

او رهبة عن اعتضاده بصاحب ذی الفقار والذین معه اشداء علی الکفار فدانوا محبو ابن علی
توشح النفاق وترشح الشقاق یتبسم فی کل وقت ثغورهم والله یعلم ما یکن صدورهم واذ قدم الدنیا
وانفتح السبیل وادار وا علیهم کوس السلسبیل فما شرب الا قلیل عزم صاحب المجلس علی الرحیل وازمع
علی التحویل فاخال الجلاس فیما بقی من ذلک الکاس علی الساقی الذی لا یقاس بالناس واوفاهم فقد
ختم من کاس من کنت مولاه فعلی مولاه وبخبخ علیه عمر وهناه وبایعه جل من حضر وحیاه فلما رحل
صاحب الکاس وانتهی اثر تلک الانفاس خرج الاغیار من الکمین وضیعوا وصیة الرسول الامین
فنسوا الکاس الذی علیهم ادیر ونقضوا ونکثوا عهد الغدیر وبیعة الامیر اذ سقاهم حب الجاه و
عقد اللواء کاس الهوی فاعرضوا عن الساقی الباقی ملیا وترکوه نسیا منسیا فصار جل عهدهم ریا وثمل
بیعتهم هباء منبثا وانجردوا هم الدفین وانتهی بهم الی ان عادوا الی الخلاف الاول وارتدوا علی
اعقابهم کما یدل علیه حدیث الحوض الذی رواه مسلم والبخاری والحمیدی واضرابهم فهدموا
ارکان الشرع واکنافه وکسروا اضلاع الدین وقطعوا اکنافه وهضموا حق اهل البیت ولم یحتم فیه
مخافه ومنعوا ارث فاطمة من غیر ان یاخذهم فیها رحمة ولا رافة ارتضوا من غایة الجهل والخلافة
للجاهل علی الخلافة وغصبها بکل حیلة وجرائه فصبوا الخالی عن العلم والشرافة المملو من الجهل
والکثافة فلم یزل کانوا بآیات الله یمترون نبذوا الحق وراء ظهورهم فاشتروا به ثمنا قلیلا
فبئس ما یشترون وکان الی ما ذکرناه من القضیة اشار عباس بن عتبة بن ابی لهب الهاشمی عند
وقوع الرزیة بقوله شعر من مبلغ عنا النبی محمدا ان الوری عادوا الی العدوان ان الذین
امرتهم ان تعدلوا لم یعدلوا الا عن الایمان غصبوا امیر المؤمنین مکانه واستاثروا بالملک و
السلطان بطشوا الفاطمة البتول واحرزوا میراثها طعنا علی قرآن وتلک النکث والنقض و
الابرام والغصب والنصب والاهتضام غیر مستبعد عن اقوام صرفوا اکثر اعمارهم فی عبادت
الاصنام ولیس اول قارورة کسرت فی الاسلام فقد صدر عن اصحاب موسی عم عند توجهه الی
الطور اعظم من هذا الفتور والقطور اذ قد ارتد جمهور اصحابه من بنی اسرائیل فضلوا واضلوا
السبیل حتی اغواهم السامری فی عبادة العجل وعمدوا قتل هرون الوصی ودفعوه بالید والرجل وقد
روی عن نبینا علیه السلم انه قال یقع فی امتی ما وقع فی امم خلت من قبل حذو القذة والنعل بالنعل
ثم لما قصروا علی انفسهم المسافة بمدة امتداد مدة الامة وغصب الخلافة بان ناطوا صحتها علی مجرد
اختیار الامة ونفوا اشتراط النص والعصمة فی الائمة لیتسع لکل جلف جاف من الکثافة تصدی

الخلافة بلا توجه ملامة وتوقع مخافة عن الكافة وجعلوا ذلك من الاصول المطاعنة واهم مقالات
المتسمين باهل السنة والجماعة لاجرم كل من جاء بعدهم متمحضا للسلطنة والايالة مع خلوه عن العصمة
والعدالة بادر الى تعظيم علماء المتسمين باهل السنة واستمالتهم ومال الى تكريم شانهم وترويج
مقالتهم وابغضوا علماء الشيعة الحاكين بخلافتهم القائلين بعدم صحة خلافتهم فقد كان لهذه
الفرقة الناجية خصماء عظماء وجهلاء وسفهاء اعداء اشداء واعوانا اقوياء اولي السيف والسنان
والبغض والشنان والزور والبهتان والبغي والعدوان والكفر والطغيان لما في قلوبهم من نتايج
الاحقاد الجاهلية والاضغان البدرية التي يتوارثونها بالعهود عداوة لمولانا امير المؤمنين ووصي رسول
رب العالمين امام البررة وقاتل الكفرة والفجرة ولاولاده السادة المعصومين والائمة القادة المظلومين
ولهذا كانوا في اكثر الاعصار مختفين في زوايا التقية متوقعين عن ملوك عصرهم بزوال البلية الى ان
وفق الله تعالى السلطان الفاضل السعيد غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده انار الله برهانه
لخلع قلادة التقليد وكشف الحق ونهج الصدق بالتامل الصادق والنظر السديد فنقل اولا عن مذهب
الحنفي الذي نشا فيه من الصغر الى مذهب الشافعي الذي كان اقل شناعة من المذاهب الاخر لما ظهر له من
مناظرة ولد صدر جهان البخاري الحنفي مع المولى نظام الدين عبد الملك المراغي الشافعي بطلان كان الذ
واطلع على مجمل من حقيقة مذهب الشيعة في البين حكم باحضار علماء الامامية من الامصار واختار
من بينهم لمناظرة الاغيار الشيخ الاجل المصنف العلامة تاج ارباب العمامة حجة الخاصة على العامة
لسان المتكلمين سلطان الحكماء المتاخرين جامع المعقول والمنقول المجتهد في الفروع والاصول
الذي نطق الحق على لسانه ولاح الصدق من بيانه جمال الحق والحقيقة حسن بن الشيخ المؤيد في استنباط
الملي بالسداد الفطري الجبلي سديد الدين يوسف بن المطهر الحلي احله الله في جوار النبي واله الائمة
حلل رحمته وحلي افضاله فناظرهم العلامة واثبت عليهم بالبراهين العقلية والحجج النقلية بطلان
مذاهبهم العامية وحقية مذهب الامامية على وجه تمنوا ان يكونوا جمادا او حجرا وبهتوا كانهم
حجر ثم اكد ذلك بتصنيف الكتاب المستطاب المزيل للارتياب الموسوم بكشف الحق ونهج الصدق و
الصواب فعدل السلطان والامراء والعساكر وجم غفير من العلماء والاكابر الى التزام المذهب
الحق وزين الخطبة والسكة باسامي الائمة المعصومين الذين هم بالخلافة اولى واحق
وكان المعاصرون المناصرون للمصنف العلامة خلق كثير من علماء العامة كالمولى قطب الدين الرازي
وعمر الكاتبي القزويني واحمد بن محمد الكيشي وركن الدين المتشيد الموصلي والمولى نظام الدين المذكور

وغيرهم

وغيرهم من الموالي والصدور ولم يتعرض هؤلاء الافاضل الانجاب لذلك الكتاب المستطاب مع اشتماله
على قدح اسلافهم واجلتهم ونقض ما اعتمدوا عليه من ادلتهم حذرا عن ظهور زيادة لجاجهم وجاه
عن اطلاع الناقدين على قصور عيار احتجاجهم ثم لما وصل ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه الى نظر
الفضول السفيه المعدود في خفافيش ظلمة العمى وخوافيه فضل بن روزبهان الذي يخرج فضلته
من فيه خلع العذار ولم يتحاش بجاه امامه قتيل الدار فطوى الكشح عن الحياء ونهى النفس عن الوفاء
واستهدف نفسه لسهام الملام بجسارته وجرائته على المصنف العلامة الامام وتزييف كلامه التام
وركيك الكلام كانه قد نزل الضيف على اقوام لئام فعاملوه بغير ما يليق به من الاجلال والاكرام
وكانه اشار المولوي الاولوي الى مثل هذا الخفاش المحروم عن رؤية الانوار المرحوم الظالم المظلم
المحجوب في ظلام الجهل والاستكبار في مقابلة نير براهين العلامة الذي كان في عالم العلوم كالشمس
في نصف النهار بقوله في المثنوي المعنوي نظم از همه محروم‌تر خفاش بود * كه عدوی آفتاب فاش بود * نه تواند در مصاف او زخم خورد
نه بنفرینش تواند دور کرد * دشمنی گیری بحد خویش گیر * تا بود ممکن که گردانی اسیر * قطره با قلزم چه استیزه کند * ابلهست او ریش خود بر میکند *
وكاني اسمع من لسان حال ذلك العلم العلامة الى هذا الجاهل الجالب
باعدوی آفتاب این بد رسد * ای عدوی آفتاب آفتاب *
على نفسه الملامة الطالب للعافية والسلامة بيت ای مگس عرصه سیمرغ نه جولانگه تست * عرض خود میبری و زحمت ما میداری *
هيهات هيهات اين هو من المبارزة مع فرسان الكلام والمعارضة مع البدر التمام اين الثريا من الثرى
والنعامة من الكركي اطرق كرى ان النعامة في القرى فهو فيما قرن به كلام المصنف من
النقض والقدح وذيل من الشرح المقصور على الكلم والجرح قد قرن الظلمة بالنور وعقب نغم الزبور
بدوي الزنبور او قابل شوهاء بحسناء ونظر الى حوراء بعين عوراء بل نظم خرزة في سلك اللآل ودفع عن
جمال المصنف محض الكمال ولعله جعل هذا النقض والابرام والجرح والايلام انتقاما لما جرى على [illegible]
في اصفهان من القتل العام عند طلوع صبح السلطنة العلية وظهور نير الدولة المؤيدة الصفوية الموسوية
انار الله براهينهم الجلية فاستولى عليه الحقد الناشي عن مصيبة الاهل والاصحاب وعاق عين بصيرته
عن روية الحق والصواب حتى نظر في شمايل كلام المصنف بعين غير صحيحة وارتاب في مقدمات حقه صريحة كما
قيل اذا لم يكن للمرء عين صحيحة فلا غرو ان يرتاب والصبح مسفر وها انا بتوفيق الله تعالى انبه على بطلان
ما اورده على المصنف العلامة من القدح والملامة وابين انه من الجهل في بحر عميق وبدوام الحزن حقيق
وان شبهاته اضعف من احتجاجه على حقية الجبت والطاغوت وادلته اهون من بيت العنكبوت
وتاويلات ملاحدة الموت واصح انه فيما القى به متعصبا وغلوا واستكبارا وعلوا جدير بان يجعل عدوا

وليعز اصالاً وغدوا ولعمري ان قصور باعي وكساد بضاعتي غير خاف على من له ادنى مناسبة بحقايق هذا
المذهب الشريف فلم يكن لنا حاجة الى تلقي شرح الكشف بالرد والتزييف لكن لما صار ذلك الشرح المخروع
النهج المنير للرهج غباراً على مرايا صفحات الكتاب ومرايا خطابه المستطاب واورث التباس الحق على ذهن
القاصر المرتاب رايت ان ازيل ذلك عن تمن الفرض وحرمت على جبين الغرار على الارض حتى ازلت بتوفيقه
سبحانه ذلك الغبار واوضحت نهج الحق كضوء النهار وافضحت الشارح الجارح الذي آل الى شفا جرف
هار وبال في بئر زمزم للاشتهار واوضحت عما وقع له من الخبط والعوار وعار بصيبه ونصبه في تقليد
كل عجل جسد له خوار وبيّنت ما جهزته لنصرة جند الحق من الجيوش الهواطل واحرزته لجهاد حزب الباطل
من كل نصيل قاتل ودرع ماطل باحقاق الحق وازهاق الباطل مبادياً على اوليائه الشارح الذي مرقوا
عن الدين مروقاً وملأوا من تعصب الباطل عصباً وعروقاً فاتخذوا حضض النصب لانفسهم علوا وشهوا قائلاً
قد جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقاً حامداً لله تعالى ثانياً والصلوة على النبي وآله عنان
العزيمة ثانياً قائلاً الحمد لله الذي نصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده والصلوة على من
لا نبي بعده وآله المعصومين الذين انجز الله فيهم وعده وصب على اعدائهم برقه ورعده ثم لما رايت
الشارح الجارح الناصب حفظه الله تعالى خطبة شرح الاشارة الى حقية مذهب اصحاب المتسمين باهل
السنة والجماعة وبطلان مذهب غيرهم رايت تقديم نقلها واستيصال بعلها فنقول انه افتتح
على شاكلة الحامدين الشاكرين مع ظهور كفرانه وكونه من الماكرين الحمد لله المتعزز بالكبرياء
والرفعة والمناعة المتفرد بابداع الكون في اكمل نظام واجمل بداعة المتكلم بكلام ابكم كل منطيق
من قروم اهل البراعة فانخزلوا آخراً في حجر العجز وان بذلوا الوسع والاستطاعة احمده على تفضله
بمنح كرايم الاجور على اهل الطاعة وفضل على فرق الاسلام الفرقة الناجية من اهل السنة و
الجماعة حتى كشف نقاب الارتياب عن وجوه مناقبهم صاحب المقام المحمود والعظم من الشفاعة
بقوله صلعم لا يزال الطايفة من امتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى يقوم الساعة صلى الله عليه
وسلم وبارك على سيدنا ونبينا محمد الذي فرض الله على كافة الناس اتباعه وجعل شيعة الحق وايمة الهدى
اشياعه وهدى الى انقياد نهج الحق وايضاح كشف الصدق اتباعه ثم السلام والتحية والرضوان
على عترته واهل بيته وكرام صحبه ارباب النجدة والجواد والشجاعة الذين جعل الله سوالاتهم في
سوق الآخرة خير البضاعة ما دام ذب الباطل عن حريم الحق افضل عمل وخير صناعة
فان الله تعالى بعث نبيه محمداً صلعم حين تراكم الاهواء الباطلة وتصادم الآراء العاطلة والناس

هايمون

هايمون في معترك جنادس ليل الضلال يعبدون الاوثان ويخرون للاذقان سجداً عندها بالغدو
والآصال لا يعرفون ملة ولا يهتدون الى نحلة ولا يسير لهم الى مراتع الحق ولا رحلة فاقام الله تعالى
برسوله الملة العوجاء وهداهم بايضاح الحق الى المحجة البيضاء فاوضح للملة منارها واسس قواعد الدين
على رغم من الكفرة المارقين هم الذين ابوا الا الاقامة على الكفر والبوار وان هداهم الى سبيل النجاح فما اذعنوا
للحق الا بعد ضرب القواضب وطعن الرماح فذب صلعم لضرورة الدين واعانه على الحق عصبة من صحبه
الصادقين فاشتدوا ونصروا ونصحوا واوذوا في سبيل الله ثم هاجروا وعزروا كانوا لرسول الله صلعم
الكرش والعيبة حين كذبه عتبة وشيبة فاثنى الله تعالى عليهم في مجيد كتابه ورضي عنهم واثاب
عليهم وجعل مناط امور الدين محجوزة اليهم ثم وثب فرقة بعد القرون المتطاولة والدول
المتداولة يلعنونهم ويشتمونهم ويستونهم وبكل قبيح يسبونهم فويل لهذه الفئة الباغية
التي يبخطون العصبة المرضية يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية شاهت الوجوه و
ثالت كل مكروه ثم ان زماننا قد ابدى من الغرايب ما لو رآه محتلم رؤياه بطار من وكر الجفن نومه
ولو شاهده يقظان في يومه لاعتكر من ظلام الهموم يومه ومما شاع فيه ان فئة من اصحاب
البدعة استولى على البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد واضطر حوادث الزمان الى الجمهاجعة
عن الاوطان والايثار الاغتراب وتوديع الاحبة والخلان وازعجت الشخوص من وطني اصفهان
حتى حططت الرحل بقاشان عازماً على ان لا اتخذ جفني الغرار ولا ضاجعني الارض بقرار حتى
مربعاً من مرابع الاسلام لم يمعني فيه الزمان صيت هؤلاء اللئام واستوطن مدينة اتخذها
دار هجرتي ومستقر رحلي يكون فيها السنة والجماعة خاشية ولم يكن فيها شيء من البدعة والالحاد
ناشية واتمسك بسنة النبي صلعم الرضين واعبد ربي حتى ياتيني اليقين فان التمسك بالسنة
عند فساد الامة طريق رشيد وامر سديد وقد قال رسول الله صلعم من تمسك بسنتي عند فساد
امتي فله اجر مائة شهيد فلا استقر ركابي بمدينة قاشان اتفق لي مطالعة كتاب من مولفات
المولى الفاضل جمال الدين ابن مطهر الحلي غفر الله ذنوبه قد سماه بكتاب نهج الحق وكشف الصدق
قد الفه في ايام دولة السلطان غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده وذكر انه صنفه باشارته
وقد كان ذلك الزمان اوان فشو البدعة ونبغ نابغة الفرقة الموسومة بالامامية من فرق الشيعة
فان عامة الناس ياخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم والناس على دين ملوكهم الا الذين
آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب انه حاول فيه اظهار الحق

مرق السهم من الرمية مروقا خرج من الجانب الآخر

٣

وبيان خطاء الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة لئلا يقلدهم المسلمون ولئلا يقتدوا بهم ضلالة
وذكر انه اراد بهذا اقامة مراسم الدين وحوز اجور الاخرة وارتقاء ثواب الذين يبينون الحق ولا
يكتمونه ومع ذلك فان جل كتابه يشتمل على مطاعن الخلفاء الراشدين والائمة المرضيين وذكر مثالب
العلماء المجتهدين فهو في هذا كما ذكر بعض الظرفاء على ما يضعونه على السنة البهايم ان الجمال سال
جملا من اين تخرج قال صدقت من رجلك النظيف فنقول نعم طاهر علي بن المطهر انه بين دنس الباطل و
درن التعصب مطهر وهو خائض في مزابل المطاعن وغريق في حشوش الضغاين فنعوذ بالله من تلبيس
ابليس وتدليس ذلك الخسيس كيف سول له واملى له وكرره في افشاء الباطل على زعم الحق املاء له ومن الغرايب
ان ذلك الرجل واشباهه ينسبون مذهبهم الى الائمة الاثنى عشر رضوان الله عليهم اجمعين وهم صدور
ايوان الاصطفاء وبدور سماء الاجتباء ومفاتيح ابواب الكرم ومجاديح هواطل النعم وليوث حياض
البسالة وغيوث رياض الايالة وسباق مضامير السماحة وخزان نقود الرجاحة والاعلام اللوائح
في الارشاد والهداية والجبال الرواسخ في الفهم والدراية وهم كما قلت فيهم شعر ثم المعاطيس من
اولاد فاطمة علوا وراموا طود العز والشرف فاقوا العرانين في نشر الندى كرما بيض كهف خلاص لهجنة الرف
تلقاهم في غداة الروع لو رجفت اكناف اكنافهم من رهبة التلف مثل الليوث الى الاهوال سارعة
حماسة النفس لا ميلا الى الصلف بنوا علي وصي المصطفى حقا اخلاف صدق نموا من اشرف السلف وهذه
الائمة الكرام قد كانوا يثنون على الصحابة الكرام الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم بما هو اهله من ذكر
المناقب والمزايا وقد ذكر الشيخ علي بن عيسى الاربلي رحمه الله في كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة و
اتفق جميع الامامية ان علي بن عيسى من عظمائهم والاوحدي النحرير من جملة علمائهم لا يشق غباره
ولا يبتدر اثاره وهو المعتمد المامون في النقل وما ذكره هو في الكتاب المذكور نقلا عن كتب الشيعة
لا عن كتب علماء السنة ان الامام ابا جعفر محمد الباقر صلوات الله وسلامه عليه سئل عن حلية السيف
هل يجوز فقال نعم يجوز قد حلى ابو بكر الصديق سيفه بالفضة قال الراوي فقال السائل اتقول هكذا
فوثب الامام من مكانه وقال نعم الصديق نعم الصديق فمن لم يقل له الصديق فلا صدق الله في الدنيا
والاخرة هذه عبارة كشف الغمة وهو كتاب مشهور معتمد عند الامامية وذكر ايضا في الكتاب المذكور
ان الامام ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق قال ولدني ابو بكر الصديق مرتين وذلك لان
ام الامام جعفر كانت ام فروة بنت القاسم بن محمد بن ابي بكر الصديق وكذا كانت احدى
جداته الاخرى من اولاد ابي بكر وذكر الامام الحاكم ابو عبد الله النيسابوري المحدث الكبير والحافظ

المتقن

المتقن الفاضل النحرير في كتاب معرفة علوم الحديث باسناده عن الامام ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق
عليه وعلى آبائه السلام انه قال ابو بكر الصديق جدي وهل يسب احد آباءه لا قدمني الله ان لا اقدمه
انتهى وقد اشتهر بين المحدثين والعلماء ان الحاكم ابا عبد الله المذكور كان مايلا الى التشيع فمن عجبي
كيف يجوز لهم ذكر المطاعن لذلك الامام الحكيم الرشيد وقد ذكر الائمة الذين يدعون الاقتداء بهم
في مناقبهم امثال هذه المناقب ومع هذا يزعمون انهم لهم متبعون وباثارهم مهتدون نسال الله العصمة
عن التعصب فانه بئس الطريق وبئس الرفيق ثم اني لما نظرت في ذلك الكتاب الموسوم بنهج الحق وكشف الصدق
رايت ان صاحبه عدل عن نهج الحق وبالغ في الانكار على اهل السنة حتى ذكر انهم كالسوفسطائية ينكرون
المحسوسات والاوليات فلا يجوز الاقتداء بهم ووضع في هذا مسائل ذكرها من علم اصول الدين ومن
علم اصول الفقهية وطعن على الائمة الاربعة بمخالفتهم نص الكتاب وبالغ في هذا اقصى المبالغة ولم يلتفت
ان احدا من علماء السنة رد عليه كلامه ومطاعنه في كتاب وضعه لذلك وذلك الاعراض يحتمل ان يكون
لوجهين احدهما عدم الاعتناء بكلامه وكلام امثاله لان اكثره ظاهر عليه اثر المكابرة والتعصب وقد ذكر
ما ذكر في كلام بالغ في الركاكة على شاكلة كلام المتعربة من عوام حله وبغداد وشين الطامة والجمة
العواد يلوح من مخايله كرطانات جهلة اهل السواد كما ستراه واضحا غير خفي على اهل الفطانات لولا — العواد
الثاني ان تتبع ذلك الكلام وتكراره واشاعته مما يجر الى اتساع الخرق وتشهير ما حقه الاعراض عنه — يكن
ولم داعية دينية تدعو الى ذلك الرد لسلامة الزمان عن آفة البدعة من عادة اجلة علماء الدين
رضي الله عنهم انهم لا يخوضون في التصانيف الا لضرورة الدين لا يصبغون بالمداد ثياب الاقلام الا
لمضارة الدنس الواقع على جيوب حلل الاسلام ولما اطلعت على مضامين ذلك الكتاب وتاملت فيما
سنح في الزمان من ظهور بدعة الفرقة الامامية وغلوهم في البلاد حتى قصدوا محو آثار كتب السنة
وغسلها وتحريقها حدثتني نفسي بان فساد الزمان ربما يجر الى ان ائمة الضلال يبالغون بعد هذا في
تشهير هذا الكتاب وربما يجعلونه مستند المذهبهم الفاسد ويجعلون من قدح اهل السنة بذلك الكتاب
حل المقاصد ويظهرون على الناس ما ضمن ذلك الرجل ذلك الكتاب من ضعف آراء الائمة الاشاعرة
من اهل السنة والجماعة ويصيحون على العوام والجهلة انهم كانوا كالسوفسطائية فلا يصح الاقتداء
بهم وربما يصير هذا سببا من قواعد السنة فهنالك تحتم علي ورايت المفروض علي ان اشتغل
كلام ذلك الرجل في ذلك الكتاب واقابل في كل مسالة من العلوم الثلثة المذكورة فيه ما يكون
تحقيقا لحقيقة تلك المسالة وابين فيه حقيقة مذهب اهل السنة والجماعة في تلك المسالة

وارد عليه ما يكون باطلاً وعن حلية الحق الصريح عاطلاً على بجار التحقيق والانصاف لا عن جهة التعصب
والاعتساف وقد اردت ولا ان اذكر حاصل كلامه في كل مسئلة بعبارة موجزة خالية عن التطويل الممل
الفارغ عن الجدوى ليسهل على المطالع اخذه وفهمه ولا يذهب الى اباطيله ذهنه ووهمه ثم بدا لي ان اذكر
كلامه بعينه وبعلله الركيكة لوجهين احدهما ان الفرقة المبتدعة لا يأمنون علماء السنة وربما يمنعك
بعض اصحاب التعصب بان المذكور ليس من كلام ابن المطهر ليدفع بهذا الالزام عنه والثاني ان آثار التعصب
والغرض في تطويلات عباراته ظاهرة فاردت نقل كلامه بعينه ليظهر على ارباب الفطنة انه كان من
المتعصبين لاني قاصد تحقيق مسائل الدين وهذان الوجهان حداني الى ذكر كلامه في ذلك الكتاب
بعينه والله تعالى اسأل ان يجعل سعيي مشكوراً وعلى لوجهه خالصاً مبروراً وان يزيد بهذا تحقيقاً او دجي
ورجحانا في يقيني ويثقل به يوم القيمة عند الحساب موازيني وان يوفقني للتجنب عن التعصب والتادب
في اظهار الحق احسن التادب انه ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق وها انا اشرع في المقصود متوكلاً على
الله الودود واريد ان اسميه بعد الاتمام انشاء الله تعالى بكتاب ابطال نهج الباطل واهمال كشف العاطل
انتهت الخطبة لا يخفى ان الفقرة الاولى لا مناسبة لها بما هو مقصوده الاصلي مع ما
يظهر من سوق كلامه وحواشيه على بعض الفقرات شدة اهتمامه برعاية ذلك والثالثة والرابعة انما
يناسب كتب التفسير والمعاني ونحوهما من العلوم وما ذكره في الفقرة الرابعة مشيراً الى ان الاجر والثواب
فضل من الله تعالى لا انه يجب عليه ذهب اليه اهل العدل من الامامية والمعتزلة مدخول بان العدلية
في الحقيقة قايلون بان كل ما يصل من الله الى عباده تفضل منه واحسان والنزاع لفظي كيف وهم قايلو
بان اصول النعم من خلق الحي وخلق حيوته وخلق شهوته وتمكنه من المشتهى واكمال العقل الذي يميز
بين الحسن والقبيح كلها تفضل منه تعالى سابقاً على استحقاق العبد فالفروع اولى بذلك وفي الادعية
الماثورة عن اهل البيت عليهم السلام يا مبتدئاً بالنعم قبل استحقاقها لكن تسمية بعضها استحقاقاً وثوا
انما هو لانه تعالى وعد به على الطاعات وهو الموجب له على نفسه بصادق وعده فالوجوب الذي اثبته
اهل العدل ليس المراد به الوجوب التكليفي الثابت بايجاب الغير حتى يستلزم دعوى ويستدعي حاكماً
ولا يتصور بدونه كما زعم الخصم بل المراد الوجوب العقلي وهو لا يستلزم ذلك لانه مرجح لصدور
بعض الاشياء عنه تعالى باقتضاء حكمته له وقد استدلوا على الوجوب المذكور بقوله تعالى كتب على نفسه
الرحمة قال السيد معين الدين الايجي الشافعي في بعض رسائله اي اوجب على نفسه بموجب وعده ان
يجازي الحسنة بعشرة على ان الاشاعرة قد اشتركوا في اطلاق الوجوب على الله تعالى مع المعتزلة حيث

قالوا

قالوا في كتبهم الكلامية بوجوب ارسال الانبياء على الله تعالى وبوجوب عدم خلق المعجزة على يد الكاذب
بطريق جري العادة وبسببية القتل الذي يخلق الله عقيبه الموت بذلك الطريق فانه لو لم يكن جريان
العادة واجباً عليه تعالى لم يكن مفيداً في اثبات شيء مما ادعوه وبنوه على هذه المقدمة وتفصيل الكلام في
هذا المرام مذكور في بعض رسائلنا وسنذكر جملة منه فيما سيأتي انشاء الله تعالى واما ذكره في الفقرة الخا
من كون الفرقة الناجية المفضلة على ساير الفرق الاسلام هم المتسمون باهل السنة والجماعة فقتضا
خروج اهل السنة عن جملة فرق الاسلام والا لزم تفضيل الشيء على نفسه ولو سلم الدخول مع ظهور
خروجهم فتفضيل الله تعالى لهم ممنوع واستدلالهم على ذلك بحديث ستفترق مدفوع اذ بعد تسليم
ما رووه من تعيينه عليه السلام الفرقة الواحدة الناجية بحوتعيين بقوله الذين هم على ما انا عليه
واصحابي نقول لا دلالة له على مطلوبهم اذ المراد بالاصحاب اما كل الصحابة جميعاً او افراداً او بعض
منهم او معين لا سبيل الى الاول معنى العبارة يكون حينئذ ان كل من اتبع ما يتفق عليه مجموع لان
اصحابي فهو الناجي وهذا هو معنى الاجماع ولا دخل له في الاستدلال على ان الفرقة الناجية اهل
السنة او غيرهم بل يكون هذا دليل صحة الاجماع وحجيته ولا نزاع في ان اجماع الصحابة بمعنى اتفاقهم
على امر من الامور يجب متابعته واين هذا من ذاك ولو قيل مثلا بعثرة الاجماع مخصوصة باهل السنة
دون غيرهم فهو مكابرة لان الاجماع بعد ثبوته لم يخالفه احد من اهل الاسلام وايضا يلزم على هذا
التقدير ان من اتبع قول بعض الصحابة وترك العمل بقول البعض الاخر لم يكن من اهل النجاة وهو خلاف
ما ذهب اليه بعض اهل السنة من ان قول الخلفاء الثلثة حجة وايضا يلزم ان من قال بامامة ابي بكر
يكون خارجا من اهل النجاة لان اجماع الصحابة لم يتحقق على خلافته اذ كثير من خيار الصحابة تخلف
عن بيعته كعلي ع وساير بني هاشم وابي ذر وسلمان وعمار ومقداد وسعد بن عبادة واولاده واصحا
وغيرهم ممن صرح بهم رواة الطرفين واتفاق البعض ليس بحجة فالتابع له يكون خارجا عن ربقة
اهل النجاة ولا سبيل الى الثاني ايضا والا لاستحال المتابعة والاطاعة ولزم ايضا تاخير البيان
عن وقت الحاجة ولا الى الثالث بان يراد اي بعض كان كما يتراآى من روايتهم عنه ص اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم اذ على تقدير صحة الرواية يلزم منها ان كل من اتبع قول بعض الجهال بل الفساق و
المنافقين منهم وترك العمل بقول بعض العلماء الصالحين منهم يكون من اهل النجاة وهو بديهي
البطلان وايضا يلزم ان يكون التابع لقتلة عثمان والذي تقاعد من نصرته تابعا للحق وان يكو
اتباع عايشة وطلحة وزبير ومعاوية الذين بغوا وخرجوا على علي ع وقاتلوه على الحق وان يكون

المقتول من الطرفين في الجنة ولو ان رجلا حارب معاوية مثلا الى نصف النهار في نصرة علي ع ثم عاد في
نصفه وحاربه في نصرة معوية لكان في الحالين جميعا مهتديا للحق والتوالي باسرها باطلة ضرورة
واتفاقا فتعين الرابع وهو ان يكون المراد بعضا معينا ولا بد ان يكون ذلك المعين متصفا بمزايا
العلم والكمال ليكون متابعته وسيلة الى النجاة وذريعة الى الفوز بالدرجات اذ على تقدير التساوي
يلزم الترجيح والمخصوص بهذه الاوصاف من بين الصحابة هو علي ع واولاده المعصومين عليهم السلم
كما سينقح في بحث الامامة ولا نزاع في ان من كان تابعا لهم كان من اهل النجاة فالفرقة الناجية من
طاعتهم في العقايد الاسلامية وهم الشيعة الامامية فظهر ان الحديث دليل عليهم لا لهم كما توهمه (منا) نا مهم آ
العلامة الدواني في شرحه على العقايد العضدية على انه لا دلالة للحديث المذكور على ان اهل السنة هم
الذين على ما عليه رسول الله صم واصحابه الكرام اذ ما من فرقة الا وتزعم انها الناجية التي على ما عليه
رسول الله صم واصحابه والباقي هالكون فكل حزب بما لديهم فرحون فكل من ادعى ان الفرقة الناجية اهل السنة
لا بد له ان يأتي بدليل يدل على ان طريقهم واعتقادهم يكون موافقا لما عليه رسول الله صم واصحابه حتى يثبت
انهم الفرقة الناجية دون غيرهم واما مجرد الحديث لا يدل على هذا المطلوب باحدى الدلالات
ولو استدل في ذلك بمجرد قول علماء اهل السنة يكون مصادرة على المطلوب وهو ظاهر ولنا ههنا
زيادة بحث وتحقيق ذكرناها في كتابنا المسمى بمصايب النواصب فليرجع اليه من اراد والله الموفق للسداد
ثم ما روى الشارح الناصب من قوله لا تزال طايفة من امتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى
يقوم الساعة فلا يخفى انه اشد انطباقا بحال الشيعة الامامية فان المتبادر من شان المقام وتنكير
لفظ طايفة العليلة وقلة فرقة الشيعة وكثرة جماعة اهل السنة ظاهر وايضا احتمال الخذلان انما
يناسب الطايفة القليلة التي استمرت عليها الخوف والتقية دون الكثيرين الذين كانوا متمكنين دايما
على ارايك الامن ومن غرر الدنيا الدنية فحاصل الحديث لا تزال الطايفة قليلة من امتي منصورين
بالحجة والبرهان لا يضرهم خذلانهم في مواقف استعمال السيف والسنان وهذا المفهوم المحصل لا
مصداق له سوى الامامية وايضا لو لم يكن المراد بالنصر الموعود به الانبياء والاولياء وساير
المؤمنين في القران والحديث النصر بالحجج والبراهين كما ذكرنا وقد ذكره المفسرون للزم كذب القران
المجيد لان كثيرا من انبياء بني اسرائيل لم ينصروا في الدنيا كما روي من ان بني اسرائيل كانوا يقتلون ما بين
طلوع الشمس الى غروبها سبعين نبيا ثم يجلسون يتحاكمون في الاسواق كانهم لم يصنعوا شيئا
وكذلك فعل بحبيب النجار مومن آل ياسين فانهم وطؤه حتى خرجت امعاؤه ويحيى بن زكريا اهدى

راسه

راسه الى بغي من بغايا بني اسرائيل وابوه زكريا نشر والحسين بن علي احد سيدي شباب اهل الجنة قتل
وطيف براسه البلاد وايضا قد قتل امام الناصب واصحابه يوم الدار فكانوا غير منصورين وقالوا
امامه وهو زمره واصحابه كانوا منصورين فلم يكن امامه واصحابه مؤمنين بموجب ما زعمه في معنى الحديث
وايضا سيقول في خطبته هذا ان في زماننا قد استولى فئة من اصحاب البدعة على البلاد واشاعوا
الرفض والابتداع وقتلوا وشردوا اصحابه من اهل السنة وهذا الناصب الشقي كان من جملة من هرب
منهم الى بلاد ما وراء النهر فيجب على قوله ايضا ان لا يكون هو واصحابه مؤمنين بل انما المؤمنون الذين
قتلوا اصحابه وطردوهم ومن كاس الحمام جرعوهم فرحمة الله عليهم اولئك حزب الله الا ان حزب الله
هم الغالبون هذا وقد اجرى الله الحق على لسانه حيث قال عند توجيه الصلوة على النبي صم انه جعل
شيعة الحق وايمة الهدى شعارا ذ يفهم منه الميل الى ايمة اهل البيت عليهم السلم لتبادرهم من هذا
الوصف في لسان اهل الاسلام وشيوع استعماله في شانهم عليهم السلم وكذا يفهم منه الاعتراف
بحقيقة الشيعة اسم قديم لهذه الفرقة وليس لاغيارهم لوا رتفوا الى السماء سوى اهل السنة والجماعة
بمعنى اهل سنة معوية وجماعة الغاوية الذين سنوا سب علي ع واجتمعوا عليه فلما قطع دابر دولة
الشجرة الملعونة الاموية وآل الملك الى العباسية المبغضين للاموية اولوا ذلك خوفا منهم
ومن شناعة بسنة النبي وجماعة الفرقة المذكورة بقوله وهدى الى اتقاد نهج الحق وكشف
الصدق اتباعا انما ناسب في شان طايفة الشيعة التي صنف عالمهم العلامة لهذا باسمهم الكتاب الموسوم
بكشف الحق ونهج الصدق وهذا مما لا يخفى على من له صدق تامل في فنون المقال ووجوه براعة
الاستهلال ثم نعم ما قيل من تخصيص كرام الصحب بالذكر فان توصيف مطلق الصحب بالجود والنجاة فسل آ
يشكل بحال من تخلف لغاية بخله عن تقديم شيء بين يدي الرسول ص عند النجوى وبحال من فر
في خيبر وغيرها من المواقف التي عمت بها البلوى كما يطلق بها ما يجيء من النصوص الاخلاد المأثورة
وصرح بمضمونها ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض قصايده المشهورة حيث قال شعر
واعجب انسانا من القوم كثرة ۞ فلم تغن شيئا ثم هرول مدبرا ۞ وضاقت عليه الارض من بعد رحبها ۞ وللنص حكم
لا يدافع بالمرا ۞ وليس بنكر في حنين فراره ۞ ففي احد قد فر خوفا وخيبرا ۞ واما قوله بعد يعبدون الاصنام
ويخرون للاذقان بحذافيرها الى آخره فهو مشير الى عنوان حال ايمته وخلفائه في عبادة الاصنام الملاعين
وما اسلموا الا بعد ان مضى من عمرهم اكثر من اربعين وقد روي عمن سبح في كفه الحصا من بلغ الاربعين
ولم يحمل العصا فقد عصا وفسر العصا بالاسلام كما اشتهر من مناظرة جرت في ذلك بين عبد

لفرقة

الرحمن الجامي وبعض الاعلام ثم قوله فقد بيض صلعم لضرورة الدين واغاثة الحق عصبة من صحبه الصادقين الى قوله ثم هاجروا غير مصدق لمقصوده ضرورة ان مصداق الصادقين المهاجرين هم الذين لم يكن مهاجرتهم اليه صلعم مشوبة بالاغراض الدنيوية والاعراض الزائلة الدنيوية كما روى في صحاح الجمهور من قوله صلعم من كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها او امراة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه وقد ذكر شراح الحديث ان سبب وروده ما نقل عن ابن مسعود رضه من انه لما هاجر النبي صلعم هاجر بعض اصحابه لله ورسوله وهاجر بعض آخر للدنيا وهاجر رجل لامراة يقال لها ام قيس حتى يتزوجها فقال النبي صلعم هذا الحديث تذكيرا لاهل الاعتبار وتوبيخا لمن ليس له كمال انتهى وقد اتضح بما ذكرناه ونقلناه ان يكون من وقع فيهم النزاع من الصحابة مصداقا للهجرة الحقيقية والصدق والاصابة محل بحث لا بد له من دليل بل سيقوم الدليل القويم على نفيه في مسئلة الامامة ان شاء الله تعالى وكذا الكلام في قوله فاثنى الله عليهم في مجيد كتابه ورضي عنهم وتاب عليهم اذ ليس في القران ما يدل على ثناء الصحابة المبحوث عنهم ولا في عفوه تعالى ورضاه عنهم وايضا الرضا الذي وقع في حق اهل بيعة الرضوان كان مشروطا بعدم النكث كما قال تعالى بعد ما اخبر الرضا عنهم ومن نكث فانما ينكث على نفسه والحاصل ان رضوان الله تعالى عن العباد انما يكون بحسب افعالهم فاذا فعلوا عبادة رضي الله عنهم وان فعلوا معصية سخط الله عليهم ولا يلزم من الرضا في وقت باعتبار امر دوام الرضا كما قال سبحانه ان الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا فان الله تعالى يرضى بايمانهم ويسخط بكفرهم ثم قوله وجعل امور الدين مرجوعة اليهم مدفوع بان الله تعالى لم يجعل امور الدين مرجوعة الى الخلفاء الثلثة الذين قصدهم الناصب بهذه العبارة لتصريح الجمهور على ما ذكر في المواقف وغيره ان امامة ابي بكر انما ثبتت باختيار طائفة من الصحابة بل ببيعة عمر وحده وامامة عمر ثبتت بتفويض ابي بكر اليه وخلافة عثمان بالشورى الا ان يبنى ذلك على قاعدة الجبر ويقال ان اختيار تلك الطائفة وبيعة عمر كساير القبايح كان من فعل الله سبحانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم قوله ثم وثب فرقة بعد القرون الثلثة والدون المتداولة يلعنونهم ويشتمونهم ويسبونهم آه ان اراد به ان تلك الفرقة التي عنى بهم الشيعة يلعنون جميع الصحابة فهو افتراء ظاهر وان اراد به انهم يلعنون بعض الصحابة ممن اعتقدوا انه اظهر بعد وفاة النبي صلعم آثار الجلافة فغصبوا الخلافة وظلموا اهل البيت بكل بلية وآذوهم فلنا اسوة حسنة بالله تعالى ورسوله ووصيه اذ قد لعن الله تعالى في محكم كتابه على الجاحدين والظالمين والمنافقين واشار الى وجوب ما بعد ذلك او استحبابه بقوله اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وبقوله اولئك

اللهم

عليهم

عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين واللعن في الاية وان وقع بصورة الاخبار لكن المراد منه الانشاء والامر كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان المراد منه ومن نظايره الامر دون الاخبار على ما صرح به المفسرون اذ لو كان خبرا لم يكن مطابقا للواقع وعدم المطابقة في خبره تعالى محال وقد روى عن النبي صلعم انه لعن ابا سفيان وعن علي عم انه كان يلعن في صفين معاوية وعمرو بن العاص وامثالهم من اهل البغي والعصيان ولا ريب في ان المكلف اذا عمل بمقتضى امر الله تعالى او تاسى بنبيه ووصيه عليهما السلم وكان عمله مقارنا للاخلاص يصير مستحقا للثواب ثم ان اراد بالشتم والسب ما يرادف اللعن في المعنى فلا نزاع معه في المعنى وان اراد بهما القذف الذي ماله القدح من جهة العرض والتعيير من جهة الاباء والامهات ونحوهم فلا يجوز عند الشيعة الامامية شيء من ذلك بالنسبة الى كافر مشرك مجاهد بالشرك فضلا عن مسلم او متظاهر بالاسلام نعم لما قصد المتسمون باهل السنة والجماعة تنفير العوام عن اتباع الشيعة اصطلحوا على اطلاق السب على الاعم من القذف والشتم واللعن حتى يتاتى لهم ان يقولوا ان الشيعة الامامية يتكلمون بالفحش وكاد ان العوام السوقية والحاصل انا معشر الامامية لا نسب اصلا ولا نلعن كل الصحابة ولا اجلتهم بل نلعن من كان منهم اعداء لاهل البيت عليهم السلم ونتقرب بذلك الى ذوي القربى الذين امرنا الله تعالى بمودتهم اجر التبليغ الرسالة لاستحالة ان يجمع الضدان او يحل قلبا واحدا نقيضان كما قال الشاعر شعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب ثم قوله هذا الفئة الباغية التي يتخطون العصبة الرضية يمرقون من الدين آه لا يناسب ما قصده من جعل ذلك كناية عن الشيعة لان الفئة الباغية سمة قد اختص بها اصحاب معاوية الباغي الظالم هذا الشارح الناصب الطاغي والمروق لقب من خرج على علي عم وقدح في عصمته وامامته فهو احق بان يكون لقب الشارح الناصب وعلامته ثم في قوله من الغرايب ما لو راه محتلم في رؤياه لطار من وكر الحفز نومه آه فيه تطويل وركاكة لا يخفى ولو قال من الغرايب ما طارت له النوم عن اذكار رؤس اهل السنة لكان اولى واخصر فانهم يبيحون تناول البنج المسمى بالحشيش بل يوجبون مقدار كف منه على ما نقلوا من لطايف صدر الشريعة البخاري انه لما سئل عن حكم ذلك اجاب بان الكف منه واجب والاكثر في اطارة هذه النشاة عن رؤسهم اشد بلية عليهم من اطارة نومهم ثم قوله ومما شاع فيه ان فيه من اصحاب البدعة استولوا على البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد كلام فيه اشتباه والتباس اذ لا يخفى ان بمرور الزمان وتعاقب تحريفات اهل العدوان يصير السنة بدعة والبدعة سنة كما يصير بذلك الحجر شبهة والشبهة حجة والمتسمون باهل السنة والجماعة لما استمروا على ما تعاهدوه

ما ابتدعه خلفاؤهم الثلثة في دين الله تعم زعموا ان ما اظهره الشيعة بعد ذهور زمان التقية من اصل
ما كان عليه النبي واهل بيته الزكية انما هو بدعة ناشية من الجهل والعصبية فان من جملة ما زعموه
من بدع الشيعة تقريرهم حي على خير العمل في الاذان وانكارهم صلوة التراويح في شهر رمضان و
انعكاس القضية بانكار الاول وتقرير الثاني من بدع عمر كما سيجي بيانه ان شاء الله تعم ومن البدايع
ان الشيعة يتبعون ما هو سنة النبي صم اتفاقا كالتختم باليمين وتسطيح قبور المؤمنين والمتسمين
باهل السنة والجماعة يعدلون عنها الى التياسر والتسنيم ومع ذلك يسمون انفسهم باهل السنة
والشيعة باهل البدعة وهذا من اعدل الشهود على انهم اشد تحريفا من ملاعين اليهود واما قوله
ولم يسمعني فيه الزمان صيب هؤلاء اللئام فلا يخفى ما فيه اذ من البين ان اللئيم هو من يرضى في دينه
بمتابعة تيمي اكمه رذل كرابيسي معلم الصبيان لا يعرف ابا ولا كلالة من القرآن او عدوي دني ابنه فظ
غليظ جاهل اعترف بانه اقل فهما وفقها من النسوان واما الشيعة فقد اتبعوا ائمتهم وتحصيل يقينهم
من اجمع على طهارته وكرامته وشرفه وعلمه وامامته اهل الاسلام وهم الائمة الهداة وسفن النجاة
الذين ورد فيهم ان التمسك بهم لن يضل ابدا وان مثلهم كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف
عنها غرق فلينظر الناصب الغريق المتشبث بكل حشيش اي الفريقين احق بالامن ثم ما روي من قول
النبي صلعم من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد انما ينطبق على حال الشيعة حيث تمسكوا
عند فساد الامة وظهور الفتنة في زمان بني امية وبني العباس وغيرهم ممن ملك رقاب الناس بسنة
النبي المنتهية اليهم بتوسط اولاده المعصومين المنزهين عن الكذب وساير الارجاس واما
السنة التي في ايدي المتسمين باهل السنة فاكثرها موضوعات ماخوذة من غيرنا قدها ملتقيه
من منافقي الصحابة والجاهلين منهم باكثر ضابط الرواية بل فاقدها كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين
في جواب سليم بن قيس الهلالي رحمه الله قال سليم قلت لامير المؤمنين ع اني سمعت من سلمان والمقداد
وابي ذر شيئا من تفسير القرآن واحاديث عن نبي الله ص غير ما في ايدي الناس ثم سمعت منك تصديق
ما سمعت منهم ورايت في ايدي الناس اشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الاحاديث عن نبي الله صلعم
انتم تخالفونهم وتزعمون ان ذلك كله باطل افترى الناس يكذبون على رسول الله ص متعمدين ويفسرون
القرآن بارائهم قال فاقبل علي فقال قد سالت فافهم الجواب ان في ايدي الناس حقا وباطلا
وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كذب
على رسول الله ص على عهده حتى قام خطيبا فقال ايها الناس قد كثرت علي الكذابة فمن كذب علي

متعمدا

متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ثم كذب عليه من بعده وانما اتاكم الحديث من اربعة ليس لهم خامس
رجل منافق مظهر للايمان متصنع بالاسلام لا يتاثم ولا يتحرج ان يكذب على رسول الله صلعم متعمدا فلو
علم الناس انه منافق كذاب لم يقبلوا منه ولم يصدقوه ولكنهم قالوا هذا قد صحب رسول الله ص وراه
وسمع منه واخذ عنه وهم لا يعرفون حاله وقد اخبر الله تعم عن المنافقين بما اخبره ووصفهم بما وصفهم
فقال عز وجل واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم ثم بقوا بعده فتقربوا الى ائمة الضلالة
والدعاة الى النار بالزور والكذب والبهتان فولوهم الاعمال وحملوهم على رقاب الناس واكلوا بهم
الدنيا وانما الناس مع الملوك والدنيا الا من عصم الله فهذا احد الاربعة ورجل سمع من رسول الله ص
شيئا لم يحفظه على وجهه فوهم فيه ولم يتعمد كذبا فهو في يده يعمل به ويرويه فيقول انا سمعته من رسول الله
فلو علم المسلمون انه وهم فيه لم يقبلوه ولو علم هو انه وهم لرفضه ورجل ثالث سمع من رسول الله ص شيئا
امر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم او سمعه ينهى عن شيء ثم امر به وهو لا يعلم فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ
فلو علم انه منسوخ لرفضه واخر رابع لم يكذب على الله تعم ولا على رسوله ص مبغض للكذب خوفا من الله
وتعظيما لرسول الله ص لم ينسه بل حفظ ما سمع على وجهه فجاء به كما سمع لم يزد فيه ولم ينقص منه و
علم الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ فان امر النبي ص مثل القرآن ناسخ ومنسوخ
وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله ص الكلام له وجهان فكلام عام وكلام خاص
مثل القرآن وقال الله عز وجل ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فيسمعه من لا يعرف ما
عنى الله به ولا ما عنى به رسول الله ص فيحمله السامع ويوجهه على غير معرفة بمعناه وما قصد به وما خرج
من اجله لم يعرف ولم يدر ما عنى الله به ورسوله ص وليس كل اصحاب رسول الله ص كان يساله عن الشيء
فيفهم وكان من يساله ولا يستفهمه حتى ان كانوا ليحبون ان يجي الاعرابي والطاري فيسال
رسول الله ص وانا كل يوم دخلة وكل ليلة دخلة فيخليني فيها ادور معه حيث دار وقد
علم اصحاب رسول الله ص انه لم يصنع ذلك باحد من الناس غيري فربما كان في بيتي وكنت اذا دخلت
عليه بعض منازله اخلاني واقام عني نساءه فلا يبقى عنده غيري واذا اتاني للخلوة معي في منزلي
لم يقم عني فاطمة ولا احد من بني وكنت اذا سالته اجابني واذا سكت وفنيت مسائلي ابتداني
فما نزلت على رسول الله ص اية من القرآن الا اقرانيها واملاها علي فكتبها بخطي وعلمني تاويلها وتفسيرها
وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعا الله ان يملأ قلبي علما وفهما وحكما
ونورا فقلت يا نبي الله بابي انت وامي منذ دعوت الله لي بما دعوت لم انس شيئا ولم يفتني لم اكتبه افتتخوف

على النسيان فيما بعد فقال لا لست اتخوف النسيان والجهل انتهى كلامه عليه السلم واما قوله والناس
على دين ملوكهم الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم فالمستثنى منه فيه انما ينطبق على
الشيعة الامامية الذين وصفهم الناصب في مواضع من جرحه هذا بالقلة والشذوذ دون اصحابه
الذين افتخر بكثرتهم وعمومهم وانهم السواد الاعظم فالتعريض الذى قصده فى هذه الفقرة قدح
اليه كما لا يخفى واما قوله وقد ذكر مصنف ذلك الكتاب انه حاول بتاليفه اظهار الحق وبيان خطاء الفرقة
الناجية من اهل السنة آه ففيه ايهام ان المص قدس سره حاول بيان خطاء اهل السنة مع وصفه اياهم
بانهم الفرقة الناجية وهذا كذب بحت لان خطاء الفرقة الناجية غير معقول وبالجملة الوصف بالنجاة
مما اضافه الناصب في اثناء تقرير كلام المص الحرير على طريقة قصد تقرير شعر الشاعر في خلال المشاجرة
والنزاع ثم في قوله وقد الفه في ايام دولة السلطان غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده غفلة عظيمة
حيث لقبه مع تقبيح مذهب الامامية الذين هم مبتدعة عنده بغياث الدين اللهم الا ان يقال انه
لقبه بذلك على طريقة تسمية الشئ باسم ما كان او يكون لما افاده في حاشية شرحه على السلطان
الفاضل المستبصر بالتبل من رجوعه آخرا عن ذلك السبيل وما اشار اليه من ان شيوع مذهب
الشيعة في ذلك الزمان انما كان لمجرد اتباع ميل السلطان من غير دلالة حجة وبرهان مردود بما
اشرنا اليه سابقا من فضيلة هذا السلطان وانه كان من اهل البصيرة والفحص عن حقايق المذاهب
والاديان وان نقل المذهب وتغيير الخطبة والسكة انما وقع بعد ما ناظر المص العلامة علماء
ساير المذاهب واوقعهم في مضيق الالزام والافحام واثبت عليهم حقيقة مذهب اهل البيت الكرام
فمن اختار مذهب الامامية في تلك الايام كان المجتهد دليله وظهور الحق بين اظهر الناس سبيله
فكانوا آخذين عن المجتهد وسلوكه لا عمن روج المذهب من ملوكه فلا يتوجه هنا ما كان يتوجه
في بعض الملوك وسلوكهم ان عامة الناس ياخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم والناس على
دين ملوكهم والحاصل ان السلطان المغفور المذكور لم يكن مدعيا للخلافة النبي ص ولا كان لحاجة
في سلطنته الى ما ارتكبه ملوك تيم وعدي وبني امية وبني العباس من هضم اقدار اهل بيت النبي صلعم
وتغيير دينه اصولا وفروعا ترويجا لدعوى خلافتهم وليسلك الناس مسلكهم من مخافتهم بخلاف
هؤلاء الذين تقمصوا الملك والخلافة وابتلوا الدين بكل بلية واخرجوا كتاب الله وغيروا سنة
رسول الله متعمدين لخلافه ناقضين لعهده متابعين في محو آثار اهل بيته متهتكين في غصب حقهم واخذ
سمتهم ليوقعوا بذلك في اوهام الناس انهم من اصحاب الراى والاجتهاد المطلعين على اسرار الشريعة

النبي

النبوية واحكامها المستطلعين لطلايع الخلافة من اكمامها وليستدرجوا الى اذلال اهل البيت وخفض
معاليهم وتشتت شملهم وتفرق مواليهم فيتم الامر لهم بلا منازع كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين
في اثناء بعض الخطبة مقبلا بوجهه الى من كان حوله من اهل بيته وخاصته وشيعته فقال قد عملت
خطبة
الولاة قبلي اعمالا خالفوا فيها رسول الله ص متعمدين بخلافه ناقضين لعهده مغيرين لسنته ولو
حملت الناس على تركها وحولتها الى مواضعها والى ما كانت في عهد رسول الله ص لتفرق عني جندي
حتى ابقى وحدي او قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض امامتي من كتاب الله وسنة رسول الله ص
الى آخره ثم في قوله فان جعل كتابه مشتملا على مطاعن خلفاء الراشدين الى آخره اهمال واخلال وحق العبارة
ان يقال بعض الخلفاء لظهور ان المص قدس سره من خلص شيعة علي ع فلا يطعن فيه وحينئذ ينبغي
ترك الوصف بالراشدين اذ الخصم لا يسلم رشد من عدا علي ع في الدين وكذا الكلام في وصف ائمته
بالمرضيين وعلمائه بالمجتهدين واما ما نقله عن بعض الظرفاء في تمثيل قدح المص على خلفاء اهل
السنة وائمتهم ومجتهديهم بمقال جرى بين الجمال وبعض الجمال فلا يخفى على الظرفاء الاذكياء عدم
مناسبته بالمص المكنى بابن المطهر وكونه من اناس يتطهرون وانما يناسب ذلك حال الانجاس من
الناصبة الذين لا يبالون بالبول فانما كالجمال في ازالة البول والغايط لا يوجبون الاغتسال بل
يمسون انفسهم كالحمار على الجدار ويمسحون اخفافهم في وضوئهم ولو وطيت في الاقذار واشد شناعة
من بين هؤلاء الانجاس هذا الناصب الرجس الفضول الذي سمى بالفضل وسماه فضله فضول آخر
وقد خرج عن مزبلة وبعرة الجمل مرة وخرء الكلب اخرى واما ما انشده وذكره من مدحه للائمة المهديين
الاثني عشر عليهم السلم فانما ذلك حيلة وتلبيس منه لدفع تهمة النصب الذي قد اشتهر في نظراء اهل
زمانه ولا اختصاص لهذا الناصب بذلك اللوم فان قلوب اكثر اهل نحلته في الامس واليوم خالية
عن حب اهل البيت ومشكوة صدورهم فاقدة لهذا الزيت ولقد اظهر القاضي ابن خلكان هذا الداء
الدفين الذي ورثه من بغاة صفين حيث قال في كتابه المشهور الموسوم بوفيات الاعيان عند ذكر
ترجمة علي بن جهم القرشي وكونه منحرفا عن علي ع ان محبة علي لا يجتمع مع التسنن هذا كلامه بعينه
الملعونة التي قصد بها الاعتذار عن انحراف ابن جهم المذكور والفكر فيهم طويل واما ما زعمه انما
من وقوع ثناء ائمة اهل البيت عليهم السلم على الصحابة والخلفاء الثلثة فليس على ظاهره واطلاقه
ولعله غفل عن مغزى كلامهم وساقه على ما يجري عليه القلم ان شاء الله ستمر اعن سافر واما ما ذكر
من ان ما ذكره صاحب كتاب كشف الغمة فيها انما ذكره نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب السنة فهو اول كذبه

الصريحة ومفترياته الفضيحة التي حاول بها ترويج مذهبه الفاسد وتصحيح مطلبه الكاسد ومن اظلم
ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم ان الله لا يهدي القوم الظالمين ولا يستبعد ذلك من الناصب
الشقي فقد ابلح بعض اعاظم اصحابه بوضع الحديث لنصرة المذهب كما ذكره الحافظ عبد العظيم المنذري
الشافعي في اخر كتابه المسمى بالترغيب والترهيب وغيره في غيره وانما قلنا بكذب ما ذكره في شان
صاحب كتاب كشف الغمة لانه صرح بخلاف ذلك في خطبة كتابه وقال اعتمدت في الغالب النقل من كتب
الجمهور ليكون ادعى الى تلقيه بالقبول ووافق راي الجميع متى رجعوا الى الاصول ولان الحجة متى قام
الخصم بتشييدها والفضيلة متى نهض المخالف باثباتها وتقييدها كانت اقوى يدا واحسن موردا او
موردا واورى زنادا واثبت قواعدا واركانا واحكم اساسا وبنيانا واقل شانئا واعلى شانا والتزم
بتصديقها وان ارمضته وحكم بحقيتها وان امرضته واعطى القياد وان كان حرونا وجرى في سبيل
الوفاق وان كان حرونا ووافق ويود لو قدر على الخلاف واعطى النصف من نفسه وهو معتزل عن
الانصاف ولان نشر الفضيلة حسن لا سيما اذا نبه عليها الحسود وقيام الحجة بشهادة الخصم اوكد وان
تعددت الشهود ومليحة شهدت لها ضراتها والفضل ما شهدت به الاعداء ونقلت من كتب اصحابنا
ما لم يتعرض له الجمهور انتهى ما قصدنا نقله من كتاب كشف الغمة وهو صريح في كذب الشارح الناصب
وابخرامه وتحريفه كما قلناه وكذا الحال فيما نقله عن رابل المتعصب الجيفة من حديث حلية السيف
اذ ليس في ذلك الكتاب عنه خبر ولا عين ولا اثر وايضا لا مناسبة لذكر ذلك في هذا الكتاب
المقصور على ذكر النبي والائمة الاثني عشر عليهم السلم وذكر اسمائهم وكناهم واسماء ابائهم
وامهاتهم وموالديهم ووفياتهم ومعجزاتهم كما لا يخفى على من طالع ذلك الكتاب ولو اغمضنا
عن ذلك كله بقول القائل ان مجاز ذلك الكلام منه عم على التقية عن بعض المخالفين الحاضرين
في مجلسه الشريف ومع ذلك لا يكون مقصوده عم الاحتجاج بفعل ابي بكر بل بكونه مقررا بتقرير
النبي صم بان يكون معنى قوله قد حلى ابو بكر سيفه بالفضة انه فعل ذلك في زمان النبي صم وقرره عليه
فالحجة حقيقة في تقرير النبي صم لا في فعل ابي بكر واما ما نقله الناصب بعد ذلك من حديث تولد
مولانا ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليهما السلم فليس في المنقول عنه وصف ابي بكر بالصديق
وانما المذكور فيه في باب احواله ومناقبه مجرد قوله لقد ولدني ابو بكر مرتين ولا اشعار لسوقه هنا
ايضا بما يفيد الثناء والتعظيم بل الظاهر انه ذكر ذلك عند تفصيل حال الاباء والامهات من غير
ارادة الافتخار والمباهات واما استناده بالحديث الذي رواه عن الحاكم ابي عبد الله النيشابوري

المفتراة

فی

من قبيل استشهاد الثعلب بذنبه فانا ايضا عندنا من جمهور ذوي الاذناب واما نقل من يميل الى
التشيع انما كان بمجرد قدحه في عثمان فقط دون ابي بكر وعمر كان من صرح به الذهبي الشافعي ذهب الله بنوره
في بعض تصانيفه وغيره وهذا القدر لا يوجب التشيع المانع عن وضع الحديث في مناقب ابي بكر على
ان سوق الحديث المذكور صريح في صدوره على وجه التقية اذ الظاهر كون ما روي عنه عم جوابا عن
سوال من اتهمه بسب ابي بكر ودفع تلك التهمة لم يكن يتادى من ذلك كما لا يخفى مع ان كلامه عم فيه وقع على
اسلوب جوامع الكلم حيث قال الصديق جدي يعني من جانب الام ثم اظهر انكار سبه لاباء يعني لا من ذلك
الجانب فان اطلاق الاب على الجد من قبل الام اطلاق مجازي على ما يدل عليه كلام الناصب فيما سياتي
من مبحث الميراث ايضا انما نفى عم السب وقد سمعت ان السب بمعنى الشتم لا يجوز عند احاد الامامية
ايضا بالنسبة الى احد واما المجوز اللعن ولما اتهمه المخالف بالسب الذي استعملوه في الاعم من الشتم و
اللعن عالطه عم بنفي السب مستعملا له في معناه الاصلي الذي هو الشتم فقط كما مر فلا يلزم من كلامه عم
نفيه للعن على انه لا مانع شرعا ولا عقلا من لعن المومن بل المسلم بل الكافر ايضا اذا كانوا ظالمين الا
لعنة الله على الظالمين واما الدعاء بجعله لا قدمني الله ان لم اقدمه فمع ظهور مخايل الوضع عليه لعدم
ظهور ارتباطه بما قبله يمكن ان يحمل على نحو من التقديم كتقديمه في الزمان او تقديمه على عمر وعثمان مثلا
في اظهار الايمان فلا دلالة له على تقديمه على علي عم كما توهم الناصبة ولا يستبعد من نهيهم عليهم السلم
صدور امثال هذه الكلمات الايهامية الجامعة في مقام التقية ومغالطة اهل الخلاف والعصبية
فقد صدر عنهم اكثر من ذلك واظهر منها ما روي انه سال رجل من المخالفين عن الامام الصادق عليه السلم
وقال يا ابن رسول الله ما تقول في ابي بكر وعمر فقال عم هما امامان عادلان قاسطان كانا على الحق وماتا
عليه فعليهما رحمة الله يوم القيامة فلما انصرف الناس قال رجل من خاصته يا ابن رسول الله لقد تعجبت
مما قلت في حق ابي بكر وعمر فقال نعم هما اماما اهل النار كما قال الله سبحانه وجعلناهم ائمة يدعون
الى النار واما القاسطان فقد قال الله تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا واما العادلان
فلعدولهما عن الحق كقوله تعالى والذين كفروا بربهم يعدلون والمراد من الحق الذي كانا مستوليين عليه
هو امير المومنين عم حيث اذيا وغصبا حقه عنه والمراد من موتهما على الحق انهما ماتا على عداوته
من غير ندامة عن ذلك والمراد من رحمة الله رسول الله صم فانه كان رحمة للعالمين وسيكون خصما لهما
ساخطا عليهما منتقما منهما يوم الدين وبما قررناه اندفع ايضا العجب الذي زعم الناصب على تلك
الاحاديث الموضوعة تعصبا وحيفا ظهر ان سواله العصمة عن التعصب وذمه اياه بالترسا الطريق

وبئس الرفيق من قبيل المشهور الشعير بوكل ويذم وأما ما ذكره في وجه اعراض علماء السنة عن رد كلام
المص من الوجهين على كمال كلام المص الذي جمع بين السليقة والكسب في العربية بنسبته الى الركاكة
والرطانة مع اشتمال شرحه على العبارات الملحونة الخالية عن المتانة الملفقة من كلام غيره بالفضيحة
والخيانة وتضمنه للمعاني الذي لا يليق قصدها باهل الفهم والفطانة وكانه قيل في طعن امثاله
على كلام اهل الكمال بيت طعنه بر هر كامل از كفتار ناموزون زند خرچو سر كين بشكند بوخنده بر كردون زند
ثم ما ذكر من انه رد بما رد على وجه التحقيق والانصاف لا من جهة التعصب والاعتساف مردود بما قضية
ذلك لما اتى به من تناول المص العلامة بضروب الشتم والملامة وحينئذ يتوجه عليه مثل ما تمثل به
سابقا في شان المص اعلى الله شانه وصانه عما شانه من سؤال الجمال عن الجمل فانا نقول على طبق ما ذكره نعم
نعم ظاهر على الناصب المجبول على عداوة اهل العصمة والمتعسف على وجه لا يعتريه الندامة والتاسف
انه منزه عن درن التعصب والتعسف مع خوضه في مزابل الشتم وجعل فمه بالوعة الفضلات على الحتم
ثم ما ذكره من ان الفرقة المبتدعة لا يأمنون علماء السنة في رواياتهم ونقولهم كلام صحيح وحق صريح
ولقد اظهر صدق ذلك من كذبه الصريح على كتاب كشف الغمة ووضع الحديث على لسان الائمة و
تبين ان من عبر عنهم بالمبتدعة معذورون في عدم ايمانهم بعلماء السنة واتضح ان الكذب سنة
هذا الرجل وجماعة اصحابه لا من تنزه عن تصور ذلك وارتكابه وسيتضح لك في بحث الاجماع
من مسائل اصول الفقه اختراعه للاية وجرأته على الله تعالى فوق الغاية وهذا ديدن الاشاعرة القاصرة
والحشوية الفاجرة يشتهون المكابرة في جميع المسائل ويتشبثون في ذلك بسائر الوسائل يختلقون
الاكاذيب المموهة ويبتدعون الاعاجيب المشوهة يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ويقولون
منكرا من القول وزورا واما ما ذكره من ان آثار التعصب والغرض في تطويلات عبارة المص ظاهرة
ففيه انه لو سلم وجود تطويل في كلام المص الجليل لا يحتاج اليه من يفهم الكثير من القليل فقد لوحظ في
ذلك سهولة وصوله الى اذان المخالفين القاصرين في معقولهم ومنقولهم وتقريبه الى اذهانهم فروعهم
واصولهم على طبق كلم الناس على قدر عقولهم فانه لو اجمل في الكلام ربما لم يتفطنوا بمراده ونسبوه الى التعمية
والالغاز او ايراد ما لا قرينة عليه من المجاز فيقصر عن ادراك الاذان والاسماع ويقبض عنه الاذهان
والطباع كما قيل بيت صد با ير پت كرده ام اهنك قول خويش تا بو كه اين سخن بمذاق تو در شود وقد اشار
المص قدس سره في آخر البحث السابع الى ما ذكرنا حيث قال ولو جاز ترك ارشاد المقلدين ومنعهم من ارتكاب
الخطاء الذي ارتكبه مشايخهم ان اتضعوا لم تطول الكلام بنقل مثل هذه الطامات الى آخر الكلام واما سؤال

الناصب

الناصب عنه الله تعالى ان يجعل سعيه مشكورا فها انا ابشره تهكما ما جورا انه قد شكر الله تعالى سعيه وجعل في عجز
الزقوم دعيه وامر زبانية الجحيم باذاقته من الحميم وخطابه بذق انك انت العزيز الكريم واما نسبته جرح
المهمل بالاهمال لمهمل واما بالابطال فمنشاءه اهماله واخلاله في تحقيق الحق وقصر غرضه في ترويج
الباطل وقد قال افلاطون الالهي ان من كان غرضه الباطل لم يزل الحق وان كان بين يديه وينكشف
بعون الله تعالى هذه المعنى ويتبين ان ذلك الاسم اسم بلا مسمى قال المصنف رفع الله درجته المسئلة
في الادراك وفيه مباحث الاول لما كان الادراك اعرف الاشياء واظهرها على ما يأتي وبه يعرف
الاشياء وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب البداية به فلهذا اقدمناه اعلم ان
الله تعالى خلق النفس الانسانية في مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وذلك مشاهد في
حال الاطفال ثم ان الله تعالى خلق للنفس آلات بها يحصل الادراك وهي القوة الحساسة فيحس الطفل
في اول ولادته بحس اللمس ما يدركه من الملموسات ويميز بواسطة الادراك البصري على سبيل التدريج بين
ابويه وغيرهما وكذا يتدرج في الطعوم وباقي المحسوسات الى ادراك ما يتعلق بتلك الالات ثم يزداد تفطنه
فيدرك بواسطة احساسه بالامور الجزئية الامور الكلية من المشاركة والمباينة ويعقل الامور الكلية
الضرورية بواسطة ادراك المحسوسات الجزئية ثم اذا استكمل العلوم وتفطن بمواضع الجدال ادرك
بواسطة العلوم الضرورية العلوم الكسبية فقد ظهر من هذا ان العلوم الكسبية فرع على العلوم الضرورية
الكلية فرع على المحسوسات الجزئية فالمحسوسات اذن هي اصول الاعتقادات ولا يصح الفرع الا بعد صحة والعلوم الضرورية الكلية
اصله فالطعن في الاصل طعن في الفرع وجماعة الاشاعرة الذين هم اليوم كل الجمهور من الحنفية والشافعية
والمالكية والحنابلة الا اليسير من فقهاء ما وراء النهر انكروا قضايا محسوسة على ما يأتي بيانه فلزمهم انكار
المعقولات الكلية التي هي فرع المحسوسات ويلزمهم انكار الكسبيات وذلك عين السفسطة انتهى كلامه
قدس سره وقد ذكر الناصب خفضه الله تعالى اعلم ان هذه المباحث التي صدر بها كتابه كلها يرجع الى بحث قال [illegible]
الرؤية التي وقع فيها الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية وغيرهم وذلك في
رؤية الله تعالى التي يجوزه الاشاعرة وينكره المعتزلة كما سيأتي واختصار انشاء الله تعالى يجعل المسئلة الاولى
في الادراك مع ارادة الرؤية التي هي اخص من مطلق الادراك من باب اطلاق العام وارادة الخاص بلا ارادة
المجاز وقيام القرينة وهذا اول الاعلام الدليل على انه اراد بهذا الادراك الذي عنون به المسئلة الرؤية
انه قال لما كان الادراك اعرف الاشياء واظهرها على ما يأتي وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة
غريبة وجب البداءة به وانما ظهر مقالاتهم العجيبة على زعمه في الرؤية لا في مطلق الادراك كما سنعرف

بعد هذا فان الاشاعرة لا بحث لهم مع المعتزلة في مطلق الادراك فيثبت انه اطلق الادراك واراد به
الرؤية وهو غلط اذ لا دلالة للعام على الخاص ثم ان قوله الادراك اعرف الاشياء واظهرها وبه يعرف
الاشياء واظهرها وبه يعرف الاشياء كلام غير محصل المعنى لانه ان اراد ان الرؤية التي اراد من الادراك
هي اعرف الاشياء في كونها محققة ثابتة فلا نسلم الاعرفية فان كثيرا من الاجسام والاعراض معروفة
محققة الوجود مثل الرؤية وان اراد ان الاحساس الذي هو الرؤية اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات
ففيه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقه حالها كذلك فمن اين حصل هذه الاعرفية للرؤية بالجملة هذا
الكلام غير محصل المعنى ثم قوله ان الله تعالى خلق النفس الانسانية في مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم
بالضرورة وقابلة لها بالضرورة وذلك مشاهد في حال الاطفال كلام باطل فعلم منه انه لم يكن يعرف شيئا
من العلوم العقلية فان الاطفال لهم علوم ضرورية كثيرة من المحسوسات البصرية السمعية والذوقية وكل
هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس ولما لم يكن هذا الرجل من اهل العلوم العقلية حسب ان مبدأ الفطرة
الذي يذكره الحكماء ويقولون ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم هو حال الطفولية وذلك يظهر عجزه
اذ في شيء من الحكمة فان الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة بل المراد بمبدأ الفطرة ان تعلق النفس بالبدن فالنفس
في تلك الحال خالية عن جميع العلوم الا العلم بذاته وهذا التحقيق ذكر في مواضع من الكتب الحكمية ولا يناسب بسطه
في هذا المقام والغرض انه لم يكن من اهل المعقولات حتى يظن فيما انه شنع على الاشاعرة من الطرق العقلية ثم
قوله انكروا القضايا المحسوسة على ما ياتي بيانه فلزمهم ادراك المعقولات الكلية لانهم انكروا وجوب
تحقق الرؤية عند شرايطها وعدم امتناع الادراك عند فقد الشرايط وانت ستعلم ان كل ما ذكره ليس انكارا
للقضايا المحسوسة ثم ان انكار القضايا المحسوسة اريد به انهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة
بوقوع الغلط في المحسوسات فلا يعتمد على حكم الحس وهذا هو مذهب جماعة من العقلاء ذكره الاشاعرة
وابطلوه وحكموا بان حكم الحس معتبر في المحسوسات كما اشتهر هذا في كتبهم وسقا لانهم ولو فرضنا ان
هذا مذهبهم فليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه انكار كل المعقولات فان مبادي البرهان
اشياء متعددة من جملتها المحسوسات فمن اين هذه الملازمة فعلم ان ما اراد في هذا المبحث انه يلزم الاشاعرة
من السفسطة لم يلزمهم بل كلامه المشوش على بنيانه عين الغلط والسفسطة انتهى اقول بوجه
من الكلام من الملام اما اولا فلانا لا نسلم رجوع المباحث المذكورة الى بحث الرؤية وانما يكون كذلك لو كان
البحث فيها مقصورا على البحث عن الرؤية وليس كذلك كيف وقد صرح المص في هذا المبحث ببيان احكام
العلم الضروري والكسبي وادراك الحواس الخمسة من الابصار واللمس وغيرهما حيث قال بعد بيان حكم حس

البصر

البصر واللمس وكذا وغيرهما حيث بعد بيان حكم حس البصر واللمس وكذا يتدرج في الطعوم وباقي المحسوسات
الى ادراك ما يتعلق بتلك الآلات انتهى وكذا في المباحث الآتية عمم الالزام في باقي الحواس نعم عمدة
ما وقع البحث فيه وهو مسئلة الرؤية واين هذا من الرجوع واما ثانيا فلان ما اشعر به كلامه من ان
الامامية تابعون في هذه المسئلة ونحوها للمعتزلة فرية بلا مرية فان الامامية ايدهم الله بنصره
مقدمون على الكل في الكل متفردون بالعقايد الحقة المقتبسة عن مشكوة النبوة والولاية فكان
المعتزلة هم المتاخرون المرتكبون موافقة الشيعة في بعض المسائل ولهذا قال الشهرستاني ايضا
في ذيل احوال الطوائف المعتزلة ان من شيوخ المعتزلة من يميل الى الروافض ومنهم من يميل الى الخوارج والجبائي
السنة م وابنه هاشم قد وافقا اهل في الامامة وانها بالاختيار اه واما ثالثا فلانا نقول من اين علم
ان المص قدس سره اطلق العام واراد الخاص بلا ارادة المجاز واي فساد في عدم ارادة ذلك مع ما
تقرر عند ائمة العربية من ان اللفظ اذا استعمل في امر خاص لا من جهة الخصوص بل من جهة ان الموضوع
له في ذلك الخصوص كان حقيقة كاطلاق الانسان على زيد فانه من حيث الخصوصية مجاز ومن
حيث انه موضوع له حقيقة وقد صرح بهذا سيد المحققين قدس سره الشريف في حاشية شرح العضد
وغيره في غيرها واما رابعا فلانا لا نسلم ما ذكره من ان المص جعل العنوان الادراك بمعنى الرؤية
وهو ظاهر مما قدمناه نعم الاختلاف في الابصار والرؤية اعظم من غيرها وهذا لا يستلزم حمل
لفظ الابصار ههنا على الرؤية واما خامسا فلان آخر كلامه مناقض لاوله حيث نفى قيام القرينة
في الادراك على الرؤية ثم قال والدليل على انه اراد بهذا الادراك الذي عنون به المسئلة الرؤية
انه قال لما كان الادراك اعرف الاشياء انتهى واعجب من ذلك انه بالغ في اظهاره قوة القرينة حتى
اهمال م سماه دليلا فطريقته في تاسيس المقال وهدمه وابطاله بلا ليست الا بناء الاطفال يبنوا ويخربوا في
الحال والتحقيق ان الادراك قد يطلق ويراد به الاحساس بالحواس وقد يطلق على الصورة الحاصلة
عند المدرك فيتناول الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وعلى المعنى الاول وقع قول المحقق
تعالى م الطوسي طيب الله مشهده في الهيات التجريد حيث قال في اثبات صفتي السمع والبصر له والنقل دل على اتصافه
بالادراك انتهى بل ربما يدعى تبادره في هذا المعنى كما صرح به بعض الفضلاء في رسالة الحدود حيث نفى وقد
صرح المص ايضا بذلك في كتابه الموسوم بنهج المسترشدين حيث جعله قسما مقابلا للاعتقاد المنقسم
الى العلم والتقليد والجهل المركب واراد به اطلاع الحيوان على الامور الخارجية بواسطة الحواس و
حكم بكونه زايدا على العلم مستندا بانا نجد تفرقة ضرورية بين علمنا بحرارة النار وبين اللمس الذي

هو ادراكها اذ الثاني موجود دون الاول وايضا لو كان الادراك غير زايدة على العلم لزم ان يتصف بالعلم كلما
اتصف به وليس كذلك اذ الحيوانات العجم يتصف به دون العلم واما سادسا فلان ما ذكره من الترديد في بيان
كون كلام المص غير محصل المعنى ترديد مردود فيه لا محصل له لا اتحاد عنوان الشقين اعني قوله الرؤية
التي اراد من الادراك وقوله الاحساس الذي هو الرؤية وهو ظاهر ثم ان ارادة الاعرفية في التحقق
والثبوت كما ذكره الناصب في الشق الاول يقتضي ان يكون الادراك اعرف تحققا وثبوتا لا مجرد كونه محققا
ثابتا حتى يلزم اشتراكه مع كثير من الاجسام والاعراض كما زعمه الناصب وايضا كون كثير من الاجسام والاعراض
محققا ثابتا لا يصلح سندا لمنع اعرفية الادراك بقوله فلا تتم الاعرفية لان كثيرا من الاجسام والاعراض
محققة معروفة لا يقتضي عدم اعرفية الادراك عنها وكذا لا محصل لقوله في الشق الثاني ان اراد ان
الاحساس الذي هو الرؤية اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات ففيه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقه
حالها كذلك آه لظهور انه اذا اعتبر الاعرفية بالنسبة الى باقي الاحساسات وسلم ان الاحساس البصري
اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات تم كلام المص ولا يقدح فيه ان يكون لباقي الاحساسات اعرفية
بالنسبة الى متعلقاتها او غيرها وبالجملة اعرفية الرؤية بالنسبة الى باقي الاحساسات يكاد ان يكون
محسوسا ولهذا تراهم يقدمون في الكتب الكلامية والحكمية القوى المدركة الظاهرة على الباطنة
لظهورها وقوة الابصار على غيرها من الظاهرة لاظهريتها واعرفيتها كما نبه عليه سيد المحققين في شرح
المواقف وغيره في غيره وبما قررناه ظهر انه يمكن الجواب بارادة الشق الثالث وهو ان يراد بالادراك
ما يشمل ساير الحواس الظاهرة فانها اعرف الادراكات الباطنة من ادراك نفس النفس والاتها الباطنة
كما عرفت فظهر ان الشارح الخارج الناصب لقصور فهمه واستعداده وبعده عن اهل التحصيل لم يحصل معنى
كلام القوم ولا معنى كلام المص الجليل واما سابعا فلان قوله وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس
بما لا محصل له اصلا لان المحسوسات معلومات لا علوم ومن قال ان العلم والمعلوم متحدان بالذات اراد
ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة في العقل متحد مع المعلوم الحاصل فيه لا ان العلم بمعنى ادراك الحواس الظاهرة
متحد مع المحسوس الموجود في الخارج فان هذا غلط وسفسطة كما لا يخفى واما ثامنا فما ذكره من ان المصنف
حسب ان مبدا الفطرة هو حال الطفولية مدخول بان ذلك مما لا يفهم من كلام المص الا معاند حريص
في الرد عليه فان ظاهر معنى قوله وذلك مشاهد في حال الاطفال هو ان خلو النفس في مبدا الفطرة
عن مجموع العلم وكونها قابلة لها مشاهد معلوم في حال الطفولية التي هي قريبة من مبدا الفطرة
فان النفس خالية فيها ايض عن جميع العلوم وقابلة لها غاية الامر ان الخلو في مبدا الفطرة اكثر من الخلو في

حال

حال الطفولية فقوله قدس سره وذلك مشاهد في حال الاطفال تنبيه على دعوى خلو النفس الانسانية
في مبدا الفطرة من مشاهدة خلوها في حال الطفولية لا تفسير لمبدا الفطرة بحال الطفولية كما توهمه هنا
الجارح فلا يلزم من كلام المص الحكم بان الطفل لا يعرف شيئا من العلوم العقلية كما توهمه ثانيا على انه لو تم
ما اراده على عبارة المص لكان اظهر ورودا على عبارة حاشية المطالع لسيد المحققين قدس سره الشريف
الذي كان تلميذ تلميذه وممن لا ينكر احد كونه من علماء المعقولات سيما الجارح الذي استمد في جرحه هنا
عن شرحه قدس سره على المواقف فقد قال قدس سره الشريف عند تحقيق قول شارح المطالع ويمكن حمل قراين
الخطبة على مراتبها آه ان خلو النفس في مبدا الفطرة عن العلوم كلها ظاهر وان نوقش فيه بانها لا تغفل
عن ذاتها اصلا وان كانت في ابتداء طفوليتها انتهى فان مقتضى كلمة ان الوصلية ان يكون ابتداء الطفولية
اسبق الاحوال ولا اسبق من مبدا الفطرة فيكون في كلامه ايض اشعار باتحادهما فتامل واما تاسعا فلان
الحكم بخلو النفس في مبدا الفطرة عن العلوم وايراد الاعتراض عليه بمثل ما ذكره الناصب والجواب عنه
مذكور في كتب القوم فلا وجه لذكر الاعتراض من غير ذكر جوابه وذلك لان عمر الكاتبي القزويني من اهل
نحلة الناصب قال في بحر الفوايد في شرح عين القوايد وجه الحاجة الى المنطق ان الانسان في مبداء
الفطرة ليس له شيء من العلوم آه واعترض عليه بان المراد من مبدا الفطرة اما اول حال تعلق فيها
النفس بالبدن او حال الولادة واياما كان فان الانسان في تلك الحالة عالم بخصوصية ذاته وبسائر الوجدانيات
من اللذة والالم والحر والبرد والجوع والشبع فلا يكون عاريا عن جميع العلوم واجيب بان الشعور بخصوصية
الذات ادراك جزئي ولا يسمى علما لكنه اذا طلب بعد العلم بتلك الخصوصية ماهيته فذلك على وجه
كلي فهناك يسمى علما مثل ان يعلم ان نفسه جوهر مجرد قايم مفارق وهذا المجموع امور كلية وكذا
الوجدانيات ليست علوما بل هي من قبيل الادراكات الشبيهة بالاحساسات في كونها جزئية والعلوم
ادراكات كلية فلا يرد الاشكال على ان المص لم يقل ان النفس خالية عن العلوم بل صرح بخلوها عن جميع
العلوم والمراد انها خالية في مبدا الفطرة عن جميع العلوم لا عن كل واحد كما نبه عليه شارح المطالع
رحمه الله بتاكيد العلوم بقوله كلها فلا يتوجه ما اورده الناصب من ان الجنين فضلا عن الطفل له علوم
كثيرة بل لو لم يكن لفظ الجميع موجودا في العبارة لامكن تصحيحها بحمل الالف واللام في العلوم على
الاستغراق واما عاشرا فما ذكره من ان المص لم يكن من اهل المعقولات فلا يروج على من وصل اليه مصنفات
المص في العلوم العقلية كشرحه الموسوم بكشف الخفا في حل مشكلات الشفا وحاشيته على شرح الاشارات
وشرحه على التجريد وغير ذلك مما اعترف بنفاستها العلماء الاعلام واليه ينتهي سلسلة تلميذ سيد

المدققين صدر الملة والدين محمد الشيرازي في العقليات واما ثانيا فلان ما ذكره من ان المص اراد بقوله
انكروا القضايا المحسوسة على ما ياتي انهم انكروا وجوب تحقق الروية عند شرايطها آه غير مسلم وانما اراد انكارهم
وجوب تحقق اثر كل من الحواس عند تحقق شرايطها كما اوضحناه سابقا وسياتي من المص في البحث الرابع ايضا
ما هو صريح في ذلك حيث نسبهم الى تجويز خلاف ما يحكم به حس البصر والسمع واللمس وظاهر ان الاقتصار
على هذه الثلثة من باب الاكتفا بالاهم فظهر صدق قول المص انهم انكروا القضايا المحسوسة مرادا به المحسوسة
بالاعم من البصر والسمع واللمس والذوق والشم مع ان مجرد انكارهم للمحسوس بواحد منها جار في الاعم فانهم
واما عاشرا فلان ما ذكره بقوله ثم ان انكار القضايا المحسوسة اراد به انهم يمنعون الاعتماد على القضايا
المحسوسة آه فيه نظر من وجوه الاول انا لا نم ان المص اراد بالانكار المذكور منع الاعتماد على القضايا
المذكورة حتى يتجه ان هذا مذهب جماعة من العقلا غير الاشاعرة لم يعللوا انكارهم للقضايا المحسوسة فان الاشاعرة ه
بني اصلا ولهذا نسبوا الى المكابرة الثاني ان المذكور في شرح المواقف ان ذلك ينسب الجماعة من العقلاء
وفيه اشارة الى بطلان تلك النسبة فحكم هذا الناصب الخارجي بان هذا مذهب جماعة من العقلاء تمويه صريح
قد ارتكبه لدفع الاستبعاد عما وقع من اصحابه الاشاعرة وتبريهم من هذه المكابرة الثالث ان ما دل عليه كلامه
من ان الاشاعرة ذكروا مذهب تلك الجماعة من العقلاء وابطلوه غير مسلم وانما ابطل ذلك من تاخر من
هولاء الجماعة من عقلاء الحكماء ووافقهم المتاخرون من الاشاعرة في ذلك الابطال وذكروا ذلك
في كتبهم مع عدم تنبههم من بطلان ذلك الى بطلان ما ذهبوا اليه الرابع ان قوله ليس كل من يعتقد بطلان
حكم الحس يلزمه انكار كل المعقولات مدخول بان المص قد استدل على ذلك فمنع المدعى المستدل عليها
من غير تعرض لدليلها مناقشة غير مسموعة قال المصنف رفع الله درجته **البحث الثاني** في شرايط
الادراك اطبق العقلاء باسرهم عدا الاشاعرة على ان الادراك مشروط بامور ثمانية لا يحصل
بدونها الاول سلامة الحاسة الثاني المقابلة او ما في حكمها كما في الاعراض والصور في المرايا فلا
نبصر شيئا لا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل الثالث عدم القرب المفرط فان الجسم لو التصق بالعين
لم يمكن رويته الرابع عدم البعد المفرط لان البعد اذا افرط لم يمكن الروية الخامس عدم الحجاب فان
مع وجود الحجاب بين الرائي والمرئي لا يمكن الروية السادس عدم الشفافية فان الجسم الشفاف
الذي لا لون له كالهواء لا يمكن رويته السابع تعمد الرائي للادراك الثامن وقوع الضوء عليه فان
الجسم الملون لا نشاهده في الظلمة وحكموا بذلك حكما ضروريا لا يرتابون فيه وخالفت الاشاعرة
في ذلك جميع العقلاء من المتكلمين والفلاسفة ولم يجعلوا للادراك شرطا من هذه الشرائط وهو

مكابرة

مكابرة محضة لا يشك فيها عاقل انتهى كلامه قال **الناصب** خفضه الله تعالى اقول اعلم
ان شرط الشي ما يكون وجوده موقوفا عليه ويكون خارجا عنه فمن قال شرط الروية هذه الامور فانما
يريد من هذا ان ايجاد الروية لا يمكن ان يتحقق عقلا الا بتحقق هذه الامور ويستحيل عقلا تحققه
بدون هذه الامور فنقول لا نسلم الاستحالة العقلية لانا وان نرى في الاسباب الطبيعية وجود
الروية عند تحقق هذه الشرايط ونجد انها عند فقدان شي منها لا اثر لا يلزم بمجرد ذلك من فرض
تحقق الروية بدون هذه الشرايط محال وكل ما كان كذلك لا يكون محالا عقليا وان اراد ان في العادة
جرى تحقق المشروط الذي هو الروية عند حصول هذه الشرايط ومحال عادة ان يتحقق الروية
عند حصول هذه الشرايط ومحال عادة ان يتحقق الروية بدون هذه الشرايط مع جوازه عقلا فلا نزاع لنا بدون ه
في هذا بل غرضهم اثبات جواز الروية عقلا عند فقدان الشرايط ومن ثم تراهم يقولون ان الروية
امر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرايط التي اعتبر الفلاسفة
وغرضهم من نفي الشرطية ما ذكرنا لانهم يمنعون جريان العادة على ان تحقق الروية انما يكون
عند تحقق هذه الشرايط ومن تتبع قواعدهم علم انهم يحيلون كل شي الى ارادة الفاعل المختار
وعموم قدرته ولا يعتبرون في الاشيا توقفه على الاسباب الطبيعية كالفلاسفة ومن يحذو
حذوهم من ضلالتهم كالمعتزلة ومن تابعهم فحاصل كلامهم ان الله تعالى قادر على ان يخلق الروية في حي مع
فقدان هذه الشرايط وان كان هذا خرقا للعادة فاين هذا من السفسطة وانكار المحسوسات
والمكابرة التي نسب هذا الرجل اليهم وسياتي باقي التحقيقات انتهى كلام الناصب
فيه نظر من وجوه اما اولا فلان حاصل كلام المصنف قدس سره في هذا المقام دعوى البداهة
ومرجع رد الناصب المطرود وترديده المردود منع البداهة وهو مكابرة لا يشك فيها عاقل كما
قال المص وكثيرا ما يجاب عن مثل هذا المنع بانه مكابرة لا يستحق الجواب او لا يلتفت اليها كما
اجاب به صاحب المواقف عن مناقشة من قدح في حجية الاجماع وغيره عن غيرها والحاصل
انا لا نثبت اشتراط الامور المذكورة في الروية بدليل حتى يتجه ايراد المنع والنقض على مقدماته
بل نقول ان بديهة العقل الصريح يقتضيه كما اجاب بمثله افضل المحققين قدس سره في نقد
المحصل عن شبهة من استشكل حكم الحس ونسبته الى الغلط حيث قالوا اثبتنا صحة الحكم
بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة
العقل من غير رجوع الى دليل فليس لنا ان نجيب عن هذه الاشكال انتهى وقال المص فيما يجي

من مسئلة بقاء الاعراض ان الاستدلال على نقيض الضروري باطل كما في شبه السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت الاستدلالات في مقابلة الضروريات انتهى ولو سلمنا انه يمكن ذلك العموم فذلك لكنه خارج عن محل النزاع اذ النزاع في ادراك الباصرة بالآلة المشهورة والقوة المودعة فيها والحال ان الرؤية لها معنى معروف لا يتصور الا بان يكون المرئي في جهة والرائي لحاسة فلو اطلقوا الرؤية على معنى آخر غير المعنى المشهور كالانكشاف التام والابصار بغير تلك القوة فسلم انه يمكن ذلك لكنا نا عقليا لكن يصير النزاع لفظيا وهو كما ترى واما ثانيا فلان ما نقله عن الاشاعرة من انهم بنوا مسئلة الرؤية ونحوها على ما اسسوه من احالة كل شي الى ارادة الفاعل المختار وعموم قدرته ولا يعتبرون في خلق الاشياء توقفه على الاسباب الطبيعية بل الواجب تعالى مع ارادته كاف فيها حقيقة بحيث لو فرض انتفاء جميع ما يتوهم ان له مدخلا فيها بحسب الظاهر من سائر العلل لم يلزم الاختلال في تلك الآثار والمعلولات حتى انه يجوز ان يتحقق الاحتراق في شي بدون النار فاذا اراد الله تعالى احتراق شي مما يقبله فاقول في ذلك الاساس اختلال والبناء عليه محال وذلك لظهور استلزامه محالا ظاهرا وهو عدم توقف تحقق الكل على تحقق جزئه واللازم باطل اما بيان الاستلزام فلان تحقق الكل وكون الكل موقوفا على الجزء حقيقته ضروري بل اولي وكذا يستلزم عدم توقف تحقق العرض على الجوهر ووجه الاستلزام يعني مما بين وبطلان اللازم مما حكم به بديهة العقل وان قال شرذمة قليلة لا يثانهم بقيام العرض بنفسه على ان نقول لا يظهر حصول معلول لحادث لا يكون قبله حادث يجري العادة مع قولهم بحصول لحادث كذلك وقال الخطيب الكازروني الشافعي في تعليقاته ان القول بان مذهب الاشعري ان لا شي من الاشياء يستلزم شيا آخر وان لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة بعيد جدا فان وجود العرض مستلزم لوجود الجوهر ولا يقول عاقل بان العرض يمكن وجوده بدون الجوهر كوجود حركة بدون المتحرك والحاصل انه قد يكون شيان لا يمكن وجود احدهما بدون الآخر وقال فخر الدين الرازي في المباحث المشرقية الحق عندي ان لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين منها ما امكانه لازم لماهيته فلا جرم صدرت عنه من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت عن الباري تعالى ولا تاثير للوسايط في الايجاد بل في الاعداد انتهى وظاهره يدل على توقف بعض الاشياء على بعض وان كان التاثير مخصوصا بالباري تعالى فتامل واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الامامية يلحسون من فضلات الفلاسفة فليس الا لمجرد اظهار عصبيته على الحكماء والامامية وبعده عن سراير الحكم الالهية وانه نعم ما وفق الناصب واحق بها

لفقه الحكمة ضالة المؤمن واما تعصبه على الحكماء فلظهور ان ارتقاء الى اعلام الفطنة والاهتداء الى اقسام الحكمة يصير الناظر في حقايق الاشياء بصيرا ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا واما على الامامية فلانهم اساطين حكماء الاسلام الذين اخذوا جواهر الحكمة عن معادنها اهل البيت وفازوا برحيق التحقيق من منابعها الكافلة لاحياء الميت فاشتدت في علوم الاسلام عراهم وتاكدت في دقايق الحكمة قواهم وان وافقوا الرعيل الاول من الحكماء في بعض المسائل والاحكام فلا يقتضي خروجهم عن قواعد الاسلام حتى يتوجه عليهم التشاعر والملام وانما التشاعر كل التشاعر على من لم يصل يده الى مائدة الحكمة ولم يظفر على زلال الفطنة وشرب في ظماء الجهل من سوء الحشوية واختار الثوم والبصل على الطيور المشوية ولنعم ما قال الحكيم الكامل ابو علي عيسى بن زرعة في بعض رسائله تعريضا على الاشاعرة ومن يحذو حذوهم من فرق اهل السنة المحرومين عن ذوق الحكمة المنكرين لها الحاكمين بحرمة تعلم المنطق ونحوه من العلوم الحكمية حيث قال علم الحكمة اقوى الدواعي الى متابعة الشرع ومن زعم ان الحكمة تخالف الشريعة فهو معتقد لها قد بنى فيه على مقدمة فاسدة غير كلية تقريرها ان الحكمة مخالفة للشريعة وكل ما هو مخالف للشي مفسد له والكبرى غير كلية فان الحلاوة مخالفة للبياض ولا يفسده والصورة تخالف المادة ولا يفسدها واذا كانت غير كلية فلا ينتج القياس ومن قال ان النظر في المنطق مستخف بالشريعة فان ذلك القايل طاعن في الشريعة لان كلامه في قوة قول من يقول ان الشريعة لا يثبت عند البحث والتحقيق ومنزلته منزلة رجل حامل للدراهم البهرجة التي يهرب بها من النقاد ويانس بمن ليس من اهل المعرفة فمن قال ان الحكمة يفسد الشريعة لا المنطق الذي يميز بين الصدق والكذب انتهى كلامه وايضا فذلك تشنيع بما هو واصحابه اولى به لا فتخار الجلتهم على الامامية والمعتزلة في مسئلة خلق الاعمال وغيرها بموافقتهم للفلاسفة فيها فهو في ذلك حقيق بان ينشد عليه شعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم ومما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان المقالات العجيبة التي تفرد بها شيخ الاشاعرة ليست مما ينتهي الى مقدمات دقيقة قد اطلع بدقة الفكر وممارسة الفنون العقلية والنقلية لانه قد علم وتواتر انه لم يكن من اهل هذا الشان والعلماء المطلعين على قوانين الحد والبرهان بل ذهب الى بعض تلك المقالات بمجرد مخالفة ارباب الاعتزال وحب التفرد في المقال طلبا للرياسة الجهال ولهذا ترى شمس الدين الشهرزوري جعل متابعة فخر الدين الرازي لمذهب الشيخ الاشعري قدحا على ذكائه وشعوره ودليلا على نقصان كماله وقصوره عن مرتبة الحكماء المحققين والرعيل الاول من المدققين فقال وا عجبا لحال هذا الرجل

تعلم المنطق

ذهو الطاعن للشريعة

هو عليهم

انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا الى غايات المراتب ونهايات
المطالب ولم يبلغ رتبة اقلهم ثم رجع وتعصب لمذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف اعطاء حقه
اطول لانه كان خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية لا يعرف ترتيب حدا ولا يقيم برهانا بل هو شيخ
مسكين متحير في مذاهبه الجاهلية التي يختبط فيه خبط عشواء انتهى ولذي كنت اظن اولا ان الحكيم
المذكور بما يتعصب في نقض الشيخ الاشعري بعداوة دينية ونحوها حتى رايت في رسالة عملها السيد
معين الدين الايجي الشافعي الاشعري صاحب التفسير المشهور في مسئلة الكلام ما يؤيد كلام الحكيم
المذكور ويصدقه حيث قال وليت شعري ما للاشعري لم يجعل مطلب الكلام كالاستواء والنزول والعين
واليد والقدم وغير ذلك فانه ذهب الى ان كل من ذلك الايمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال
عنه بدعة فلا اورى لم فر عن حقيقة الكلام الى المجاز البعيد ثم قال واعلم انه رضي الله عنه قد يعزى
الى عقيدة جديدة بمجرد اقتباس قياس لا اساس له مع انه مناف لصرائح القرآن وصحاح الاحاديث مثل
ان فعل الله تعالى غير معلل بغرض ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم تأثر الرب عن شعوره بخلقه وانت
تعلم انه لا شك ذو فطرة ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله متوقف
عليه فاين التأثر صفة فعلية موقوفة على صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة على
صفة مثلها انتهى بل يفهم من شرح جمع الجوامع للفناري الرومي في مبحث القدرة ان اكثر تلك
المسائل التي تفرد بها الاشعري قد اخذها من السنة القصاص والوعاظ حيث قال اما المستحيلات
فلعدم قابليتها للوجود لم يصلح ان يكون محلا لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف
في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر
عليه لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذ الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء
قد يكون لقصورها عنه وقد يكون لعدم قبول التاثير فيه لعدم امكانه لوجوب او امتناع والعجز
هو الاول دون الثاني وذكر الاستاد ابو اسحق الاسفرايني ان اول من اخذ منه ذلك ادريس حيث
جاءه ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه
بقشرة وقال هل الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم
الابرة ونخس بالابرة احد عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله صلعم فقد اشتهر وظهر
ظهورا لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس
انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم ولقدوتهم في مذهبهم قال المصنف رفع الله

درجته البحث الثالث في وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط اجمع العقلاء كافة عدا الاشاعرة
على ذلك للضرورة القاضية به فان عاقلا من العقلاء لا يشك في حصول الرؤية عند اجتماع شرائطها
وخالف الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك وارتكبوا السفسطة وجوزوا ان يكون بين ايدينا بحضرتنا
جبال شاهقة من الارض الى عنان السماء محيطة بنا من جميع الجوانب ملاصقة لنا تملأ الارض شرقا
وغربا بالوان مشرقة مضيئة ظاهرة غاية الظهور ويقع عليها الشمس وقت الظهيرة ولا نشاهدها ولا
نبصرها ولا شيئا منها البتة وكذا يكون بحضرتنا اصوات هائلة يملأ اقطار الارض بحيث يتزعزع منها كل
احد نسمعها اشد ما يكون من الاصوات وحواسنا غير سقيمة ولا حجاب بيننا وبينها ولا بعد البتة بل هي
في غاية القرب منا ولا نسمعها ولا نحسها اصلا وكذا اذا لمس باطن كفه حديدة محمية بالنار حتى تبيض
ولا يحس بحرارتها بل يرمى في تنور اذيب فيه الرصاص او الزيت ولا نشاهد التنور ولا الرصاص المذاب ولا
يدرك حرارته وينفصل اعضاؤه وهو لا يحس بالالام في جسمه ولا شك ان هذا هو عين السفسطة و
الضرورة يقتضي بفساده ومن يشك في هذا فقد انكر اظهر المحسوسات انتهى كلامه قال الناصب
خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان شرائط الرؤية اذا تحققت لم يجب الرؤية ومعنى نفي هذا الوجوب
ان الله تعالى قادر على ان يمنع البصر من الرؤية مع وجود الشرائط وان كانت العادة جارية على تحقق الرؤية
عند تحقق الامور المذكورة ومن انكر هذا واحاله عقلا فقد انكر خوارق العادات ومعجزات الانبياء
فانه مما اتفق على روايته ونقله اصحاب جميع المذاهب من الاشاعرة والمعتزلة والامامية ان النبي صلعم
لما خرج ليلة الهجرة من داره والقريش قد حفوا بالدار يريدون قتله فمر بهم ورمى على وجوههم بالتراب
وكان يقرأ سورة يس وخرج ولم يره احد وكانوا جالسين غير نائمين ولا غافلين فمن لا يسلم ان
عدم حصول الرؤية جائز مع وجود الشرائط بان يمنع الله تعالى البصر بقدرته عن الرؤية فعليه ان ينكر هذا
وامثاله ومن الاشاعرة من يمنع وجوب الرؤية عند استجماع الشرائط بانا نرى الجسم الكبير من البعيد
صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر
انه لا يجب الرؤية عند اجتماع الشرائط والتحقيق ما قدمناه انهم يريدون من عدم الوجوب جواز عدم
الرؤية عقلا وامكان تعلق القدرة فاين انكار المحسوسات واين هو من السفسطة ثم ما ذكر من تجويز
ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة مع ما وصفها من المبالغات والقعقعات الشنيعة والكلمات الهائلة
المرعدة المبرقة التي يميل بها خواطر القلندرية والعوام الى مذهبه الباطل ورأيه الكاسد الفاسد
فهو شيء ليس يقول ولا يذهب لاحد من الاشاعرة بل يورد الخصم عليهم في الاعتراض ويقول اذا اجتمعت

شرايط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية والا جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها
هذا هو الاعتراض واجاب الاشاعرة عنه بان هذا منقوض بجميع العاديات فان الامور العاديات
يجوز نقايضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها
فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد
تجويزها لا يكون سفسطة وحاصل كلام الاشاعرة كما اشرنا اليه سابقا ان الرؤية لا تجب عقلا عند
تحقق الشرايط وتجويز العقل عدم وقوعها عندها مع كونه محالا عادة والخصوم لا يفرقون بين المحال
العقلي والعادي وجملة اعتراضات ناشية من عدم هذا الفرق ثم ما ذكر من الاهواء وتوصيفها بالبا[طلات]
فيها فكلها من قعقعة الشنان بعدما قدمنا لك البيان انتهى ما ذكره لا صلاح سفسطة
الاشاعرة في هذه المسئلة من وقوع خرق العادة في معجزات الانبياء سيما ما اتفقوا عليه من معجزة
نبينا صلى الله عليه وآله ليلة الهجرة بمروره على الكفار من غير ان يراه احد منهم لا يصلح لما قصده من الاصلاح ولن يصلح
العطار ما افسد الدهر وذلك لانه لا يلزم ان يكون خرق العادة في المعجزة المذكورة بعدم الرؤية
مع وجود الشرايط ولم لا يجوز ان يكون باحداث حايل من غشاوة غيم او دخان او غبار دفعة كما اشار اليه
الباري سبحانه في سورة البقرة بقوله ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة وبقوله في
سورة يس وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون ومعنى فاغشيناهم
جعلنا على ابصارهم غشاوة وحيلنا بينهم وبينه كذا في اكثر التفاسير اما ما نكاكابر من بناء الاشاعرة
ذلك على قاعدة جريان العادة وان حاصل كلامهم هو ان الرؤية لا تجب عقلا عند تحقق الشرايط
الى آخره فمع ما سبق من الكلام على هذه القاعدة المشؤومة مردود بان عند تحقق الشرايط يكون العلة
التامة للرؤية متحققة ضرورة فلو امكن معها عدم الرؤية لزم امكان تخلف المعلول عن العلة التامة
فظهر ان منشأ غلط الاشاعرة عدم الفرق بين ما نحن فيه من المحال العقلي والمحال العادي وان
الناصب المقلد جرت عادته باعادة كلامهم فان التخلف العادي فيما نحن فيه من الرؤية واسبابها
وشرايطها انما يتصور بان يعدم القادر المختار جميع اجزاء علتها التامة او بعضها ويوجد بدلها
معلولا آخر كما قيل في انقلاب الحجر ذهبا ونحوه لا ان يوجد ذلك المعلول اعني الرؤية بعينه بدون
علته التامة واما تقويتهم للعلية والمعلولية الحقيقية بين الحوادث فهو سفسطة اخرى بالتشنيع اولى ام
واحرى فافهم قال المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في اشتراط الادراك بالشرايط فقد
الشرايط الاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في ذلك وجوزوا الادراك مع فقد جميع الشرايط فجوزوا ان يرى
الاعمى اذا كان في المشرق ان يشاهد النملة الصغيرة السوداء على صخرة سوداء في طرف المغرب في الليل المظلم
وبينهما حجب جميع الجبال والحيطان ويسمع الاطروش وهو في طرف المشرق اخفى صوت يسمع وهو في طرف
المغرب وكفى من اعتقد ذلك نقصانا ومكابرة للضرورة ودخوله في السفسطة هذا اعتقاده وما اعجب
حالهم يمنعون من مشاهدة اعظم الاجسام قدرا واشدها لونا واشراقا واقربها الينا مع ارتفاع الموانع
وحصول الشرايط من سماع الاصوات الهائلة القريبة ويجوزون مشاهدة الاعمى الاصغر الاجسام واخفاها
في الظلم الشديدة وبينهما غاية البعد وكذا في السماع فهل بلغ احد من السوفسطائية في انكارهم المحسوسات
الى هذه الغاية ووصل الى هذه النهاية مع ان جميع العقلاء حكموا عليهم بالسفسطة حيث جوزوا انقلاب
الاواني التي في دار الانسان حال خروجه اناسا فضلاء مدققين في العلوم حال الغيبة وهؤلاء جوزوا حصول
مثل هذه الاشخاص في الحضور ولا يشاهدون فهم ابلغ في السفسطة من اولئك فلينظر العاقل المنصف
المقلد هل يجوز له ان يقلد مثل هؤلاء القوم ويجعلهم واسطة بينه وبين الله تعالى ويكون معذورا بترجيعه
اليهم وقبوله منهم امرا فان جوز ذلك لنفسه بعد تعقل ذلك وتحصيله فقد خلص المقلد من اثمه وباء هو
بالاثم نعوذ بالله من مزال الاقدام وقال بعض الفضلاء ونعم ما قال كل عاقل جرب الامور علم ان الشك
في ادراك السليم حرارة النار اذا بقي فيها مدة حتى ينفصل اعضاؤه ومحال ان يكون اهل بغداد على كثرتهم
وصحة حواسهم يجوز عليهم جيش ويقتلون ويضرب فيهم البوقات ويرتفع الريح وتشتد الاصوات ولا
يشاهد ذلك احد منهم ولا يسمعه ومحال ان يرفع ناس جميعهم ابصارهم الى السماء ولا يشاهدونها ومحال ان يكون في السماء الف شمس كل واحدة منها الف ضعف من جرم الشمس ولا يشاهدونها ومحال ان
يكون لانسان واحد يشاهده ان عليه راسا واحدا الف راس لا يشاهدونها وكل واحد منها مثل الراس الذي
يشاهدونها ومحال ان يخبر واحد باعلى صوته الف مرة بحضرة الف نفس كل واحد يسمع جميع ما يقول بان زيدا
ما قام ويكون قد اخبر بالنفي ولم يسمع الحاضرون حرف النفي مع تكرره الف مرة وسماع كل واحد منهم جميع
ما قال بل علمنا بهذه الاشياء اقوى بكثير من علمنا بان ما حال خروجنا من منازلنا لم تنقلب الاواني التي فيها
اناسا مدققين في علم المنطق والهندسة وان البحر الذي شاهدناه بالامس هو الذي شاهدناه الآن وانه لم يحدث
حال تغميض العين الف مرة ثم انعدم عند فتحها مع ان الله تعالى قادر على ذلك وهو في نفسه ممكن وان المولود
الرضيع الذي يولد في الحال انما يولد من الابوين ولم يمر عليه الف سنة مع امكانه في نفسه وبالنظر الى قدرة
الله تعالى وقد نسبت السوفسطائية الى الغلط وكذبوا كل التكذيب في هذه القضايا الجائزة فكيف بالقضايا
التي جوزها الاشعرية التي يقتضي زوال الثقة عن المشاهدات ومن اعجب الاشياء جواب بعضهم وافضل
متاخريهم فخر الدين الرازي في هذا الموضع حيث قال يجوز ان يخلق الله تعالى في الحديدة المحماة بالنار برودة

عند خروجها من النار فلهذا لا يحس بالحرارة واللون الذي فيها والضوء يجوز ان يخلق الله تعالى في الجسم البارد
ويغفل عن ان هذا ليس بموضع النزاع لان المتنازع فيه ان الجسم الذي في غاية الحرارة يلمسه الانسان الصحيح
البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان اصحابه يجوزون ذلك فكيف يكون ما ذكره جوابا
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول حاصل جميع ما ذكره في هذا الفصل بعد وضع القعقعة ان الاشاعرة لا
يعتبرون وجود الشرايط وعدمها في تحقق الرؤية وعدم تحققها وبعدم هذا الاعتبار دخلوا في السوفسطائية
ونحن نبين لك حاصل كلام الاشاعرة في الرؤية لتعرف ان هذا الرجل مع فضيلته قد اخذته سبل التعصب
بصيرته فيقول ذهب السوفسطائية الى نفي حقايق الاشياء فهم يقولون ان حقيقة كل شي ليست بالثابتة والنار
ليست بالنار ويجوز ان يكون حقيقة الماء حقيقة النار وحقيقة الماء حقيقة الهواء وليس لشي حقيقة ثابتة
ان يكون النار التي نشاهدها لا يكون نارا بل ماء وهواء وغير ذلك وهذا هو السفسطة ويجر هذا الى
انقطاع الثقة من المحسوسات ويبطل به الحكمة الباعثة من معرفة الاشياء واما حاصل كلام الاشاعرة
في بحث الرؤية وغيرها مما ذكره هذا الرجل فهو ان الاشياء الموجودة عندهم انما يحصل ويوجد بارادة
الفاعل المختار وقدرته التي هي العلة التامة لوجود الاشياء فاذا كانت القدرة هي العلة التامة فلا يكون
وجود شي واجبا عند حصول الاسباب الطبيعية ولا يكون شيا مفقودا يجب الوجوب عند فقدان الاسباب
والشرايط ولكن جرت عادة الله تعالى في الموجودات ان الاشياء تحصل عند وجود شرايطها وتعدم عند
انعدامها فهذه العادة في الطبيعة جرت مجرى الوجوب فالشي الذي له شرايط في الوجود يجب تحققه عند
وجود تلك الشرايط وانتفاءه عند انتفائها بحسب ما جرى من العادة وان كان ذلك الشي بالنسبة الى القدرة
غير واجبة لا في صورة التحقيق لتحقق الشرايط ولا في الانتفاء لانتفائها بل جاز في العقل تحقق الشرايط و
تخلف ذلك الشي وكذا تحقق ذلك الشي مع انتفاء الشرايط اذ لم يلزم منه محال عقلي وذلك بالنسبة الى قدرة المبدا
الذي هو الفاعل المختار مثلا الرؤية التي نحن باحث فيها لها شرايط وجب تحققه عند تحققها وامتنع وقوعها
عند فقدان الشرايط كل ذلك بحسب ما جرى من عادة الله تعالى في خلق بعض الموجودات بايجاده عند وجود الاسباب
الطبيعية دون انتفائها فعدم تحقق الرؤية عند وجود الشرايط او تحققها عند فقدان الشرايط محال عادة لكنه
جائز على خلاف عادة الله وان كان جائزا عقلا اذ جعلنا قدرة الفاعل وارادته علة تامة لوجود الاشياء هذا
حاصل مذهب الاشاعرة فيا معشر الاذكياء اي هذا من السفسطة واذا عرفت هذا سهل عليك جواب كل ما
اورده هذا الرجل في هذه المباحث من الاستبعادات والتشنيعات واما جواب الامام الرازي فهو واقع باراء
الاستبعاد فانهم يستبعدون ان الحديدة المحماة الخارجة من التنور يجوز عقلا ان لا يحرق شيا فذكر الامام

حقيقة النار ليست

وجه

وجه الجواز عقلا ان يخلق الله تعالى عقيب الخروج من التنور برودة في تلك الحديدة فيكون جوابه صحيحا والله اعلم بالصواب
واما قوله ان المتنازع فيه ان الجسم الذي في غاية الحرارة يلمسه الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة
حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان اصحابه يجوزون ذلك فنقول فيه قد عرفت آنفا ما ذكرنا من معنى هذا التجويز وانه
لا ينافي الاستحالة عادة فهم لا يقولون ان هذا ليس بمحال عادة ولكن لا يلزم منه محال عقلي كاجتماع الوجود والعدم
فيجوز ان يتعلق به القدرة الشاملة الالهية ويمنع الحرارة من التاثير ومن انكر هذا فلينكر كون النار بردا وسلاما
على ابرهيم انتهى كلامه   حاصل ما ذكره في حل هذا الفصل يرجع الى التشكيك في البديهي او جعل
النزاع لفظيا كما حققناه سابقا ولنفصل الكلام في تزييف ما تضمنه من المقدمات لئلا يظن ان ما تركنا كان
بالاجمال للعجز عن اصلاح المقال فنقول اولا لا نسلم ان جميع السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقايق الاشياء
فان افضل السوفسطائية وهم اللاادرية على ما في المواقف قايلون بالتوقف في بطلان الحسيات لا
نفي حقايق الموجودات وهم الذين نسبوا اليهم جواز انقلاب الاواني في الدار اناسا فضلاء وشبهوا بهم
الاشاعرة بمقالتهم فما ذكره في بيان الفرق من ان السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقايق الاشياء ليس
على اطلاقه مع ان ذلك النفي منسوب الى طايفة اخرى منهم يسمون بالعنادية ولا يلزم من عدم مناسبة قول
الاشاعرة لقول الفرقة الثانية عدم مناسبته ومشابهته للسفسطة مطلقا ثم لا يخفى ان ما ذكره في تقرير كلام
السوفسطائية من تجويزهم ان يكون حقيقة النار ماء لان هذا التجويز فرع القول بثبوت الحقيقة والمفروض انهم
ينفون حقايق الاشياء تامل وايضا ذكر في شرح المواقف انه ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون
ما نسب الى جماعة سموهم بالسوفسطائية بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه انتهى فلم لا يحمل كلام المصنف
العلامة في قوله وهل بلغ احد من السوفسطائية الى هذا المعنى حتى لا يقع في الغلط وثانيا ان ما ذكره
في بيان حاصل كلام الاشاعرة من تجويز الامور المخالفة لبديهة العقل والحس اعادة لما ذكره في شرحه
المباحث السابقة وقد ذكرنا ما فيه ثمة فتذكر وثالثا ان ما ذكره في تاويل جواب الرازي غير منطبق على وقع
الاستبعاد الذي قرره هذا الشريف لان الاستبعاد انما وقع في تجويز عدم الاحساس من الجسم الحار حال حرارته
لا مطلقا كما يدل عليه تصويره للصورة التي استبعدها الخصم وبما قررناه سابقا من عدم جدوى المعنى الذي ذكره
لتجويزهم ما وقع فيه الاستبعاد اندفع ما ذكره هٰهنا بقوله فقد عرفت آنفا ما ذكرنا من معنى هذا التجويز الى آخره ورابعا
ان ما ذكره من ان من انكر هذا فلينكر كون النار بردا وسلاما على ابرهيم مدفوع بما ذكره في حاشية شرح
ان لا يلزم من انكار هذا انكار الاية لجواز ان يكون واقعة ابرهيم على طريقة ان الله تعالى سلب الحرارة من النار
وما ذكره ثمة في جواب من ان الظاهر من لفظ على في قوله تعالى بردا وسلاما على ابرهيم ان النار مع اتصافها بالحرارة

لم يوثر في ابرهيم ع لانه صار بارداً والاكان الانسب الاكتفاء بالبرد فقط مردود باجماع المفسرين على خلاف ما حكم بانسبية وكيف يكون كذلك مع ظهور ان الاكتفاء بالبرد فقط مردود باجماع المفسرين على خلاف قوله برداً يوهم كون البرد المتعدي بعلى للمضرة وما قال من ان هذا يعرفه الذوق الصحيح ان اراد به مذاق نفسه فلا يصير حجة على احد فان مذاق الصفراوي المبتلى بمرارة عداوة اهل البيت عليهم السلم وشيعتهم ربما يجد الامر على خلاف ما هو عليه كما يجد الصفراوي العلى مراً وان اراد به ذوق غيره فعلى تقدير صحته لانم انهم يجدون معنى الاية على حسب ما وجده كما اوضحناه وهذا لم يكن مما يخفى على من برادني سكر لكن ديدن المحجوج المبهوت دفع الواضح وانكار المستقيم بدعوى للذوق والفهم المستقيم شعر وكم من عايب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم قال المصنف رفع الله درجته البحث الخامس في ان الوجود علة تامة في الرؤية خالف الاشاعرة كافة العقلاء ههنا وحكموا بنقيض المعلوم بالضرورة فقالوا ان الوجود علة في كون الشي مرئياً فجوزوا رؤية كل شي موجود سواء كان في حيز او لا وسواء كان مقابلاً او لا فجوزوا ادراك الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة والقدرة والشهوة وغير النفسانية مما لا يناله البصر كالروائح والطعوم والاصوات والحرارة والبرودة وغيرها من الكيفيات الملموسة ولا شك في ان هذا مكابرة للضروريات فان كل عاقل يحكم بان الطعم انما يدرك بالذوق لا بالبصر والروائح انما يدرك بالشم لا بالابصار والحرارة وغيرها من الكيفيات الملموسة انما يدرك باللمس لا بالبصر والصوت انما يدرك بالسمع لا بالبصر ولهذا فان فاقد البصر يدرك هذه الاعراض ولو كانت مدركة بالبصر لاختل الادراك باختلاله وبالجملة فالعلم بهذا الحكم لا يقبل التشكيك وان من شك فيه فهو سوفسطائي ومن اعجب الاشياء تجويزهم عدم رؤية الجبل الشاهق في الهواء مع عدم الساتر بيننا وثبوت رؤية هذه الاعراض التي لا تشاهد ولا تدرك بالبصر وهل هذا الا من تغفل قائله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان الشيخ ابا الحسن الاشعري استدل بالوجود على اثبات جواز رؤية الله تعم وتقرير الدليل كما ذكر في المواقف وشرحها انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجوهر ايضاً لانا نرى الطول والعرض في الجسم وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلاً ان قام بجزء واحد فذلك الجزء يكون اكثر حجماً من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال الوجود وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم

كان

لكان ذلك ترجيحاً بلا مرجح وهذه العلة لابد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود والحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما لكن الحدوث عدمي لا يصلح للعلية فاذن العلة المشتركة الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعم فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب ثم ان هذا الدليل يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم كما ذكره هذا الرجل والشيخ الاشعري يلتزم هذا ويقول لا يلزم من صحة الرؤية لشي تحقق الرؤية له وانا لا نرى هذه الاشياء التي ذكرناها لجري العادة من الله بذلك اي بعدم رؤيتها فان الله تعم جرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق الله فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها والخصوم يشددون عليه الانكار ويقولون هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ليس هذا الانكار الا استبعاداً ناشياً عما هو معتاد في الرؤية والحقائق والاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا يوخذ من العادات بل مما يحكم به العقول الخالصة من الهواء وشوائب التقليدات ثم من الواجب في هذا المقام ان يذكر حقيقة الرؤية حتى يبعد الاستبعاد عن الطبايع السليمة فنقول اذا نظرنا الى الشمس ورايناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علماً جلياً وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة وهذه الحالة المغايرة الزايدة ليست هي تاثر الحاسة فقط كما حقق في موضعه فهي حالة يخلقها الله تعم في العبد شبيهة في البصيرة في ادراك المعقولات وكما ان البصيرة في الانسان تدرك الاشياء ومحلها القلب كذلك البصر يدرك الاشياء ومحلها الحدقة في الانسان ويجوز عقلاً ان يكون تلك الحالة تدرك الاشياء من غير شرط ومحل وان كان يستحيل ان يدرك الاشياء بالمقابلة وباقي الشروط عادة فالتجويز عقلي والاستحالة عادية كما ذكرنا مراراً فاين الاستبعاد اذا تامله المنصف وال هذا يرجع الكلام واحد قررناه انتهى اقول لا يخفى ان الدليل الذي نسبه الى شيخه الاشعري قد بلغ من الاختلال والفساد الى غاية لا يليق ان يسمى بالشبهة وفيه سوى ما ذكره من النقض مفاسد اخرى مذكورة في كتب الاصحاب وغيرهم حتى ان فخر الدين الرازي اورده عليه في كتاب الاربعين عدة من الاسولة واعترف بالعجز عن الجواب عنها ويجي كلام بعينه عن قريب ان شاء الله تعم واقبح من ذلك التزامه لازم النقض المذكور الذي لا يلتزمه الا الاشعري الذي هو بمعزل عن الشعور وانما اشبه حال مدافعته مع الخصم الذي اوقعه في مضيق الالزام بحال رجلين تصارعا وكان احدهما اقوى في القدرة من الآخر فطرحه ويدوس صدره حتى ينقطع نفسه ثم لما سئل بالفارسية عن ذلك العاجز الذي لم يكن يعترف من غاية الجهل والعصبية بعجزه حكم بوده ماجراي تو با فلان قال في الجواب ولكن بر سينه من ميزد ومن نفس ميزدم فليضحك قليلاً وليبك

كثيرا واما ما ذكره في دفع الاستبعاد فقد مر فيه الكلام مكررا ثم ما ذكره من التحقيق المشهور لا يقتضي ان الرؤية
ليست الا الابصار حتى يدفع استبعاد ما جوزه الاشاعرة من عدم رؤية المرئي مع شرايطها بل هو انما ذكر لتحقيق
محل النزاع وانه لا نزاع لنا في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي
في العين او اتصال الشعاع في الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا راينا الشمس آه وهو مذكور في
شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد فلا فايدة في ذكر ذلك الا تكثير السواد وتضييع المداد كما لا يخفى
على من امعن النظر واجاد قال المصنف رفع الله درجته المبحث السادس في ان الادراك ليس بمعنى
الاشاعرة خالفت العقلاء في ذلك وذهبوا مذهبا غريبا عجيبا الزمهم بواسطته انكار الضروريات فان العقلاء
باسرهم قالوا ان صفة الادراك يصدر عن كون الواحد منا حيا لا آفة به والاشاعرة قالوا ان الادراك انما
يحصل لمعنى حصل في المدرك يحصل الادراك وان فقدت جميع الشرايط وجوزوا بسبب ذلك ادراك
المعدومات لان من شان الادراك ان يتعلق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه
كما يحصل حال وجوده فان الواحد منا يدرك جميع الموجودات بادراك يجري مجرى العلم في عموم التعلق و حينئذ
يلزم تعلق الادراك بالمعدوم وبان الشيء سيوجد وبان الشيء قد كان موجودا وبان يدرك ذلك بجميع الحواس من
الذوق والشم واللمس والسمع لانه لا فرق بين رؤية الطعوم والروايح وبين رؤية المعدوم وكما ان العلم باستحالة رؤية
المعدوم ضروري كذا العلم باستحالة رؤية الطعوم وايضا يلزم ان يكون الواحد منا رائيا مع الساتر العظيم البقة
ولا يرى الفيل العظيم ولا الجبل الشاهق مع عدم الساتر على تقدير ان يكون المعنى قد وجد في الاول وانتفى في
الثاني وكان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وعندهم ان كل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية المعنى
انما يكون بمعنى آخر واي عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرايحة والحرارة والبرودة والصوت
بالعين وجواز لمس العلم والقدرة والطعوم والروايح والصوت باليد وذوقها باللسان وشمها بالانف و
سماعها بالاذن وهل هذا الا مجرد سفسطة وانكار المحسوسات ولم يبالغ السوفسطائية في مقالاتهم هذه المبالغة
انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول الظاهر انه استعمل الادراك واراد به الرؤية وحاصل كلامه ان
الاشاعرة يقولون ان الرؤية معنى يحصل في المدرك ولا يتوقف حصوله على شرط من الشرايط وهذا ما
قد مر ذكره غير مرة وبينا ما هو مرادهم من هذا الكلام ثم ان قوله وجوزوا بسبب ذلك ادراك المعدومات
لان من شان الادراك ان يتعلق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل
حال وجوده استدلال باطل على مدعى مخترع له فان كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها
بالمعدوم بل المدعى انه يتعلق بكل موجود كما ذكره في الفصل السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب

الاشاعرة ولا يلزم من اقوالهم في الرؤية ثم ما ذكره من ان العلم باستحالة رؤية الطعوم والروايح ضروري
مثل العلم باستحالة رؤية المعدوم فقد ذكرنا انه ان اراد بهذه الاستحالة العقلية فممنوع وان اراد العادية
فمسلم والاستبعاد لا يقدح في الحقايق الثابتة بالبرهان ثم ما ذكر من انه على تقدير كون ذلك المعنى موجودا
كان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وكل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية المعنى انما يكون بمعنى
آخر فالجواب ان العقل يجوز رؤية كل موجود وان استحال عادة فالرؤية اذا كانت موجودة يصح ان يرى بنفسها
لا برؤية اخرى فانقطع التسلسل كما ذكرنا في الوجود على تقدير كونه موجودا فلا استحالة فيه ولا تصادم للضرورة
ثم ما ذكره من باقي التشنيعات والاستبعادات قد مر جوابه غير مرة ونزيد جوابه في هذه المرة بهذين البيتين شعر
وذي سفه يواجهني بجهل • واكره ان اكون له مجيبا • يزيد سفاهة وازيد حلما • كعودة زاده الاحراق طيبا • انتهى كلامه
اقول لا يخفى ان كلام المصنف قدس سره صريح في هذا المبحث ايضا في استعمال الادراك في الاعم واصرح من الكل في التعميم
للكل قوله في آخر هذا المبحث واي عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرايحة والحرارة والبرودة
والصوت بالعين وجواز لمس العلم والقدرة والطعوم والرايحة آه واما ما قد مر من البيان فقد اتينا عليه سابقا
بما يجري مجرى العيان واما ما ذكره من ان كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل المدعى
انه يتعلق بكل موجود كما ذكره في الفصل السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الاشاعرة ولا يلزم من اقوالهم
فاقول وهنه ظاهر لان ما ذكره المص في الفصل السابق هو ان الاشاعرة قالوا ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا
وقد ذكر الشارح الجديد للتجريد بتصريح امام الحرمين لدفع بعض مفاسد الدليل المشهور الماخوذ فيه كون الوجود
علة للرؤية كما نقله الشارح سابقا بان المراد بالعلة هاهنا ما يصح متعلقا للرؤية المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون
ويلزم من ذلك رؤية المعدوم لانهم جعلوا الوجود بشهادة امامهم متعلقا للرؤية وهو امر اعتباري عندنا
غير موجود في الخارج كما صرح في محله ان قلت يمكن ان يكون المراد بالوجود الموجود كما يشعر به كلام الشارح على
المساعدة المشهورة قلنا لا يفيد لانه لا يخلو اما ان يراد من الموجود مفهوم الموجود الكلي فالكلام فيه كالكلام في الوجود
واما ان يراد به ما صدقات الموجود فهو ليس امرا واحدا مشتركا بين الجوهر والعرض كما اخذ في الدليل المذكور ثم ما ذكره
من الترديد في دفع استبعاد رؤية الطعوم والروايح مردود بما قدمنا ايض فتذكر ثم ما اجاب به عن لزوم التسلسل
في الرؤية من ان الرؤية اذا كانت موجودة يصح ان يرى بنفسها تخصيص بارد من هذا الرجل المارد في
القاعدة الكلية التي زعم اصحابه عقليتها في الرؤية وافسد منه ما ذكره من ان القوم دفعوا التسلسل في الوجود
على تقدير كونه موجودا بمثل ما ذكره في دفع التسلسل في الرؤية فانه فرية بلا مرية فان القوم ذكروا ان الوجود
ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود آخر موجود في الخارج ايض وتسلسلت الموجودات الخارجية ولو

يقولوا ان الشيء يقطع بكون الوجود موجودا بنفسه لا بوجود آخر واما ما انشده في دفع استبعادات المصنف قدس سره
من البيتين فهو معارض بعدة ابيات انشاها ابو العلاء المعري في شان امثاله من القاصرين المجاهرين
في طعن الكملة الماهرين وهي هذه شعر اذا وصف الطائي بالبخل مادر ٭ وعيّر قسا بالفهاهة باقل ٭
وقال السهى للشمس انت خفية ٭ وقال الدجى للصبح لونك حائل ٭ فيا موت زر ان الحيوة ذميمة ٭ ويا نفس جدّي
ان دهرك هازل قال المصنف رفع الله درجته المبحث السابع في انه يستحيل ان يرى خالفت الاشاعرة
كافة العقلاء في هذه المسئلة حيث حكموا بان الله تعالى مرئي للبشر اما الفلاسفة والمعتزلة والامامية
فانكارهم رؤيته ظاهر ولا شك فيه واما المشبهة والمجسمة فلانهم انما جوزوا رؤيته تعالى لانه عندهم جسم
وهو مقابل للرائي فلهذا قالوا بامكان رؤيته ولو كان تعالى مجردا عندهم لحكموا بامتناع رؤيته فلهذا
خالفت الاشاعرة باقي العقلاء وخالفوا الضرورة ايضا فان الضرورة قاضية بان ما ليس بجسم ولا حال
في الجسم ولا في جهة ولا مكان ولا حيز ولا يكون مقابلا ولا في المقابل فانه لا يمكن رؤيته ومن كابر في
ذلك فقد انكر الحكم الضروري وكان في ارتكاب هذه المقالة سوفسطائيا وخالفوا ايضا آيات الكتاب
العزيز الدالة على امتناع رؤيته تعالى فانه قال لا تدركه الابصار تمدح بذلك لانه مدح بين مدحين فيكون مدحا
لقبح ادخال ما لا يتعلق بالمدح بين المدحين فانه لا يحسن ان يقال فلان عالم فاضل يأكل الخبز زاهد
ورع واذا تمدح بنفي الابصار لكان ثبوته له نقصا والنقص عليه تعالى محال وقال تعالى في حق موسى عليه السلام لن
تراني ولن للنفي المؤبد واذا امتنعت الرؤية في حق موسى عليه السلام ففي حق غيره اولى وقال الله تعالى فقد سألوا موسى
اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ولو جازت رؤيته لم يستحقوا الذم
ولم يوصفوا بالظلم واذا كانت الضرورة قاضية بحكم ودل محكم القرآن ايضا عليه فقد توافق العقل
والنقل على هذا الحكم والاشاعرة قالوا بخلافه وانكروا ما دلت الضرورة عليه وما قاد القرآن اليه
ومن خالف الضرورة والقرآن كيف لا يخالف العلم النظري والاخبار وكيف يجوز تقليده والاعتماد
عليه والمصير الى قوله وجعله اماما يقتدون به وهل يكون اعمى قلبا ممن يعتقد ذلك واي ضرورة
تقود الانسان الى هؤلاء الذين لم يصدر عنهم شيء من الكرامات ولا ظهر عنهم ملازمة التقوى تقليدهم
والانقياد الى ما دلت الضرورة عليه وقطعت به الآيات القرآنية بل اعتمدوا مخالفة نص الكتاب وارتكاب
ضد ما دلت الضرورة عليه ولو جاز ترك ارشاد المقلدين ومنعهم من ارتكاب الخطاء الذي ارتكبه
مشايخهم ان انصفوا لم نطول الكلام بنقل مثل هذه الطامات بل اوجب الله تعالى علينا اهداء العامة
بقوله تعالى ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن

ضل

ضل فانما يضل عليها انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول ذكر في هذا المبحث خلاف الناس في رؤية
الله تعالى وما اختص به الاشاعرة من اثباتها مخالفة للباقين وذكر انهم خالفوا الضرورة لانه لا يمكن
رؤية ما ليس بجسم فقد علمت ان الرؤية بالمعنى الذي ذكرناه ليست مختصة بالاجسام ولا يشترط بشرط
لكن جرى في العادة اختصاصها بالجسم المقابل وقد علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا في جهة ويستحيل
عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة ونحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر
كما ورد في الاحاديث الصحيحة وان يحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية فمن
عبر الرؤية بما ذكرناه وجوز حصولها في حقه تعالى على الوجه المذكور فاين هو من المكابرة ومخالفة الضرورة
ثم ان ما استدل به على عدم جواز الرؤية من قوله تعالى لا تدركه الابصار فان الادراك في لغة العرب هو
الاحاطة الا ترى في قوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون فلا شك انهم يريدون الاحاطة واما الادراك
بالمعنى المرادف للعلم فهو من اصطلاحات الحكماء لا ان في كلام العرب يكون الادراك بمعنى العلم والاحساس
ولا شك ان الاحاطة به تعالى نقص فيكون نفيه مدحا والرؤية التي نثبتها ليست احاطة ثم الاستدلال بجواب
موسى وهو قوله تعالى لن تراني لما سال الرؤية ولن للنفي المؤبد فاستحالت الرؤية في حق موسى ففي حق غيره
من باب الاولى فقد اجاب عنه الاشاعرة بمنع كونه للنفي المؤبد بل هو للنفي المؤكد وعندي انه للنفي المؤبد
وهذا ظاهر على من يعرف كلام العرب ولكن التابيد المستفاد فيه بحسب مدة الحيوة مثلا اذا قال احد
لغيره لن اكلمك فلا شك انه يقصد التابيد في زمان حيوته لا التابيد الحقيقي الذي يشمل زمان الآخرة
وهذا معلوم في العرف فالمراد بلن تراني نفي الرؤية في مدة الدنيا وهذا لا ينافي رؤية موسى عليه السلام في الآخرة
وكذا في قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا فان المراد منه تابيد نفي التمني مدة الحيوة للعلم بان اليهود في الآخرة
يتمنون الموت للتخلص من عذاب الآخرة ثم ما ذكره من استعظام الله تعالى سؤال الرؤية من اليهود في القرآن والذم
لهم بذلك السؤال ولو جاز ذلك لما استحقوا الذم بالسؤال فالجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم
الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا نسبهم الى الظلم ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك كما منعهم
حين طلبوا امرا ممتنعا وهو ان الها فلما علمت ان العقل لا يابى في صحة رؤيته تعالى والنصوص لا يدل
على نفيه فقد تحقق ان ما ادعاه هذا الرجل من دلالة الضرورة والنص وتوافقهما على نفي الرؤية
موضوع آخر دعوى كاذبة خاطئة ولو لا ان الكتاب غير موضع لبسط الدلايل على المدعيات العقلية الاشعرية بل
هو موضوع للرد على ما ذكره من القدح والطعن عليهم لذكرنا من الدلايل العقلية على صحة الرؤية بل وقوعها
ما يتحير فيه الباب العقلاء لرزانتها ومكان رصانتها ولكن لا شغل لنا في هذا الكتاب الا كسر طامات ذلك

الرجال ومزخرفاته وبالله التوفيق ثم اعلم انه قد سنح لي بعد التامل في مسئلة الرؤية ان المنازعة فيها قريبة
بالمنازعات اللفظية وهذا شي ما اظن سبقني فيه احد من علماء السلف وذلك ان المعتزلة ومن تابعهم
من الامامية من نفاة الرؤية يذكرون في معنى الحديث المشهور وهو قوله عم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة
البدر ان المراد الانكشاف التام العلمي اللدني لم يحصل في هذه النشاة الدنيوية ويحصل هذا الانكشاف في
في النشاة الثانية والاشاعرة المثبتون للرؤية ذكروا ان المراد بالرؤية حالة يخلقها الله تعالى في الحي لا بشرط
بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرايط ثم ذكر الشيخ الاشعري في ادراكات الحواس الخمس الظاهرة انها علم
بمتعلقاتها فابصار الذي هو عبارة عن الادراك بالباصرة يكون علما بالمبصرات وليست الرؤية الا
الادراكات المباصرة فعلى هذا يكون الرؤية علما خاصا وانكشافا تاما غايته انه حاصل من هذه الحاسة
المخصوصة فظهر اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى التي دلت عليه الاحاديث هي العلم التام والانكشاف
الكامل وبقي النزاع في محل حصولها فكما يجوز ان يكون محل حصول هذا الانكشاف قلبا فليجوز ان يكون
محله عضوا اخر هو البصر لم يقع النزاع بالكلية والله تعالى اعلم انتهى كلامه اقول كل ما ذكره توهمات باطلة و
تخيلات موهومة عاطلة لا يعود للطايل ولا يرجع الى الحاصل اما اولا فلما قد علمت من حال ما اخترعه هنا
على ما اسبقه بقوله فقد علمت وقد علمت اذ قد سبق منا ما حاصله ان احدنا لا يرى الا بالحاسة والراي
الا ما كان مقابلا كالجسم او حالا في المقابل كاللون او في حكم المقابل كالوجه في المراة والله تعالى ليس كذلك
وقد ذكرنا ان الضرورة قاضية بذلك ولهذا يبادر الى تكذيب من اخبر انه راى شيئا ليس كذلك كما نكذب من
اخبر بانه راى جسما غير متحرك ولا ساكن ونجد الضرورة التي يحكم بها عقول الحكماء واهل العدل من المعتزلة
والامامية ومن تابعهم غير مستنكر من هذا الشارح الناصب واصحابه لان لهم مدخلا عظيما في المكابرة
وصناعة التمويه كما لا يخفى على العاقل النبيه واما ثانيا فلان ما استدل به من حديث انكشاف القمر
على عبده انكشاف القمر ليلة البدر مدفوع بعدم صحة سنده فان رواية قيس بن حازم وقد اختل عقله
في اخر عمره ولذا لا يقبل قوله ما لم يعلم تاريخه ولو سلم صحته فمن الجائز ان يكون المراد من الرؤية فيه العلم
التام كما في قوله تعالى الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل اولم ير الانسان انا خلقناه ويكون معناه انكم ستعلمون
ربكم علما يقينيا ضروريا كما تعلمون القمر علما كذلك والتشبيه المذكور عليه بقوله كما ترون القمر لا يقتضي
مساواة طرفيه من كل وجه كما لا يخفى ويؤيد ارادة ما ذكرنا ما روي في المشهور عن مولانا امير المؤمنين عم وقد
سئل عنه هل ترى ربك فقال لا اعبد ربا لم اره قيل كيف تراه قال لا تدركه العيون بمشاهدة العيان
لكن تدركه القلوب بحقايق الايمان لا يقال لو كان معنى الرؤية في الحديث ذلك لتعدى الى مفعولين لانا

الذي ۱۲

نقول

نقول العلم قد يكون يقينيا وحينئذ لا يتعدى الى المفعول ولو سلم فلا يجوز له مفعول ثان وقد حذف لدلالة
سوق الكلام عليه كما في قوله تعالى ولا يحسبن الذين يبخلون بما اتيهم الله من فضله هو خيرا لهم على قراءة من قرا
بالياء واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة فلعله اخذ ذلك من كلام الشارح
الجديد للتجريد عند ذكر جواب الاشاعرة عن استدلال اهل التنزيه بالاية المذكورة فانهم على ما ذكره اجابوا
بانا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي وحقيقته النيل والوصول ماخوذا من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رايت القمر وما
ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رايته انتهى وفساده ظاهر لان تخصيص معنى
الرؤية بذلك مما لا يوجد في كتب اللغة المعروفة فيكون القول به على سبيل التشهي والعناد ولان
كون حقيقة الادراك النيل والوصول كما اعترفوا به لا يدل على ان الادراك بالبصر هو الرؤية على وجه
الاحاطة بجوانب المرئي ولان اخذ ذلك من ادركت فلانا اذا لحقته غير ظاهر ولانا لا نسلم صحة قوله
رايت القمر وما ادركه بصري فلا يثبت ما هو بصدده على انه معارض بانهم يقولون ادركت البحر
ولا يرونها رؤيتها من جميع جوانبها واما رابعا فلان ما ذكره من ان نفي الاحاطة مدح لانه غير مسلم لان
السماء وغيرها من الاجسام العظيمة يشاركه في انه لا يحيط بها الابصار تامل وقال الرازي من انه انما
يحصل التمدح بنفي الرؤية اذا كانت الرؤية جايزة عليه وكان تعالى قادرا على منع الابصار عن ذلك
مدفوع بجريان ذلك في المدح بنفي الرؤية اذا كانت الرؤية جايزة عليه وكان تعالى قادرا على منع الابصار
عن ذلك مدفوع بجريان ذلك في المدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد وجوابه جوابا واما قياسه
لذلك على المدح بنفي الظلم والعبث فغير صحيح لان المدح هنا راجع الى الفعل وما كان كذلك فلا يتم المدح فيه
الا مع القدرة عليه ولهذا لا يصح المدح بنفي الجمع بين الضدين ونحو ذلك بخلاف ما كان راجعا الى
الذات فانه غير مقدور واما خامسا فلانه اراد بنفي كون الادراك في لغة العرب بمعنى العلم والاحساس
عدم كونهما داخلين تحت مفهوم الادراك فوجه المنع عليه ظاهر وان اراد عدم تفسيرهم اياه بذلك وان
كان ذلك التفسير صادقا عليهما فلا يفيد فان ارباب اللغة يضعون بعض الالفاظ لمفهومات كلية
صادقة على افرادها من غير تعقلهم لتفاصيل الافراد عند الوضع بل يكفي عندهم في كون تلك الافراد افرادا
لبعض المفهومات كونها بحيث يصح ان يحكم عليها بذلك وهذا حاصل فيما نحن فيه وارتكاب التجوز في جو
العلم الى المعلوم والاحساس الى المحسوس والرؤية الى المرئي مطلقا شرك واما سادسا فلان ما ذكره من
جواب الاشاعرة عن استدلال اهل العدل بقوله تعالى لن تراني من ان كلمة لن للنفي المؤكد دون المؤبد مردود بان الحمل

يرجع ون ۱۲

إن ۱۲

فتوجيه ۱۲

على التاكيد مجاز بدليل سبق الذهن عند اطلاق هذه اللفظة الى التابيد وايضا الاية دالة على نفي رؤيته
في المستقبل مطلقا فلابد لجوازها او وقوعها في وقت من المستقبل من مخصص ولا مخصص مما توهم
تخصيصه بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة مدفوع بان النظر بمعنى الرؤية فقط بدليل
انه يثبت عند انتفائها فيقال نظرت الى الهلال فلم اره ويثبت الرؤية عند انتفاء النظر فيقال في الله تعالى
راى ولا يقال ناظر ويعقب الرؤية النظر فيقال نظرت فرايت ويجعل وصلة للرؤية فيقال انظر الى
ترى ويجعل غاية في الرؤية فيقال ما زلت انظر حتى رايت وما قيل من ان النظر اذا قارن بالى افاد الرؤية
منقوض بقوله تعالى وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون الى غير ذلك من الايات والاشعار المنقولة في هذا
المقام من كتب اصحابنا الاعلام في علم الكلام على ان نفي الادراك في الاية على الاطلاق ينصرف الى العموم الاوقات
في المستقبل فيودي الى تابيد النفي بلا لن النافية عند من ينكر التابيد فيها ثم ان تابيد لن ثابت بالنقل
فالمنع في مقابله كما ترى نعم اذا دل الدليل على ارادة خلاف الاصل كما في قوله تعالى لن ابرح الارض حتى ياذن
لي ابي وجب العدول والحمل على النفي المؤكد في ذلك الموضع لنوع من المبالغة فاندفع استدلال بعض
شارحي الكافية على نفي كون لن للتابيد بالاية المذكورة واما سابعا فلان ما ذكره من عند نفسه من انه
بانه لو سلم العرف يفهم من كلمة لن التابيد في مدة الحيوة فانما يلزم فهم ذلك اذا كان كل من المتكلم
الكلمة والمخاطب له قايلا للفناء ولا نسلم انه يفهم ذلك اذا كان المتكلم بها حيا ابديا باقيا سرمدا كما
فيما نحن فيه فتدبر واما ثامنا فلان ما ذكره من ان المراد من قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا تابيد نفي التمني
في مدة الحيوة للعلم بان اليهود في الاخرة يتمنون الموت للتخلص من عذاب الاخرة ففيه ما لا يخفى على كل
العقلاء من ان احدا لا يتمنى الموت عن صميم القلب وخلوص العقيدة خصوصا في الاخرة التي يعلم كل
احد ان الحيوة فيها ابدية نعم يتمنون التخلص عن العذاب بان يرحمهم الله تعالى ويخلصهم عن العقوبة بلطفه
ويعطيهم الحيوة ابدا كما يرعاه المؤمنين اما انهم يتمنون عن صميم القلب فلا كما يشهد به وجدان
غير المعاند وقد قيل به في تفسير قوله تعالى ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا وفي موضع من الكشاف تصريح به
ولو سلم فنقول نظم الاية ظاهر في التابيد ولما تحقق انهم يتمنون في الاخرة علم بهذه القرينة ان المراد التابيد
بالنسبة الى اوقات الدنيا فمنع كون لن للتابيد مطلقا والتنظير بهذه الاية محل نظر واما تاسعا فلان ما
ذكره في جواب احتجاج العدلية باستعظام الله تعالى امر الرؤية فيما مر فساده ظاهر اما اولا فلان كل منصف لا ينكر ان
العقاب والعتاب في كلا الايتين لطلبهم الرؤية واشناعها كما يظهر من التامل في قوله تعالى فقد سالوا موسى
اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ومن ينكر ذلك فهو ظالم فانها لو كانت

مكنة لما عنيهم الله تعالى بايقاع الصاعقة عليهم حين طلبها اذ نعلم بالضرورة ان الله تعالى لا يرضى بتعذيب
جماعة علقوا ايمانا على امر ممكن وطلبوه واعترفوا بان يومنوا بعد وقوعه كما يدل عليه قوله تعالى لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة بل كان يخبرهم بعدم امكانها على وجه ملايم كما قيل في قوله تعالى واما السائل فلا تنهر
وقال النبي العربي صلعم اغنوهم عن مسئلتهم ولو بصغر تمرة فعلى هذا ظهر ان حمل ذلك على تعنتهم وعنادهم تعنت
وعنادا اذ لا يعقل تعذيب جماعة علقوا ايمانهم على امر ممكن ولو في الاخرة وطلبوا الهداية عن نبيهم لكونهم متعنتين
باعتبار شي اخر ولعلهم فهموا التعنت من اقتراح دليل زايد يدل على صدق المدعي بعد ثبوته كما ذكره الفاضل
البيضاوي في تفسيره وفيه ان اقتراح دليل سيما اذا كان الدليل الاول نقليا والزايد دليلا عقليا يتوافق
النقل والعقل ويحصل الاطمينان التام لا يدل على التعنت ولا يوجب العقاب والعتاب كيف وقد اتى شيخ الانبياء
ابرهيم عم بمثل ذلك حيث اقترح اراءة احياء الموتى لاطمينان قلبه كما اخبر عنه في القران مع علمه بذلك من الوحي
وغيره من الادلة حتى انه لما خاطبه تعالى او لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي اي بتعاضد الادلة ولما ما
قيل من ان قولهم لن نؤمن لك يدل على الحاجهم وانه بعد ما ادعى موسى عليهم الرؤية لجوا وقالوا لن نؤمن لك
اذ لا يقال ابتداء لن يقوم بل يقال لا يقوم فاذا خولف يقال لتاكيد الرد لن يقوم انتهى فاقول
سقيم بظاهره لان وقوع الرد عليهم من موسى عم قبل ذلك من قبيل الرجم بالغيب ولم يذكره احد من المفسرين
في شان نزول هذه الاية وما ذكره من دلالة كلمة لن على ذلك لانه لو يذكر في ابتداء الكلام فهو معلا
كادت امثالها على اهل اللسان وكم لها نظير في فصيح الكلام بل الوجه في ايراد كلمة لن ههنا هو انهم
لما سالوا موسى اولا ان يكلمهم الله تعالى واجاب الله تعالى سوالهم فتشرفوا بلذة استماع كلامه ازداد طمعهم
وجرهم الى طلب ما هو اكبر والذ كما ورد في المشهور ان من كرم المولى سوء ادب غلمانه فلغاية الاهتمام
في تحصيل ذلك المطلوب زادوا في الابرام وادرجوا كلمة لن في الكلام واما ثانيا فلان قوله ولو كان لاجل
الامتناع لمنعهم موسى عم عن ذلك اه يدل على ان موسى لم يمنعهم عنه وليس كذلك بل منعهم عنه كما يدل
عليه ما روي في شان النزول وسياق قوله تعالى اذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم
الصاعقة وانتم تنظرون مع قوله اتهلكنا بما فعل السفهاء منا كما يجده العارف بخواص الكلام ومقتضيات
الحال والمقام واما عاشرا فلان ما اتى به من اظهار القدرة على اقامة الدلايل الزينة الرضية العقلية
على صحة الرؤية ففيه ازراء بجلالة قدر شيخ الاشعري وساير مشايخ حيث لم يقدروا مع كثرتهم في
مدة ثمانمائة سنة على اقامة دليل عقلي اقناعي على ذلك سوى الدليل المشهور الذي قد صار من توارد
سهام الاعتراض عليه كبيت الزنبور بل في ذلك اهانة عظيمة للامام فخر الدين الرازي لما سنذكر من انه

هرب عن هذا المضمار وارتكب عار الفرار فظهر ان ما ذكره من الصلف زيادة تمويه على طنبور طامات
شيخه الاشعري لاكثر المأ سماه طامات تامن كلام غيره واما الحادي عشر فلان ما سنح له بعد التامل في مسئلة
الرؤية من جعل النزاع لفظيا وظن انه لم يسبقه احد من علماء السلف ففيه انه من بعض الظن لان امامه
فخر الدين الرازي وشيخه الفاضل التفتازاني قد سبقاه في ذلك لكنه رجوع صريح وهرب فضيح من غير غلبة
باصلاح قبلحته ويدفع لوث لوم الفرار عن ساحته فان جعل النزاع المشهور الممتد بين الجمهور على قرار الدهور
لفظيا بامثال التكلفات التي ارتكبوها كما ترى مع ان بعده عن التوفيق في التوفيق المذكور ظاهر لظهور
انما فرع على ما انتجه بقوله فعلى هذا يكون الرؤية علما خاصا وانكشافا تاما غير متفرع على ما نقله
عن الامامية في معنى الحديث المشهور كيف وقد نقلنا سابقا عن المص في كتاب نهج المسترشدين انهم جعلوا
الاحساس باقسامه مقابلا للعلم والاعتقاد وبهذا ظهرت كذب ما ذكره بعيد ذلك من اتفاق الفريقين
على ان رؤيته تعالى بمعنى العلم التام والانكشاف الكامل واتضح ان تكلفه من التوفيق بين الفريقين صلح
من غير تراضي الخصمين فالاولى به ان يتركه في مخلات حماقاته او يخص نفعه باعقابه واهل بيته الاتروما اشبه
تكلفه هذا بما يحكى انه قد سمع بعض الاكابر والبقالين ان العنبر خثاء البقر البحري فتشاوروا في ذلك و
اسرّوا النجوى مع الرئيس فاجمعوا عن آخرهم على ان لنا ثيرانا فنصنع حوضا عظيما وندخل تلك الثيران فيه
ليحصل لنا من العنبر قدر كثير فنطيب به ونهديه الى الاصحاب والاحباب ونبيع ما فضل من ذلك في مصر
في حوايجنا واستغنى بذلك عما نحن فيه من الاعمال الشاقة والحركات العنيفة ونخلص بذلك الشغل
عن الاخراجات والمطالبات الديوانية فجروا على هذا الراي وصنعوا حوضا عظيما واجروا فيه الماء
وادخلوا ثيرانهم فيه وقت الربيع فلما راثت الثيران اخذوا من خثاها واستطابوه لان خثاء البقر في
ذلك الوقت رايحته غير منكرة فلما كثر ذلك عندهم وفضل عن حاجاتهم حملوا بعضا منه الى العطار
قالوا هذا عنبر ذكي الرايحة لا يوجد مثله في خزائن السلاطين فاحفظوه لانفسكم ولاحبابكم وما فضل
منكم فادخروه لاعقابكم فانه علق نفيس لا يعرف قدره الا بصير كامل خبير عاقل مثلكم والتي لكم الا
ثم لا يذهب عليك ان الذي الجاء فخر الدين الرازي ومن تاخر عنه الى ان جعلوا النزاع لفظيا هو العجز
عن اتمام الدليل العقلي على امكان الرؤية حتى ان الرازي فضح نفسه في كتاب الاربعين فقال بعد ذكر
دليل الاشاعرة وذكر الاسولة والايرادات الكثيرة عليه اعلم ان الدليل العقلي المعول عليه في
هذه المسئلة هذا الاسولة عليه واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها اذا عرفت هذا فنقول مذهبنا في
هذه المسئلة ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو انا لا نثبت صحة رؤيته تعالى بالدلائل العقلية

بل نتمسك في المسئلة بظواهر القرآن والاحاديث فان اراد الخصم تاويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه
عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية اعترضنا على دلايلهم وبينا ضعفها ومنعناهم عن تاويل الظواهر انتهى كلامه
وقال في شرح المواقف بعد ترويج الدليل العقلي للاشاعرة بما امكنه فالاولى ما قيل من ان التعويل في هذه
المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر
النقلية هذا كلا ونحن نقول ليس لهذا الرجل المتسمي بالامام ولا للسيد المحقق الشريف الهمام مع علو شانهما
وشهرة مكانهما بين الانام ايثار هذا الطريق واثبات صحة رؤيته تعالى وامكانها بالظواهر اذ لا يمكن التمسك
بالظواهر النقلية الا بعد اثبات الامكان الذاتي للرؤية بالبرهان العقلي والا وجب التاويل كما في ساير آيات التجسيم
وقد اعترف بذلك شارح المقاصد حيث قال ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا
لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى اثبات الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم
يكتفوا بما يقال ان الاصل في الشيء سيما ما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يرد عنه الضرورة او البرهان لان
هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج انتهى كلامه وقد صرح بمثله تلميذه
الخيالي في بحث المعاد من حاشية شرح العقايد وقال الغزالي في رسالته المشهورة الكافلة لبيان معنى النفخ
هين والتسوية في قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي ان امر الظواهر فان تاويلها ممكن والبرهان
القاطع لا يدل بالظاهر بل يسلط على تاويل الظاهر كما في ظواهر التشبيهية في حق الله تعالى انتهى هذا والحق
ان الحق سبحانه وتعالى لا يرى فانه المنظر الاعلى اذ لا يخفى على احد ان نور الشمس يكاد ان يذهب بالابصار فكيف يقدر
الانسان على مشاهدة نور الانوار الذي نسبة نور الشمس اليه كنسبة نور الذرة اليها بل اقل منه واشير
بان الهواء لا يرى وكذا السماء للطافتهما والظاهر ان الله تعالى الطف الاشياء ولذلك يقول جل جلاله في مقام
التمدح لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير فظهر ان كونه مرئيا نقص بالنسبة اليه تعالى
كيف لا وقد عرفت مما مر ان الرؤية بالبصر لو كان في الحاضر والغائب مشروطا بامور ثمانية ومن الشروط المقابلة
او ما في حكمها والجهة وهذان الامران من اللوازم المساوية لاخص الممكنات اي السفليات الحسية الكثيفة
لانك علمت ان اللطافة المفرطة مانعة عنها وكذا النور المفرط وهو الله سبحانه مستور بحجب الانوار ومحجوب برداء
الجلال والجمال فكيف يدركه عيون خفافيش الجهال تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقال جل جلاله
فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المسلمين والظاهر
ان تسبيحه في هذا المقام تنزيه عن مشابهة الاعراض والاجسام وتوبته لسؤال الرؤية ولهذا قالوا انما اخذتهم
الصاعقة لذنوبهم بسؤال الرؤية وقد يخطر بالبال انه لولا كرامة نبينا صلعم في انه تعالى رفع عن امته المسخ وخسف

العقوبات الفجيعة لنزلت ايضا عليهم صاعقة من السماء وانما اطنبنا في هذا المقام لكونه مزلة لاقدام الخصام
وبالله التوفيق في نيل الملك واصابة المرام قال المصنف رفع الله درجته المسئلة الثانية في النظر وفيه
مباحث الاول ان النظر الصحيح يستلزم العلم الضرورة قاضية بان كل من عرف ان الواحد نصف الاثنين وان
الاثنين نصف الاربعة فانه يعلم ان الواحد نصف نصف الاربعة وهذا الحكم لا يمكن الشك فيه ولا يجوز
تخلفه عن المقدمتين السابقتين وانه لا يحصل من غير تينك المقدمتين ان العالم حادث ولا ان النفس جوهر وان الحاصل
اولا اولى من حصول هذين وخالفت الاشاعرة كافة العقلاء في ذلك فلم يوجبوا حصول العلم عند حصول المقدمتين
وجعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا يمكن ان يحصل ولا فرق بين حصول العلم بان الواحد نصف
نصف الاربعة عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة وبين حصول العلم بان العالم
محدث او ان النفس جوهر او ان الانسان حيوان او ان العدل حسن عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين
والاثنين نصف الاربعة واي عاقل يرضى لنفسه اعتقاد ان من علم ان الواحد نصف الاثنين والاثنان
نصف الاربعة يحصل له علم ان العالم محدث وان من علم ان العالم متغير وان كل متغير محدث يحصل له العلم بان
الواحد نصف نصف الاربعة وان زايدا يأكل ولا يحصل له العلم بان العالم محدث وهل هذا الا عين السفسطة
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان حصول العلم الذي هو النتيجة
عقيب النظر الصحيح بالعادة وانما ذهب اليه ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء اي
بلا واسطة وعلى انه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ولا علاقة بوجه بين الحوادث
المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء فليس
للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري بل الكل واقعة بقدرته واختياره تعالى فله ان يوجد المماسة
بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في ساير الافعال واذا تكرر صدور الفعل
منه وكان دائما او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذ لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق العادة او نادر
ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب
منه ولا عليه وهو دائم او اكثري فيكون عاديا هذا مذهب الاشاعرة في هذه المسئلة وقد بينا فيما سبق
ان المراد من العادة ماذا فالخصم اما ان يقول ان استلزام النظر الصحيح للعلم واجب وتخلفه عنه محال عقلا فهذا
باطل لامكان عدم الفطن للنتيجة مع حصول جميع الشرايط عقلا فلا يكون التخلف محالا عقلا وان اراد
الوجوب عادة بمعنى استحالة التخلف عادة وان جاز عقلا فهذا عين مذهب الاشاعرة كما بينا واما قوله
ان الاشاعرة جعلوا لحصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا فافتراء محض لان من قال لا باستلزامها

على حسب ما ذكرناه من مراده لم يكن قائلا بكونه اتفاقيا كما صوره هو في الامثلة على شاكلة طامات ترهاته وكانه
لم يفرق بين اللزوم العادي وكون الشيء اتفاقيا او يفرق ولكن يتعامى ليتيسر له التشنيع والشغب انتهى واقول
فيه نظر ظاهر اما اولا فلان ما فرعه على كونه تعالى قادرا مختارا من عدم وجوب صدور شيء عليه مردود بانه
لا يلزم من كون الشيء قادرا مختارا ان لا يجب عليه شيء كما قالوا ان الوجوب بالاختيار عين الاختيار
فانهم قالوا انه يجب صدور الاشياء عن الله تعالى على مقتضى علمه ويمتنع عدم صدورها مع انه لا ينافي الاختيار
واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الخصم اما ان يقول كذا واما ان يريد كذا مدفوع بان الخصم لا يقول ولا يريد
شيئا من ذلك بل يدعي البداهة هنالك مع تجشم الاشعري تلفيق الفترديد وتشكيك مثل ذلك ويقول
ان بديهة العقل حاكمة بان تخلف النتيجة عن النظر الصحيح المستجمع للشرايط محال عقلا والمنكر مكابر لا
يستحق الجواب وقد سبق ما يوضح هذا في اوايل الكتاب واما ثالثا فلان ما ذكره من ان نسبة الاشاعرة الى جعلهم
حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا افتراء محض غلط محض وما ذكره في بيان ذلك تلبيس بحت فان القضية
الاتفاقية في مقابلة اللزومية التي حكم فيها بلزوم احد الطرفين للآخر لعلاقة بينهما من العلاقات المقررة
في محله واللزوم العادي ليس من العلاقات المعتبرة في القضية اللزومية المقتضية لعدم التخلف عقلا بل قد
اعترف هذا الناصب ههنا في بيان مذهب شيخه بانه لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة
فيكون مصاحبة امرين عادة مستندا في الحقيقة الى محض الاتفاق كما اشار اليه المص قدس سره بل اطلاق اللزوم على ذلك
مجاز من قبيل اطلاقه على اللزوم العرفي الذي اعتبره اهل العربية في الدلالة الالتزامية ومن القضايا الاتفاقية
انه هذا الناصب حاول ببيان الفرق دفع التشنيع عن اصحابه فانعكست القضية بل زيد نعيقه في طنبور
البلية زادهم الله مرضا وجعلهم بسهام البلايا غرضا بحق النبي الامين وعترته المعصومين قال المصنف
رفع الله درجته البحث الثاني في ان النظر واجب بالعقل الحق ان مدرك وجوب النظر عقلي لا سمعي وان
كان السمع قد دل عليه ايضا لقوله تعالى قل انظروا وقالت الاشاعرة قولا يلزم منه انقطاع حجج الانبياء و
ظهور المعاندين عليهم وهم معذورون في تكذيبهم مع ان الله تعالى قال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد
الرسل وقالوا انه واجب بالسمع لا بالعقل وليس يجب بالعقل شيء البتة فيلزمهم افحام الانبياء وانقطاع جهم
حجتهم لان النبي صلى الله عليه وآله اذا جاء الى المكلف وامره بتصديقه واتباعه ذلك عليه الا بعد العلم بصدقه
اذ بمجرد الدعوى لا يثبت صدقه ولا بمجرد ظهور المعجز على يده ما لم ينضم اليه مقدمات ومنها ان كل
من صدقه الله تعالى فهو صادق لكن العلم بصدقه حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية لم يكن ضروريا
بل نظريا فللمكلف ان يقول لا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر لا افعله الا اذا وجب علي وعرفت وجوبه

ولا اعرف وجوبه الا بقولك وقولك ليس بحجة قبل العلم بصدقك فينقطع حجة النبي ولا يبقى لجوابه مخلص
بل ينتفي فايدة بعثة الرسل لا يحصل الانقياد الى اقوالهم ويكون المخالف لهم معذوراً وهذا هو ميل الى الالحاد
والكفر نعوذ بالله منه فلينظر المصنف من نفسه هل يجوز اتباع من يؤدي مذهبه الى الكفر وانما قلنا
بوجوب النظر لانه دافع للخوف ودفع الخوف واجب بالضرورة انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى
اعلم ان النظر في معرفة الله تعالى واجب بالاجماع والاختلاف في طريق ثبوته فعند الاشاعرة طريق ثبوته السمع
لقوله تعالى انظروا ولان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب
ومدرك هذا الوجوب هو السمع لما تحقق بعد هذا واما المعتزلة ومن تبعهم من الامامية فهم ايضا يقولون
بوجوب النظر لكن يجعلون مدركه العقل لا السمع ويعترضون على الاشاعرة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم
افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة كما ذكره من الدليل والجواب من وجهين الاول
النقض وهو ان ما ذكرتم من افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي
هو مذهبكم فما جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فوجوبه ليس ضروريا بل نظريا فيه
والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان
ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف حينئذ لا انظر اصلا ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر فيتوقف
كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر لا يقال انه يمكن ان يكون وجوب النظر فطري القياس
فيضع النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بذلك يعني بوجوب النظر
ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه لانا نقول كونه فطري القياس مع
توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل
آخر فللمكلف ان لا يستمع اليه والى كلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر والاستماع اذ لم
يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام والجواب الثاني
الحل وان يقال للنبي له ان يقول اذا قال المكلف لا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر لا افعله الا اذا
اوجب علي وعرفت وجوبه ان الوجوب عليك محقق بالشرع في نفس الامر ولكن لا يلزم ان تعرف ذلك
الوجوب فان قال الوجوب موقوف على علمي به قلنا لا يتوقف اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فلو
توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور فليس الوجوب في نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب فان
قال ما لم اعرف الوجوب لم انظر قلنا ماذا تريد من الوجوب الذي ما لم تعرفه لم تنظر قلنا ماذا تريد من الوجوب
الذي ما لم تعرفه لم تنظر فان قال اريد بالوجوب ما يكون ترك الواجب به اثما وفعله ثوابا قلنا فقد ثبت

الشرع

الشرع حيث قلت بالثواب والا فبطل قولك وجوبه لا اعرف الا بقولك فاندفع الافحام وان قال اردت بالوجوب
ما يكون ترك الواجب به قبيحا لا يستحسنه العقلاء ويترتب عليه المفسدة فيرجع الى استحسان العقل قلنا فانت تعرف
هذا الوجوب اذا رجعت لعقلك وتأملت فيه بعقلك فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر في معرفة المنعم بعد
النعم قبيح وفيه مفسدة فبطل قولك لم انظر ما لم اعرف الوجوب فاندفع الافحام لا يقال هذا الوجه الثاني هو عين القول
بالحسن والقبح العقليين وليس هذا مذهب الاشاعرة بل هذا ادخال لمذهب المعتزلة ومن تابعهم قلنا ليس هذا من
الحسن والقبح الذين وقع فيهما التنازع اصلا لان الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح والثواب والذم والعقاب
هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وعند المعتزلة عقلي واما الحسن والقبح بمعنى ملايمة الغرض ومنافرته
وترتب المصلحة والمفسدة عليهما فهما عقليان بالاتفاق وهذا من ذلك الباب وسيتحقق تحقيق هذا
البحث في فصل الحسن والقبح ان شاء الله تعالى ثم اعلم انا سلكنا في دفع لزوم الافحام عن الانبياء مسلكا لم يسلكه
قبلنا احد من السلف واكثر ما اطلعنا عليه من كلامهم لم يفد دفع الافحام كما هو ظاهر على من راجع كلامهم والله
اعلم اذا عرفت هذا علمت ان الافحام مندفع على تقدير القول بالوجوب الشرعي في هذا البحث فاين الانجرار الى
الكفر والالحاد ثم من غرائب طامات هذا الرجل انه اورد شبهة على كلام الاشاعرة وهي مندفعة بادنى تامل ثم
رتب عليه التكفير والتفسيق وهذا غاية الجهل والتعصب وهو رجل يريد ترويج طاماته ليعتقده القلندرية
والاوباش ورعاع الجهلة من الرفضة والمبتدعة انتهى كلامه **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما
ذكره في دفع الايراد عن النقض مردود بان للعدلي ان يقول نحن نعلم بالبديهة ان النظر يزيل الخوف مع قطع
النظر عن تلك المقدمات ودفع الخوف واجب فينتقل الذهن بهما الى وجوب النظر ويحصل العلم من غير
تعب ومشقة وملاحظة مقدمات خارجة عنهما فانا نعلم انه اذا جاء رجل موصوف بالصفات الكاملة
فقال انا نبي الله وعندي خوارق شاهدة على دعواي فمن له عقل وفهم يحصل له خوف واجب بالضرورة
كما ذكره المصنف وايضا ما ذكره من انه على تقدير صحة كونه فطري القياس للمكلف ان لا يستمع اليه غير مسموع لان له ان
لا يستمع اليه اذا كان وجوبه عقليا فان الزام العقل له حينئذ لا يقتضي الاستماع عن النبي بل عن العقل وليس له ان لا
يستمع من العقل لوجود مقدمات عقلية فطرية مثبتة له انه يجب عليه قطعا والحاصل انه اذا كان شرعيا
فكل الواجبات بعد ثبوت الشرع فللمكلف ان يقول للنبي ثبت العرش ثم انقش واذا كان عقليا فالكل
بعد العقل وهو ثابت له فهو ينقش النقوش قطعا عليه وما له محيص عنه وعن حكمه ولا محيص قبل ثبوت الشرع
عن الشرع واحكامه فلا يكون الالزام مشتركا على انه يمكن ان يقال في دفع النقض عن اهل العدل بناء على
اصلهم وهو وجوب اللطف على الله تعالى انه يجب عليه تعالى اراءتهم المعجزة فلا يلزم الافحام وايضا يمكن نفيه

الدليل على وجه لا يتوجه اليه النقض بان يقال لو كان الحسن والقبح عقليين امكن ان يتحقق الالزام في بعض
من الاوقات بالنسبة الى من حصل تلك المقدمات وعرف بها عقلا ان النظر في المعجزة واجب سواء كانت
تلك المقدمات ظاهرة او خفية او بالنسبة الى من لقي النبي صلى الله عليه وسلم اليه تلك المقدمات الموصلة الى وجوب النظر
وبواسطة تلك المقدمات حصلت له العلم بوجوب النظر واما لو كانا شرعيين فلا يمكن ان يتحقق الالزام
لانه لا وسيلة حينئذ الى معرفة وجوب النظر الاقول النبي واخباره الموقوف قبوله على معرفة صدقه الموقوف
على معرفة وجوب النظر الموقوفة على قوله والحاصل انهما لو كانا شرعيين لزم عدم صحة الزام النبي للمكلف بالنظر
في بعض من الاوقات وكفى به محذورا واما ثانيا فلان ما ذكره في مقام الحل من كفاية تحقق الوجوب في الشرع
في نفس الامر ان اراد بنفس الامر فيه مقتضى الضرورة او البرهان ونحوه مما فسروه به فهو راجع الى الحسن
القبح العقليين وان اريد به ما في العقل الفعال ونحوه من المعاني فيتوجه عليه ان نفس الامر بهذا المعنى
مما لا يطلع عليه الا المعصومين فثبوت الوجوب في نفس الامر لا يدفع الافحام وانما يدفع باثبات الوجوب
على المكلفين والحاصل انه لا نزاع لاحد في ان تحقق الوجوب بحسب نفس الامر بهذا المعنى لا يتوقف على العلم
بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب الامتثال لقول النبي حين امر المكلف بالنظر في المعجزة انما يثبت اذا
ثبت حجية قوله وهي لا يثبت عقلا على ذلك التقدير فيكون بالسمع فما لم يثبت السمع لا يثبت ذلك الوجوب
والسمع انما يثبت بالنظر فله ان لا ينظر ولم يأثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه كما اذا وجب عليه حكم
ولم يظهر عندنا وجوبه فلم نأت به لم نأثم فيلزم الافحام بخلاف ما اذا اثبتنا الوجوب العقلي فانه اذا قال انظر
ليظهر لك صدق مقالتي ليس له تركه لوجوبه عقلا لثبوت الحسن العقلي الحاكم بحسن التكليف ومن المكلف بما لا
يستقل العقل للاهتداء الى دركه فيجب الرجوع في مثله الى المؤيد من عند الله تعالى واما ثالثا فلان ما لخصه في هذا
المقام من افادات المضحكة الباطلة مردود من وجوه اما اولا فلانه لا يلزم من قول المكلف لم يرد بالوجوب الذي
الزمتك اثباته على ما يكون ترك الواجب اثما وفعله ثوابا اثباته للشرع وادعائه انه اذ يكفي في الزامه للنبي
سماعه لتلك العبارات من اهل الشرع قديما او حديثا من غير اذعان لحقايقها واما ثانيا فلان قوله فان
كل عاقل يعرف ان ترك النظر في معرفة خالقه مع بث النعم قبيح وفيه مفسدة الخ مدخول بان مجرد العلم بنحو
من القبح لا يوجب اقدام المكلف الى الفعل الحسن او امتناعه عن الفعل القبيح بل الداعي له الى ذلك انما يكون كون
الفعل حسنا او قبيحا عقلا بالمعنى المتنازع فيه اي كونه مستحقا للثواب او العقاب او جديرا بالذم من الله تعالى المطلع
عليه فان المعاني الاخر التي لا نزاع في عقليتها لا يؤدي مفهومها الى خوف المكلف عن مؤاخذته في العاجل او الاجل
حتى يوجب له الاقدام الى الفعل والاحجام عنه فان كثيرا ممن يعتقد الخير والشر وترتب الثواب والعقاب من

عقليتها الخ

الله تعالى على الفعل ولا يستحيل فعل القبيح وترك الحسن ربما يخل بالواجب لتورطه في الشهوات فكيف
بالمكلف الذي نشأ في ايام الجاهلية ولم يعتقد بعد شيئا من ذلك لظهور ان مجرد تعقله لكون الفعل
متضمنا لصفة كمال او نقص او مشتملا على مصلحة او مفسدة من غير توقع خوف عاجلا او اجلا لا يوجب له
ذلك نعم لو كان المراد من المصلحة والمفسدة الثواب والعقاب دون ما يعتبر من ذلك في مجاري العادات
لحصل الخوف لكن اذا فسر المصلحة والمفسدة بذلك يرجع الى المعنى المتنازع فيه كما لا يخفى واما ثالثا
فلان قوله قلنا هذا ليس من الحسن والقبح الذين وقع فيهما النزاع مدفوع بما اشرنا اليه من ان ادراك
حسن شيء وقبحه بذلك المعنى لا يوجب كونه حسنا او قبيحا عند الله مستحقا للثواب والعقاب منه فلا يوجب للمكلف
شيئا من الفعل او الترك وانما الموجب له علمه بانه حسن او قبيح عند الله ومستلزم لنيل الثواب والعقاب كما حققنا
وقررنا فظهر ان ما سلكه في دفع لزوم الافحام انما هو مسلك الشيطان وحقيق بان يضحك منه الصبيان والنسوان
الجزار اصحابه الى الكفر والالحاد متوجه والتعبير عن كلام المص بالطامات غير متجه وانما الطامات ما ذكره هو
من المقدمات السخيفة والكلمات التي هي اوهن من استحسان ابو حنيفة فموه بها العذب الفرات بالملح الاجاج ونوع
منها دفع ما لا يندفع له من الاحتجاج ولعمري لا يروج ذلك المزيف المردود الا على اهل نحلته الذين هم
اشد غباوة من كوادن اليهود واكثر غواية من عبدة العجل وقوم عاد وثمود قال المصنف رفع الله درجته

المبحث الثالث في ان معرفة الله تعالى واجبة بالعقل الحق ان وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل وان
كان السمع قد دل عليه لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لان شكر النعمة واجب بالضرورة وآثار النعمة علينا
ظاهرة فيجب ان نشكر فاعلها وانما يحصل بمعرفته ولان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف
ودفع الخوف واجب بالضرورة وقالت الاشعرية ان معرفة الله تعالى واجبة بالسمع لا بالعقل فلزمهم
ارتكاب الدور المعلوم بالضرورة بطلانه لان معرفة الايجاب يتوقف على معرفة الموجب فان من لا
نعرفه بشيء من الاعتبارات البتة نعلم بالضرورة انا لا نعرف انه واجب فلو استفيدت معرفة الموجب
من معرفة الايجاب لزم الدور المحال وايضا لو كانت المعرفة انما تجب بالامر لكان الامر بها اما ان يتوجه
الى العارف بالله تعالى او الى غير العارف والقسمان باطلان فتعليل الايجاب بالامر محال اما بطلان الاول
فلانه يلزم منه تحصيل الحاصل وهو محال واما بطلان الثاني فلان غير العارف بالله يستحيل ان يعرف
ان الله تعالى قد امره وان امتثال امره واجب واذا استحال ان يعرف ان الله تعالى قد امره وان امتثال امره
واجب استحال امره والا لزم تكليف ما لا يطاق وسياتي بطلانه قال الناصب خفضه الله تعالى
اقول لا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع اولا فنقول وجوب معرفة الله تعالى الذي اختلف فيه انه مستفاد

من الشرع او العقل ان اريد به الاستحسان وترتب المصلحة فلا يبعد ان يقال انه مستفاد من العقل لان شكر المنعم موقوف على معرفته والشكر واجب بهذا المعنى بالعقل ولا نزاع للاشاعرة في هذا وان اريد به الوجوب ترتب الثواب والعقاب فلا شك انه مستفاد من الشرع لان العقل ليس له ان يحكم بما يوجب الثواب عند الله ثم والمعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة في ان الحسن والقبح بهذا المعنى مركوز في العقل ولكن الشرع كاشف عنهما ففي المذهبين لا بد ان يوجد من الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا فكل ما يرد على الاشاعرة في هذا المقام بقولهم ان الشرع حاكم بالوجوب دون العقل يرد على المعتزلة بقولهم ان الشرع كاشف للوجوب لان في القولين لا بد من الشرع ليحكم او يكشف ثم ما ذكر ان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب بالضرورة فنحن نقول غير بعيد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما بمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلتم الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هنالك اختلافا بين الناس فيما ذكروا ان لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا ولو سلم حصول الخوف فلا نسلم ان العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ اكثر ثم ما ذكر من لزوم الدور مندفع بان وجوب المعرفة بالشرع في نفس الامر لا يتوقف على معرفة الايجاب وان توقف على الايجاب في نفس الامر فلا يلزم الدور ثم ما ذكر ان المعرفة لا تجب الا بالامر والامر اما ان يتوجه الى العارف او الغافل وكلاهما باطل فنقول في جواب المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوع او شرط التكليف فهم وتصوره لا العلم والتصديق به لان الغافل من لا يفهم الخطاب ولم يقل له انك مكلف فتكليف غير العارف ليس من المحال في شيء والله اعلم انتهى كلامه

واقول فيه نظر اما اولا فلانا سنبين حكم العقل بالوجوب بمعنى ترتب الثواب والعقاب فانتظر واما ما ذكره من ان المعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة في ان الحسن والقبح بهذا المعنى مركوز في العقل سلم لكن قوله ولكن الشرع كاشف عنهما لا يصح على مذهب المعتزلة فانهم لم يقولوا بتوقف حكم العقل بالحسن والقبح على انكشاف الشرع عنهما بل قالوا ان فيما هو حسنه وقبحه نظري لا يستقل العقل بمعرفة جهة الحسن او القبح يكون الشرع كاشفا عن جهته لا ان حكم العقل بالحسن والقبح مطلقا موقوف على انكشاف الشرع عن ذلك كما يفهم من كلام هذا الناصب الخارجي وبعد ذلك فبطل ما فرعه على ذلك بقوله ففي المذهبين لا بد ان يوجد من الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا وذلك لعدم صحة الحصر المذكور فان العقل ايضا حاكم على الحسن والقبح في بعض اقسام الفعل من غير توقف على كشف الشرع عنه كما ذكرنا فما ذكره صلح ثمن من غير تراضي الخصمين كما لا يخفى وكذا بطل ما حكم به من استواء الاشاعرة مع المعتزلة فيما يتوجه عليهم في هذا المقام وهو ظاهر واما ثانيا فلان تقدير تسليم ما ردّ كما اشرنا اليه الايراد يجب عليه تسليم ذلك بما سيذكره المص من الادلة المثبتة للحسن والقبح العقليين واما منعه لحصول الخوف المذكور مستندا بعدم شعور الناس بما جعل سببا لذلك من الاختلاف فمدفوع بان مراد المص بالاختلاف ليس مجرد الاختلاف الواقع من العلماء في هذه المسئلة بل ما يعم الاختلاف والتردد والاحتمال الذي ربما يحصل لعقل الشخص الواحد عند النظر في هذه المسئلة والحاصل ان احتمال وجوب المعرفة وعدمه حاصل في شعر كل ذي شعور بل الراجح عنده وجوب المعرفة الذي يورث ترك النظر فيه خوف العقوبة وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء فيكون واجبا عقليا واما ثالثا فلان ما ذكره من منع ان العرفان الحاصل بالنظر يدفع الخوف مستندا بانه قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب مردود بان العرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطاء في نفس الامر لا يقدح في ذلك واما رابعا فلان ما ذكره في الذم اللازم على الاشاعرة من ان وجوب المعرفة ثابت في نفس الامر اه فاقطعنا لانه ان اراد بنفس الامر مقتضى الضرورة والبرهان فهو راجع الى القول بالحسن والقبح العقلي وان اراد به مقتضى الامر الشرعي فالدور بحاله وان اراد به معنى آخر فليذكره اولياؤه حتى يتكلم عليه واما خامسا فلان ما ذكره في منع المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف باطل من ان شرط التكليف فهم وتصور لا العلم والتصديق به اه فمدخول بانه بنى في ذلك على ان المص اراد بالمعرفة العلم التصديقي وليس كذلك بل اراد ان المعرفة في الجملة لو لم يجب الا بالامر كما يقتضيه كلام الاشاعرة لكان كذا ومن البين انه يلزم حينئذ تكليف الغافل كما ذكره المص فلا تغفل

قال المصنف رفع الله درجته المسئلة الثالثة في صفاته تعالى وفيه مباحث الاول انه تعالى قادر على كل مقدور والحق ذلك لان المقتضي لتعلق القدرة هو الامكان فيكون الله تعالى قادرا على جميع المقدورات وخالف في ذلك جماعة من الجمهور فقال بعضهم انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وقال آخرون انه تعالى لا يقدر على القبيح وقال آخرون لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا يتعلق بما علمناه مكتسبا وكل ذلك بسبب سوء فهمهم وقلة تحصيلهم والاصل في هذه انه تعالى واجب الوجود وكل ما عداه ممكن فانه انما يصدر عنه او يصدر عما يصدر عنه ولو عرف هؤلاء الله سبحانه حق معرفته لما تعددت آلهتهم ولا تعبدوا بحسب تعبد اهوائهم انتهى

قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت على كلها هذا مذهبهم وقد وافقهم الامامية في هذا وان خالفهم المعتزلة

خالف في ذلك جماعة من الجمهور ان اراد به الاشاعرة فهو افترآء وان اراد غيرهم فهو تلبيس وارآءة للطالبين
ان مذهبهم هذا لان الجمهور في هذا الكتاب لا يطلقه الا على الاشاعرة وبالجملة تعصبه ظاهر وغرضه
غير خاف واما قول بعضهم ان الله تعالى لم يقدر على مثل مقدور العبد فهو مذهب ابي القاسم البلخي واما انه تعالى
لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا فهو مذهب جماعة مجهولين ولم اعرف من نقله سوى هذا الرجل والحق ما
قدمناه انتهى **واقول** مراد المص من الجمهور في هذا الكتاب كل من خالف الامامية في مسئلة الامامة
سواء كانوا اشاعرة او ماتريدية او كرامية او معتزلة او ظاهرية او من اصحاب الحديث ولهذا كله يصرح
باسم الاشاعرة عند ذكر ما يخصهم وكلامه في الفصل الآتي المتصل بما نحن فيه نص في ارادته لما ذكرناه حيث
قال وذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه آه فان ابا هاشم من المعتزلة دون الاشاعرة كما اعترف به الناصب هناك
ايضا مع ان المص عده من الجمهور فظهر ان ما ذكره الناصب من ان المص لا يطلق الجمهور في هذا الكتاب الا على
الاشاعرة كذب وافترآء جريا على عادته ولعله زعم ان في التعبير عن طايفة الجمهور تعظيما لهم كانهم من انظار
وكونهم السواد الاعظم فتمنى ان يكون ذلك مخصوصا بهم دون ان يشاركهم غيرهم من المعتزلة وباقي طوايف
السنة وانت خبير بانه لا خير في كثرة مع ان اتباع الحنفية والماتريدية من اهل السنة اكثر من اتباع الاشاعرة
على ان جزم الناصب هيهنا بان المراد بالجمهور الاشاعرة ينافي ذكره في بحث الامامة عند ايراد المص الآية
السابقة من الآيات الواردة في شأن امير المؤمنين ع حيث قال لا يعرف هذا الجمهور واما ما ذكره من ان
القول بعدم قدرة الله تع على ان يخلق فينا علما ضروريا مذهب جماعة مجهولين ولم اعرف من نقله سوى
هذا الرجل آه فيدل على قلة معرفته على مذاهب العلمآء فان هذا مما نقله الحضرة النصيرية قدس سره استدل
على كون اللغات اصطلاحية بانها لو كانت توقيفية لكان اما بالعلم الضروري بانه تع وضع تلك الالفاظ
لمعانيها اولا والاول اما ان يكون ذلك العلم خلقه في عاقل او غيره والاول باطل والا لزم ان يكون العلم به
تع ضروريا اذ العلم بانه وضع اللفظ للمعنى مسبوق بالعلم بالموصوف لكن التالي بط والا لبطل التكليف لكن
قد ثبت وجوب التكليف على كل عاقل والثاني بط لامتناع ان يخلق في غير العاقل علما ضروريا بالالفاظ
ومناسباتها وتراكيبها العجيبة واما الثاني وهو ان لا يكون قد خلق العلم الضروري بذلك فهو
باطل ايضا والا لا فتقر السامع في كون ما سمعه موضوعا بازآء معناه الى طريق وينقل الكلام اليه فاما
يتسلسل او ينتهي الى الاصطلاح كذا في النهاية للعلامة قدس سره وقد اشار اليه ابن الحاجب في بحث اللغات من مختصره
وفصله الفاضل الابهري في حاشيته بما يقرب من تقرير النهاية وغاية الامر انه يلزم منه عدم قدرته على
خلق العلم الضروري في تلك المسئلة ونحوها يتوقف تصور طرفي الحكم فيها على العلم به تع لا عدم القدرة

على خلق العلم الضروري مطلقا ثم لا يخفى ان الجواب على كل من المذاهب الاربعة التي ذكرها المص هيهنا شيء واحد
وهو ان الغلط فيه انما نشأ من توهم ان القدرة يستلزم الوقوع وهو وهم فاسد فان تعلق القدرة
القدرة لا يوجب وقوعه فانا بالضرورة قادرون على كثير من القبايح ولا يقع منا ونحن الضعفاء فكيف
بالقادر الحكيم بل قدرته تع متعلقة بكل ما هو ممكن من حيث ذاته وان امتنع وقوعه من حيث الحكمة فهو تع
قادر على هذه الاشيآء لانها ممكنة الذاتي وامتناعها الغيري لا يخرجها عن كونها مقدورة لان الامتناع
الغيري لا ينافي الامكان الذاتي وامتناعها بالنسبة الى ذاته فصح تعلق القدرة بها وهيهنا اجوبة مخصوصة
بكل من المذاهب الاربعة مذكورة في كتب اصحابنا وفي كتب الجمهور فليطالع ثمة **قال المصنف** رفع الله درجته
البحث الثالث في انه تع مخالف لغيره بذاته العقل والسمع تطابقا على عدم ما يشبهه تع فيكون مخالفا لجميع
الاشيآء بنفس حقيقته وذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه الى انه تع يخالف ما عداه بصفة الالهية وان ذاته
مساوية لغيره من الذوات وقد كابروا الضرورة هيهنا الحاكمة بان الاشيآء المتساوية يلزمها الازم واحدا لا يجوز
اختلافها فيه فلو كانت ذاته تع متساوية لغيره من الذوات لساواها في اللوازم فيكون القدم والحدوث
او التجرد او المقارنة او غير ذلك من اللوازم مشتركا بينها وبين الله تع تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ثم انهم ذهبوا مذهبا
غريبا عجيبا وهو ان هذه الصفة الموجبة للمخالفة غير معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة
وهذا الكلام غير معقول في غاية السفسطة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشيخ
ابي الحسن الاشعري ان ذاته مخالفة بنفسه وبينا لذاته المخصوصة لا لامر زايد عليه وهكذا الحال [ذهب م]
المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هو بالذات وليس بين الحقايق اشتراك الا في الاحكام والا
دون الاجزاء المقومة وقال قدماء المتكلمين ذاته تع مماثلة لساير الذوات في الذاتية والحقيقة و
انما يمتاز عن ساير الذوات باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة واما عند ابي
هاشم فانه يمتاز عما عداها من الذوات بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة تسمى الالهية هذا
مذهب ابي هاشم وهو من المعتزلة انتهى **واقول** لم يفعل الناصب في هذا الفصل شيئا سوى اظهار ان
ابا هاشم من المعتزلة فنقول نعم هو من المعتزلة ومن الجمهور المخالفين للامامية في مسئلة الامامة التي هي
عمدة ما وقع فيه النزاع والاختلاف بين الامة وما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل
ما سل على الامامة في كل زمان كما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل فهم واهل السنة في ذلك
سواء والافتراق في بعض المسايل التي لا يوجب الكفر والاسلام لا يدفع المساواة حقيقة فالمحامل
على انه يجوز ان يكون مراد المص من قوله اتباعه اي اتباع ابي هاشم في هذه المسئلة ساير المثبتين للحال

ومنهم القاضي ابو بكر الباقلاني وابو المعالي الجويني من الاشاعرة فان ظاهر كلام شارح المواقف حيث اشار الى
القول بالمخالفة بقوله واليه ذهب نفاة الاحوال آه يدل على ان ساير المثبتين قايلون بالمماثلة فقد شارك
بعض الاشاعرة مع المعتزلة في هذه المسئلة ايضا فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته **البحث الثالث**
في انه تعالى ليس بجسم اطبق العقلاء على ذلك الا اهل الظاهر كداود والحنابلة كلهم فانهم قالوا ان الله تعالى جسم
يجلس على العرش ويفضل عنه من كل جانب ستة اشبار بشبره وانه ينزل في كل ليلة جمعة على حمار ينادي الى
الصباح هل من تايب هل من مستغفر وحملوا ايات التشبيه على ظواهرها والسبب في ذلك كله قلة تمييزهم
وعدم تفطنهم بالمناقضات التي تلزمهم وانكار الضروريات التي تبطل مقالتهم فان الضرورة قاضية بان
كل جسم لا ينفك عن الحركة والسكون وقد ثبت في علم الكلام انهما حادثان والضرورة قاضية بان كل محدث
مفتقر فيكون واجب الوجود مفتقرا الى موثر ويكون ممكنا فلا يكون واجبا وقد فرض واجبا هذا خلف
وقد تمادى اكثرهم فقال انه تعالى يجوز عليه المصافحة وان المخلصين في الدنيا يعانقونه في الدنيا وقال
داود اعفوني عن الفرج واللحية واسئلوني عما وراء ذلك وقال ان معبوده جسم ذو لحم ودم وجوارح
واعضاء وانه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة لما اشتكت عيناه فلينصف العاقل المقلد
في نفسه هل يجوز له تقليد مثل هولاء وهل للعقل مجال في تصديقهم في هذه المقالات الرديئة والاعتقادات
الفاسدة وهل يثق النفس باصابة هولاء في شيء البتة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكره مذهب
المشبهة والمجسمة وهم على الباطل وليسوا من الاشاعرة واهل السنة والجماعة واما ما نسبه الى الحنابلة فهو
افتراء عليهم فان مذهب الامام احمد بن حنبل في المتشابهات ترك التاويل وتوكيل العلم الى الله تعالى ولاهل السنة
والجماعة هنا طريقان احدهما ترك التاويل وهو ما اختاره احمد بن حنبل وتوكيل العلم الى الله تعالى كما قال تعالى
والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا فهولاء يتركون ايات التشبيه على ظواهرها مع نفي الكيفية والنقص
عن ذاته وصفاته تعالى لا انهم يقولون بالجسمية المشاركة للاجسام كما ذهب اليه المشبهة فلم لا يجوز تقليد هولاء
واي فساد يلزم من هذا الطريق مع ان نص القران يوافقهم في توكيل العلم الى الله تعالى وما ذكره من الطامات والترهات
فليس من مذهب اهل الحق والرجل معتاد بالطامات انتهى **واقول** قد اشتهر في المواقف القول بالجسمية الى
مقاتل بن سليمان والكرامية وغيرهم ولا ريب في ان الكرامية ومقاتل من اهل السنة وقد صرح
الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ان مضر وكهمس واحمد الهجيمي وغيرهم من اهل السنة قالوا معبودهم
صورة ذات اعضاء وابعاض آه ثم قال واما مشبهة الحشوية من اصحاب الحديث فحكى الاشعري عن محمد
بن عيسى انه حكى عن مضر وكهمس واحمد الهجيمي انهم اجازوا على ربنا الملامسة والمصافحة والمعانقة في الدنيا

والاخرة آه ولا ريب ان اصحاب الحديث مما يطلق عندهم على سلف اهل السنة ويعلم من كلام صاحب الملل
في موضع اخر ان الحنابلة مشاركون في بعض التشبيهات فانكار الناصب رده واما ما ذكره من ان مذهب احمد بن
حنبل ليس كذلك ففيه انه كذلك بشهادة امامهم فخر الدين الرازي حيث قال في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب
الشافعي ان احمد بن حنبل كان في نهاية الانكار للمتكلمين في التنزيه ولما كان في غاية المحبة للشافعي ادعت
المشبهة انه كان على مذهبهم انتهى ولو سلم براءته عن التشبيه فنقول ان المص لم يقل ان احمد بن حنبل قال بالتشبيه
وانما نسب ذلك الى الحنابلة القايلين بشيء لا يستلزم كون امامهم قايلا به حتى يلزم من عدم كون احمد قايلا بالتشبيه
ان يكون نسبة التشبيه الى اصحابه كلا او بعضا افتراء كما زعمه الناصب الا ترى ان الشيخ الاشعري قايل بان وجود
كل شيء عين ذاته مع ان الاشاعرة باجمعهم مخالفون له في هذا كما صرح به الشارح الجديد للتجريد في اوايل كتابه وكذا
اصحاب ابي حنيفة قد خالفوه في كثير من مسايل الفروعية حتى ان الفتوى قد تقرر بينهم على ما خالفوه فيه
ثم لا يخفى ان الناصب لم يذكر الطريق الثاني لاهل السنة ولعله تفطن بان فيه ما لا يمكنه التفصي عنه
وهذا في قوة الاعتراف بما ذكره المص فيكون ما ذكره الناصب تطويلا بلا طايل واطلاق الطامات انما يليق
بكلام مثله الذي لا يؤدي الى طايل ولا يرجع الى حاصل كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته
البحث الرابع انه ليس في جهة العقلاء كافة على ذلك خلافا للكرامية حيث قالوا انه تعالى في جهة
الفوق ولم يعلموا ان الضرورة قضت بان كل ما هو في جهة فاما ان يكون لابثا فيها او متحركا عنها فهو اذن
لا ينفك من الحوادث وكل ما لا ينفك من الحوادث فهو حادث على ما تقدم انتهى **قال الناصب** خفضه
الله اقول هذا القول من الكرامية لانهم من جملة من يقول انه جسم ولكن قالوا غرضنا من الجسم انه موجود
لا انه متصف بصفات الاجسام فعلى هذا لا نزاع معهم الا في التسمية وماخذها التوقيف ولا توقيف
ههنا وكونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بالاتفاق لكن جرت العادات في الدعاء بالتوجه
الى جهة الفوق وذلك لان البركات الالهية انما تنزل من السماء الى الارض وقد جاء في الحديث
ان امراة بكماء اتي بها الى النبي صلعم فقال لها رسول الله صلعم من الهك فاشارت الى السماء فقبل رسول الله صلعم
ايمانها وذلك لجريان العادة بالتوجه الى السماويات عند ذكر الاله وهذا يمكن ان يكون مبنيا على
ارادة العلو والفوق فيعبرون عن العلو العقلي بالعلو الحسي فان اراد الكرامية هذا المعنى فهو صحيح
وان ارادوا ما يلزم الاجسام من الكون في الجهة او الحيز فهو باطل انتهى **واقول** كان الناصب يريد بقوله
هذا القول من الكرامية انهم ليسوا من اهل السنة وهو مكذوب بما صرح به الشهرستاني في كتاب الملل
والنحل كما نقلنا للناصب فيما ذكره من ان الكرامية من جملة من يقول انه تعالى جسم لا يقتضي توجه اعتراض المص

اليهم بل تقتضي ان يكون هناك جماعة اخرى قائلون بانه تعالى حقيقة الجسم وقد صرح بوجودهم وانهم مقاتل
بن سليمن وغيره صاحب المواقف فليكن اعتراض المص متوجها اليهم وبهذا يظهر ان قول الناصب وكونه تعالى
في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بالاتفاق خلف باطل واما ذكره من الترديد فمردود بان الكرامية
ارادوا ما يلزم الجسمية رغما لانفهم وانف من يتصدى لاصلاح كلامهم قال صاحب الملل والنحل ص ابو عبد
الله محمد بن كرام على ان معبوده على العرش استقرارا وعلى انه بجهة فوق ذاتا واطلق عليه اسم الجوهر وقال
في كتابه المسمى عذاب القبر انه احدى الذات احدي الجوهر وانه مماس للعرش من الصفحة العليا ويجوز عليه
الانتقال والتحول والنزول ومنهم من قال انه على بعض اجزاء العرش وقال بعضهم امتلأ العرش به الى غير ذلك
من الخرافات التي نسج الناصب على اصلوبها في هذا الكتاب ثم مما يجب ان ينبه عليه انه خان في نقل
الحديث المذكور فان الحديث على ما ذكر في المواقف قد وقع السؤال فيه باين الله لا بمن الهك لا يقال
انه نقل الحديث بالمعنى وهو جائز لانا نقول اتحاد المعنى ممنوع لان اين سؤال عن المكان ومن سؤال عن
المهية ولان الاله شامل للمعبود بالحق والباطل والله اسم خاص بذاته تعالى لم يطلق على غيره لا في الجاهلية
ولا في الاسلام كما صرح جار الله تامل **قال المصنف** رفع الله درجته **المبحث الخامس** في انه تعالى لا يتحد
بغيره الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد فانه لا يعقل صيرورة الشيئين شيئا واحدا وخالف في ذلك
جماعة من الصوفية من الجمهور فحكموا بانه تعالى يتحد بابدان العارفين حتى تمادى بعضهم وقال انه تعالى
نفس الوجود وكل موجود فهو الله تعالى وهذا عين الكفر والالحاد والحمد لله الذي فضلنا باتباع اهل
البيت دون اهل الاهواء الباطلة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى
لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين واما ما نسب الى الصوفية من القول بالاتحاد فان اراد بهم محققي
الصوفية كابي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري وابي القاسم جنيد البغدادي والشيخ السهروردي
فهذا نسبة باطلة وافتراء محض وحاشاهم عن ذلك بل صرحوا كلهم في عقايدهم ببطلان الاتحاد فانه
مناف للعقل والشرع بل هم اهل محض التوحيد وحقيقة الاسلام ناشية من اقوالهم ظاهرة على اعمالهم
وعقايدهم وهم اهل التوحيد والتمجيد وفي الحقيقة هم الفرقة الناجية ولهم في مصطلحاتهم عبارات
يقصر عنه افهام غيرهم وفي اصطلاحاتهم البقاء والفناء والمراد من الفناء محو العبد صفاته وهو
التعينية بكثرة الرياضات والاصطلام من الوارد الحق والبقاء هو تجلي الربوبية على العبد بعد السلوك والمقامات
وهذه احوال لا يطلع الا اربابها ومن سمع شيئا من مقالاتهم ولم يفهم ارادتهم من تلك الكلمات يبقى العبد
حمل كلامهم على الاتحاد والحلول عصمنا الله عن الوقيعة في اوليائه فقد ورد في الحديث الصحيح القدسي عن عليه

عادى

عادى لي وليا فقد اذنته بالحرب واما ما نقل عنهم انهم يقولون انه تعالى نفس الوجود فهذا مسئلة دقيقة
لا يصل حوم فهم اذهان مثل هذا الرجل وحاصلها انهم يقولون لا موجود الا الله ويريدون ان الوجود
الحقيقي له تعالى لانه من ذاته لا من غيره فهو الموجود في الحقيقة وكل ما كان موجودا بغيره فوجوده من الله تعالى
وهو في حد ذاته لا موجود ولا معدوم لانه ممكن وكل ممكن فان نسبة الوجود والعدم اليه على السواء
فوجوده من الله تعالى فهو موجود ظلي هو من ظلال الوجود الحقيقي فالموجود حقيقة هو الله تعالى وهذا عين
التوحيد وكمال التفريد فمن نسبهم مع فهم هذه العقيدة الى الكفر فهو الكافر لانه كفر مسلما بجهة السلام
انتهى **واقول** قد ردد الناصب المردود بقوله فان اراد محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي آه ولم يذكر عديله
وهو ان يراد غير محققي الصوفية وظاهر ان تشنيع المص مخصوص بهم وهم الذين يعتقدهم المص من صوفية الجمهور
دون ابي يزيد واشباههم فانهم من الشيعة الخالصة كما حققناه في كتاب مجالس المؤمنين قال سيد المتألهين
حيدر بن علي العبيدلي الاملي قدس سره في كتابه المسمى بجامع الاسرار ومنبع الانوار من شاهد الحق في
مظاهر وشاهد نفسه معها بانه من جملتها حكم باتحاده بالحق مع بقاء الاثنينية والغيرية وصار اتحاديا
ملعونا نجسا وهو مذهب النصارى وبعض الصوفية لعنهم الله لكن الصوفية الحقة ما يقولون بالاتحاد وان
قالوا انما قالوا كذلك فانهم يقولون نحن اذا نفينا وجود الغير مطلقا لسنا الا قائلين بوجود واحد فكيف
نقول بالاتحاد والحلول وانهما مبنيان على الاثنينية والكثرة وغير ذلك انتهى وبالجملة هيهنا جماعة من
من المتصوفة القائلين بالاتحاد والحلول كما ذكره المص قدس سره وقد وقع التصريح بذلك ايضا في المواقف
وشرحه حيث قال المخالف في هذين الاصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوايف ثلث الاولى النصارى
وضبط مذهبهم آه الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه في
قول النصارى والكل باطل ورايت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل ذلك
يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في الدار غيره ديار وهذا العذر اشد قبحا وبطلانا من
ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز ادنى تمييز انتهى وقد ظهر بهذا
انه ليس من افتراء ما ذكر المص عدم اطلاعه على مصطلحات الصوفية الحقة كيف وقد حقق في مصنفاته موافقا
لغيره من المتألهين ان الوجود حقيقة الله تعالى ووجودات الممكنات انما هي انتسابها اليه فيقولون قولنا
زيد موجود بمنزلة قولنا ماء مشمس واما ما قيل ان الكلي الطبيعي موجود عند الصوفية وغيرهم من محققي
الحكماء والمتكلمين والوجود المطلق الكلي عين الواجب عندهم والممكنات المشاهدة هيئات له فلا
استبعاد في القول بوحدة الوجود مستبعد من وجهين في نظر العقل احدهما حصول الموجودات الكثيرة

بسبب عروض التعينات والاعتبارات لحقيقة واحدة موجودة وثانيهما اثبات الحقايق المختلفة الموجودة
في حصول الامر وجود الكلي الطبيعي لو علم القايلين في رفع الاستبعاد الاول دون الثاني تامل واما ماذكره الناصب
في تحقيق وحدة الوجود من ان نسبة الوجود والعدم الى الممكن على السواء فهو مما يقول الظاهريون من المتكلمين ايضا
ولا يلزم من ذلك ما فرعه الناصب عليه من ان يكون الممكن موجودا حقيقيا والا لزم ان يكون كل امر استفاد شيئا
من غيره غير متصف حقيقة بذلك الشي ولزم ان لا يكون النارية الحاصلة في الاجزاء الدخانية النهاية
الصاعدة الى كرة النار حقيقية لاستواء تلك الاجزاء الى النارية وعدمها فتدبر قال المصنف رفع الله
درجته البحث السادس في انه تعالى لا يحل في غيره من المعلوم القطعي ان الحال يفتقر الى المحل والضرورة قضت
بان كل مفتقر الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى حالا في غيره لزم امكانه فلا يكون واجبا هذا خلف وخالفت
الصوفية من الجمهور ذلك وجوزوا عليه الحلول في ابدان العارفين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فانظر
الى هولاء المشايخ الذين يتبركون بمشاهدهم كيف اعتقادهم في ربهم وتجويزهم عليه تارة الحلول واخرى
الاتحاد وعبادتهم الرقص والتصفيق والغناء وقد عاب الله تعالى على الجاهلية الكفار في ذلك فقال الله تعالى
وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية واي تغفل ابلغ من تغفل من يتبرك بمن يتعبد له
بما عاب به الكفار فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ولقد شاهدت
جماعة من الصوفية في حضرة مولانا الحسين ع وقد صلوا المغرب سوى شخص واحد منهم كان جالسا
لم يصل ثم صلوا بعد ساعة العشاء سوى ذلك الشخص فسالت بعضهم عن ترك صلوة ذلك الشخص
فقال وما حاجة هذا الى الصلوة وقد وصل اما يجوز ان يجعل بينه وبين الله تعالى حاجبا فقلت
لا فقال الصلوة حاجب بين العبد والرب فانظر ايها العاقل الى هولاء عقايدهم في الله تعالى كما تقدم
وعبادتهم ما سبق واعتذارهم في ترك الصلوة ما مر مع ذلك فانهم عندهم الابدال فهولاء اجهل
الجهال انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره
وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا لو استغنى عن
المحل بذاته لم يحل فيه ولا احتاج اليه لذاته ولزم حينئذ قدم المحل فيلزم محالان معا واما ماذكر
ان الجمهور من الصوفية جوزوا عليه الحلول فقد ذكرنا في الفصل السابق انه ان اراد بهذه الصوفية
مشايخنا المحققين فان اعتقاداتهم مشهورة ومن اراد الاطلاع على حقايق عقايدهم فليطالع الكتب التي
وضعوها لبيان الاعتقادات كالعقايد المنسوبة لسهل بن عبد الله التستري وكاعتقادات الشيخ ابو عبد الله
محمد بن الخفيف المشهور بالشيخ الكبير وكاعتقادات الشيخ حارث بن الاسد المحاسبي وكالتعرف للكلاباذي والرسالة

القشيري

للقشيري وكالعقايد للشيخ ضياء الدين ابي النجيب السهروردي وكعوارف المعارف للشيخ شهاب الدين ابو حفص
عمر السهروردي ليظهر عليه عقايدهم المطابقة للكتاب والسنة وما بالغوا فيه من نفي الحلول والاتحاد واما
ماذكر من ان عبادتهم الرقص والتصفيق فوالله انه اراد ان يفضح فافتضح فاذا لم يكن المشايخ الصوفية من اهل
العبادات مع جهدهم في العبادة وتعمير الاوقات بوظايف الطاعات وترك اللذات والاعراض عن المشتهيات
فمن هو قادر على ان يعد نفسه من اهل الطاعات والنسبة اليهم ثم هذا الرجل الطاماتي الذي يصنف الكتاب
ويرد على اهل الحق ويبالغ في انكار العلماء والاولياء طلبا لرضى السلطان محمد خدابنده ليعطيه ادرارا فيفيض
عليه مدرارا فله ان لا يستحسن عبادة المشايخ المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن الشهوات القاطعين
بادية الرياضات كما نقل ان ابا يزيد البسطامي رحمه الله ترك شرب الماء سنة تاديبا للنفس حيث دعته
الى شيء من اللذات شاهت وجوه المنكرين وكلت السنتهم وعميت ابصارهم واما ما ذكر ان الله تعالى عاب
على اهل الجاهلية بالتصدية فما اجهله بالتفسير واسباب نزول القران وقد ذكر ان طايفة من جهلة قريش كانوا
يؤذون رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمكاء والتصدية عند البيت ليوسوسوا عليه صلوته فانزل الله هذه الاية وقد احل الله
ورسوله اللهو في مواضع كثيرة منها الختان والعرس والاملاك وايام العيد والسماع الذي يعتاده
الصوفية مشروط بشرايط كلها من الشرع ولهم فيها الاداب واحوال لا يعرفها الجاهل فيقع فيهم ثم
نقل من قول واحد من القلندرية الفسقة التي يزورون مشهد مولانا الحسين ع ايام الموسم وارتاد
جعله مستندا للرد على كبار المشايخ المحققين المشهورين فيا للعجب اي شيء الى الناس من كل كذب عن حال
هذا الرجل الطاماتي انه لم ينظر الى كتاب عوارف المعارف والرسالة القشيرية ليعرف اهتمام القوم بحفظ
الصلوات ودقايق الاداب التي لا يشق احد من الفقهاء من اهل جميع المذاهب غبارهم في رعاية
دقايق الاداب والخشوع والاهتمام بحفظها ومحافظتها ليعتقد في كمالاتهم ويجعل قول قلندر
فاسق فسيق سندا في جرحهم وانكارهم وهذا غاية التعصب والخروج عن قواعد الاسلام نعوذ
بالله من عقايده الفاسدة الكاسدة اقول قد بينا قبل ذلك ان ههنا جماعة من المتصوفة القايلين
بالحلول وكلام المصنف فيهم ويدل عليه من اشعارهم ايضا قولهم شعر انا من اهوى ومن اهوى انا
نحن روحان حللنا بدنا وهكذا الكلام في انكاره لكون عبادتهم الرقص والتصفيق فان الكلام في
المتاخرين المتصوفة من النقشبندية وامثالهم لا في قدماء الصوفية الحقة ومن يحذو حذوهم فان حالهم
واقوالهم خال عن الغناء والتصفيق ونحوهما ولو ذكر بعض المتاخرين منهم ما يدل على اباحة شيء من ذلك
فكذب او محمول على التقية من ارباب الحديث والمتصوفة من اهل السنة الذين يبالغون في حل الغناء

ونحوه واما ما ذكره من ان اذا لم يكن مشايخ الصوفية من اهل العبادات وتعمير الاوقات بوظايف الطاعات ١
وترك اللذات آه ففيه ان الطاعة الخالصة والعبادة المقبولة لا يعرف بمجرد الجهد في العبادات واقامة الطاعات
وترك اللذات فان كثيرا من الناس قد يترك الدنيا اللذنيا فترك اللذات والشهوات لحب الرياسة والشيخوخة وخديعة
الناس بالتلبيس والوسواس كما اشار اليه العارف علم البصري في قصيدة الطائية بقوله شعر ومنهم لخوالطامات
جلف تصوف يمس تلبيسا بتصمت وخلوة يقول القد لمنا بكشف سرايرا تجلا لانا الاقال فيها بلفظة ارازلخت لهن
زرقا بخرقة تو مجادة مرقوعة ومسبحة وقال ركن الدين الصاين بالفارسية نظم اگرچه طاعت اين شيخكان ناكوس است
كجوش ووَلُولِه درجان انس وجان انداخت ولى بكعبه كرم جبرئيل طاعتشان بمنجنيق نوائد برآسمان انداخت
وقال العارف الشيرازي بيت نقد صوفى نه همه صافى بغش باشد اى بسا خرقه كه مستوجب آتش باشد خوش بود گر محك
تجربه آيد بميان تا سيه روى شود هر كه درو غش باشد وبالجملة لا ينبغي الاغترار بمجرد روية احد انه يكثر من الطاعات
وترك اللذات بل ينبغي العلم بكونه غير مرآئي وانه ممن جعل هواه تبعا لامر الله وقواه مبذولة في رضاه كما اشار اليه
مولانا علي بن الحسين ع في جملة ما روى عنه مولانا الرضا ع قال قال علي بن الحسين ع اذا رأيتم الرجل قد حسن
سمته وهديه وتمادت في منطقه وتخاضع في حركاته فرويدا لا يغرنكم فما اكثر من يعجزه تناول الدنيا وركوب
الحرام منها لضعف نيته ومهانته وجبن قلبه فنصب الدين فخا لها فهو لا يزال يختل الناس بظاهره فان
تمكن من حرام اقتحمه واذا وجدتموه يعف عن المال الحرام فرويدا لا يغرنكم فان شهوات الخلق مختلفة فما اكثر
من ينبو عن المال الحرام وان كثر ويحمل نفسه على شوهاء قبيحة فياتي منها محرما فاذا وجدتموه يعف عن ذلك
فرويدا لا يغركم حتى تنظروا ما يعقده عقله فما اكثر من ترك ذلك اجمع ثم لا يرجع الى عقل متين فيكون
ما يفسده بجهله اكثر مما يصلحه بعقله فاذا وجدتم عقله متينا فرويدا لا يغركم حتى تنظروا مع هواه
يكون على عقله او يكون مع عقله على هواه وكيف محبته للرياسات الباطلة وزهده فيها فان في الناس
من خسر الدنيا والآخرة بترك الدنيا ويرى ان لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة الاموال والنعم المباحة
المحللة فيترك ذلك اجمع طلبا للرياسة حتى اذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم و
لبئس المهاد فهو يخبط خبط عشواء يقوده اول باطل الى ابعد غايات الخسارة ويمده ربه بعد طلبه لما لا يقدر عليه ٣
في طغيانه فهو يحل ما حرم الله ويحرم ما احل الله لا يبالي ما فات من دينه اذا سلمت له رياسته التي قد يتقي من
اجلها فاولئك الذين غضب الله عليهم ولعنهم واعد لهم عذابا مهينا ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل هو الذي
جعل هواه تبعا لامر الله وقواه مبذولة في رضاء الله يرى الذل مع الحق اقرب الى عز الابد من العز في الباطل و
يعلم ان قليل ما يحتمله من ضرائها يؤديه الى دوام النعم في دار لا تبيد ولا تنفد وان كثير ما يلحقه من سرائها ان اتبع

هواه

هواه يؤديه الى عذاب لا انقطاع له ولا يزول فذلك الرجل نعم الرجل فبه فتمسكوا وبسنته فاقتدوا والى ربكم به
فتوسلوا فانه لا ترد له دعوة ولا تخيب له طلبة انتهى واما ما ذكره من ان المصنف جهل بالتفسير واسباب النزول
وقد ذكر ان طايفة من جهلة قريش كانوا يؤذون رسول الله صلعم آه فهو يدل على تجاهله او جهله وعدم تتبعه
لسائر ما ذكر في شان نزول هذه الآية بل على جهله بمعنى ما نقله هو من شان النزول اما الاول فلان ما قد
المفسرون وجوه عدة في شان نزول هذه الآية هو ما روى عن ابن عمر انهم كانوا يطوفون بالبيت عراة وهم
يشبكون بين اصابعهم يصفرون فيها ويصفقون فالمكاء والتصدية على هذا نوع عبادة لهم ولهذا وقعا
موضع الصلوة بناء على معتقدهم واما ما نقله الناصب في شان النزول فهو مما قاله مجاهد ومقاتل وهو محوج
يحتاج في تصحيحه في اعتقادهم ايضا الى التكلف في معنى الصلوة المذكورة في صدر الآية بان يقال جعل الله المكاء
والتصدية صلوة لهم كقولك زرت الامير فجعل جفاي صلتي اي اقام الجفاء مقام الصلة وهو مجاز مستبعد جدا
ومع ذلك لا ينافي ما ذكره المص موافقا لما روي عن ابن عمر لجواز ان يكون صلوتهم الواقعة بهذه الصفة شوشا
للنبي صلعم ايضا ولا استبعاد في ان يكون صلاتهم كذلك كما لا استبعاد في ان يكون صومهم كصوم مشركي الهند
حيث يشربون اللبن والماء ويأكلون الفواكه ونحوها في ايام صومهم ولا يعتقدونها مخالفا فيه واما ما ذكره
من ان الله تعالى قد احل اللهو في مواضع كثيرة آه فهو كذب وافتراء على الله ورسوله كما يدل عليه محكمة تعالى بل
القرآن والسنة الصحيحة مملوة من النص على خلافه والاحاديث التي فهموا منها اباحة اللهو ونحوه انما هي
موضوعات علماء زمان بني امية لعنهم الله تعالى قد وضعوها على وفق هواهم كما وضعوا غير ذلك على وفق مقاصدهم
الآخر وسنذكر المص شطرا من تلك الاحاديث في مسئلة النبوة ويرد عليها ومن جملة تلك الاحاديث ما فيه
تصريح بان النبي صلعم سمي باطلا حين الغناء الذي كان يسمعه واثر سماعه وبانه علل اعراض عمر عن سماعه بانه
رجل لا يؤثر سماع الباطل ويرشدك الى ان القول بحل الغناء ونحوه من اللهو مخصوص باهل السنة وانه
معمول متصوفيهم صدور انكار ذلك عن المعتزلة ايضا موافقا للامامية حيث قال صاحب الكشاف
في تفسير قوله تعالى يحبهم ويحبونه واما ما يعتقده اجهل الناس واعداهم للعلم واهله وامقتهم للشرع
واسوأهم طريقة وان كانت طريقتهم عند امثالهم من الجهلة والسفهاء شيئا وهم الفرقة المتعلقة من
الصوف وما يدينون به من المحبة والعشق والتغني على كراسيهم خربها الله وفي مراقصهم عطلها الله
بابيات الغزل المقولة في المردان الذين يسمونهم شهداء وصعقاتهم التي اين عنها صعقة موسى عند
دك الطور فتعالى الله عنه علوا كبيرا انتهى فتامل واما ما ذكره من ان المص نقل قول واحد من
القلندرية آه ففيه ان المص اعرف بحال من نقل منهم اباحة ترك الصلوة وانهم من اهل السنة سواء كانوا

الناصب قلندرية او صوفية او متصوفة وقد سمعت ان هولاء يسمون انفسهم بالواصلية ومرادهم من ذلك انهم
وصلوا الى الله تعالى وعرفوه حق المعرفة فسقط عنهم التكليف وقد صرح بذلك ابن قيم الحنبلي في شرح منازل
السائرين فقال ويعرض للسالك على درب الفناء معاطب ومهالك لا ينجيه منها الا بصيرة العلم منها انه
اذا اقتحم عقبة الفناء ظن ان صاحبها قد سقط عنه الامر والنهي ويقول قائلهم من شهد الحقيقة سقط عنه
الامر ويحتجون بقوله تعالى واعبد ربك حتى ياتيك اليقين ويفسرون اليقين بشهود الحكم الكوني وهي الحقيقة
عندهم وهذا زندقة ونفاق وكذب منهم على انفسهم ونبيهم والهم انتهى ولعل الناصب توهم من قول المص انهم يزورون
مشهد الحسين ع انهم شيعة البوابية ولو يعلم ان زيارتهم للهو ومشاهدة الناس المجتمعين في ايام الموسم
وكيف يزور الحسين معتقدا لاستحبابها من قرر على نفسه اسقاط الواجبات عنه فضلا عن المستحبات فتامل
قال المصنف رفع الله درجته المسئلة الرابعة في انه تعالى متكلم وفيه مطالب الاول في حقيقة الكلام الكلام
عند العقلاء عبارة عن المولف من الحروف المسموعة واثبت الاشاعرة كلاما آخر نفسانيا مغايرا لهذه الحروف
والاصوات ولتصور هذه الحروف والاصوات ولارادة ايجاد هذه الحروف والاصوات دلالة عليه وهذا
غير معقول فان كل عاقل انما يفهم من الكلام ما قلنا فاما ما ذهبوا اليه فانه غير معقول لهم ولغيرهم البتة
فكيف يجوز اثباته لله تعالى وهل هذا الا جهل عظيم لان الضرورة قاضية بسبق التصور على التصديق واذ قد
تمهدت هذه المقدمة فنقول لا شك انه تعالى متكلم على معنى انه اوجد حروفا واصواتا مسموعة قائمة
بالاجسام الجامدية كما كلم الله تعالى موسى من الشجرة فاوجد فيها الحروف والاصوات والاشاعرة خالفوا
عقولهم وعقول كافة البشر واثبتوا الله تعالى كلاما لا يفهمونه هم ولا غيرهم واثبات مثل هذا الشي والمكابرة
عليه مع انه غير متصور البتة فضلا عن ان يكون مدلولا عليه معلوم البطلان ومع ذلك فانه صادر عنا او فينا
عندهم ولا نعقله نحن ولا من ادعى ثبوته انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى متكلم
والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام عليه فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا
ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى ثم ان الكلام عندهم لفظ مشترك تارة
يطلقونه على المولف من الحروف المسموعة وتارة يطلقونه على المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ
ويقولون هو الكلام حقيقة وهو قديم بذاته تعالى ولا بد من اثبات هذا الكلام فان العرف لا يفهمون
من الكلام الا المولف من الحروف والاصوات فنقول اولا ليراجع الشخص الى نفسه انه اذا اراد التكلم بالكلام فهل
يفهم من ذاته انه يزور ويرتب معاني ويعزم على التكلم بها كما ان من اراد الدخول على السلطان او العالم فانه يرتب
في نفسه معاني واشياء ويقول في نفسه سا تكلم بهذا فالمنصف يجد من نفسه هذا البتة فهذا هو الكلام النفسي

البحث الرابع

ثم نقول على طريقة الدليل ان الالفاظ التي نتكلم بها لها مدلولات قائمة بالنفس فنقول هذه المدلولات
هي الكلام النفساني فان قال الخصم تلك المدلولات هي عبارة عن العلم بتلك المعاني قلنا انه غير العلم
لان من جملة الكلام الخبر وقد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه فالخبر عن الشي غير
العلم به فان قال هو الارادة قلنا هو غير الارادة لان من جملة الكلام الامر وقد يامر الرجل بما لا يريده
كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمامور به وكالمعتذر
من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه
واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا
كما لا ارادة قطعا واقول لا نم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند
المخاطب وهو الطلب ثم ان الصورتين لا بد من تحقق الطلب من الامر لان اعتذاره واختباره موقوفان
على امرين الطلب منه مع عدم الفعل من المامور وكلاهما لا بد من ان يكونا محققين ليحصل الاعتذار
والاختبار قال صاحب المواقف هاهنا ولو قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي يغاير الاعتبارات
في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا
لاعتقاده ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر
والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر
بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما يدعيه الاشاعرة هذا
كلام صاحب المواقف واقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شي اصلا بل يصدر عنه الاخبار
وهو يدل على مدلول هو الكلام النفسي من غير ارادة في ذلك الاخبار لشي من الاشياء وما في الامر وان كان
هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين الذي هو مدلول الامر بل شي يلزم ذلك الطلب فاذن
تلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب وما ثبت انه هاهنا صفة غير
الارادة والعلم فنقول هو الكلام النفساني فاذن هو متصور عند العقل ظاهر لمن راجع وجدانه غاية
الظهور فمن ادعى بطلانه وعدم كونه متصورا فهو مبطل واما من ذهب الى ان كلام الله تعالى هو اصوات وحروف
يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي وهو حادث فيتجه عليه ان كل عاقل يعلم
ان المتكلم من قام به صفة التكلم وخالق الكلام لا يقال انه متكلم كما ان خالق الذوق لا يقال انه ذايق و
هذا ظاهر البطلان عند من يعرف اللغة والصرف فضلا عن اهل التحقيق نعم الاصوات والحروف دالة
على كلام الله تعالى ويطلق عليها ايضا ولكن الكلام في الحقيقة هو ذلك المعنى النفسي كما اثبتناه انتهى

واقول فيه نظر اما اولا فلان اثبات الاشتراك لا يجديهم نفعا لان الكلام يجب ان يكون مركبا سواء كان
لفظيا او نفسيا اما اللفظي فظ واما النفسي فلان اللفظي لما كان موضوعا بازاء المعنى المطابق لما في النفس
فلو لم يكن النفسي مركبا لم يكن المعنوي مطابقا له وايضا الترتيب داخل في مفهوم الكلام ولا يوجد الكلام
بدونه كما اعترف به الفاضل التفتازاني في شرح العقايد حيث قال وهذا اي ما ذكره صاحب المواقف
من ان الكلام النفسي غير مرتب الاجزاء جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او
المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من
قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما
مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا انتهى واما ثانيا فلان ما ذكره
من انه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه فالخبر عن الشيء غير العلم به ففيه ما ذكره الشارح الجديد
للتجريد حيث قال ويقال ان يقول ان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم
في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا يقينيا كان او شكا
فلا يكون مغايرا للعلم واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان مغايرة المعنى النفسي للارادة مردود بالاعتراض
الذي نقله واما ما ذكره في دفع ذلك الاعتراض بقوله اقول لا نم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد
مدلولا عند المخاطب الى آخره مدلول بان الاعتذار والاختبار انما يتوقفان على ان يصدر من الامر ما له
ظاهر في مجاري الاستعمال على الطلب في نفس الامر اذ لا وقوف لغير الله تعالى بما في الصدور فيحصل
الاعتذار والاختبار من غير قصد الطلب كما لا يخفى واما رابعا فلان ما ذكره في جواب ما نقلنا سابقا
عن صاحب المواقف في تقرير المعتزلة من قوله اقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصلا
آه ففيه ان هذا غير واقع ولو سلم فيجاب بمثل ما اجبنا عنه عما قيل من انه قد يخبر الرجل عما لم يعلمه
فاعلم واما ما ذكره من ان في الامر وان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين الطلب
الذي هو مدلول الامر بل شيء يلزم ذلك الطلب فاذن تلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي
هو الطلب في هذا الامر وهو المط ففيه انا لا نم ان الطلب غير الارادة فان الطلب عين الارادة
عند المعتزلة ولو سلم فنقول ان الكلام النفسي عند الاشاعرة قديم فلو كان عبارة عن الطلب
كما ذكره الناصب يلزم قدم من يطلب منه الفعل ايضا ولا يلزم السفه اذ الطلب بدون وجود من يطلب
منه سفه بالضرورة ويجيء تفصيل الكلام فيه عن قريب ان شاء الله تعالى واما خامسا فلان ما ذكره
من ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام به صفة التكلم وخالق الكلام لا يقال له انه متكلم آه قد مر

الكل

الناصب عما قال اصحابه قاطبة من ان المتكلم من قام به الكلام لما اورد عليهم الامامية من انه يلزم من ذلك
ان لا يصح اطلاق المتكلم على البشر اذ الكلام قائم بالصوت الذي هو عرض لا بالبشر وحينئذ يتوجه عليه
ان المبدا الذي هو المتكلم المهروب اليه بمعنى ايجاد الكلام وقائم به انه تعالى حقيقة فلا يحتاج الى المعنى النفسي
الازلي وايضا نحن لا نشترط في صدق المتكلم ان يكون ذلك الشيء موجدا للكلام بل نقول لا بد ان بين الكلام
وذلك الشيء ملابسة كما في الحداد والصائغ والتمار وغيرها وهي متحققة ههنا اذ الكلام مخلوق له تعالى
بالجملة لا يلزم ان يكون اطلاق الالفاظ على وتيرة واحدة فان يطلق على من كان بايعا للتمر لا على من قام
به التمر فلا يتجه علينا النقض بالذايق كما ذكره الناصب الخالي عن ذوق التحقيق ولا بالمتحرك كما اورده شارح
العقايد ولا بما اورده الشارح الجديد للتجريد من انا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه المتكلم ولم
يعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راي الاشاعرة انتهى وقد صرح
بهذا فخر الدين الرازي في المسئلة الثالث والاربعون من الباب الاول من القسم الاول من الكتاب الاول
من فواتح تفسيره الكبير حيث قال والتحقيق في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص جعله الحي
القادر لاجل ان يعرف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون
الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص انتهى على ان ما ذكره الناصب
وشارح العقايد بحث لفظي لا يعتد به في المباحث العقلية واذا قام الدليل على امتناع كونه تعالى متكلما
بالمعنى اللغوي المشهور وهو ان المتكلم بمعنى من قام به الكلام ولم يتم الدليل على المعنى القائم بالذات
فلا بد من التشبث بالمعنى اللغوي الغير المشهور وهذا كما قيل في حمل الموجود عليه تعالى على قاعدة الحكماء
ومن وافقهم من ان الوجود عين حقيقته غير قائم به اذ على هذا لا يصح لغة ان يقال انه تعالى موجود لغة من
قام به الوجود وهو يقتضي المغايرة وذلك يظهر عندهم تامل والسر في ان اهل اللغة ربما يفسرون صيغة
الفاعل بمن قام به الفعل ما قاله بعض المحققين من ان اللغة لم تبن على النظر الدقيق بل هم ينظرون الى
ظاهر الحال فيحكمون بقيام الكلام بالمتكلم ويقولون باتصاف المتكلم به حال التكلم وكيف لا
ولو بني اللغة على النظر الدقيق لتعذر في اكثر افعال الحال فانه يلزم ان يكون مجازا مع انهم اتفقوا
على ان المضارع حقيقة في الحال في مثل يمشي ويتكلم ويخبر بل يتوسعون في معنى الحال ويجوزونه عن
المشي من المشرق والمغرب ويريدون به الحال وقس عليه الحال في اسم الفاعل اذا قالوا به حقيقة في
زيد ماش من المشرق الى المغرب والحاصل ان النظر الدقيق يقتضي عدم قيام المبدء وعدم بقائه في محل
يقوم به وظاهر النظر يميل الى القيام والبقاء والمحصل ان معنى اسم الفاعل مثلا هو الامر المجمل الذي يعبر

عنه فى الفارسية بدانا واذا اردنا تحليله نعبر عنه بذات له العلم مع انا نعلم ان الذات غير ماخوذ فى معنى
العالم وكذا قيام معنى العلم اما ان الذات غير ماخوذ فلانا اذا قلنا زيد عالم نعلم يقينا ان زيدا بمنزلة الذات
وليس المراد بزيد ذات له العلم وكيف لا وقد استدلوا على ذلك بانه لو كان شى او ذات ماخوذا فى المشتق
لكان الناطق مركبا من العرض كما قال سيد المحققين قدس سره فى حاشية المطالع فيلزم ان لا يصح التحديد
وفوق هذا كلام وهو ان اطلاق اسم المتكلم على فاعل الكلام ثابت فى لسان العرب بل ولا يطلقون اسم
المتكلم على القايم به الكلام اصلا لان الفعل لا يوصف به المفعول بل انما يوصف به الفاعل كالضرب مثلا فلا يقال
الضارب لمن وقع عليه الضرب بل لمن فعل الضرب نعم لا يقال المتكلم من قام به الكلام بل من فعله والا لكان
الهواء متكلما لقيام الحروف والصوت به وقالوا تكلم الجن على لسان المصروع لاعتقادهم ان الكلام المسموع
من المصروع فاعله الجن فاسندوه الى الفاعل لا القايم به والاشاعرة لما قالوا ان الكلام هو المعنى قالوا معنى
كونه متكلما هو قيام ذلك المعنى بذاته ثم اعترضوا به على اللغة ان قلت الكلام على ما ذكرتموه يرجع الى القدرة
فلا يكون صفة مستقلة اخرى قلت لا محذور فى ارجاعه الى القدرة وعده صفة مستقلة اخرى بناء على
فايدة مخصوصة هى ان افعال العباد قولا وفعلا مخلوقة بقدرة العبد او بقدرة الله وكسب العبد والقرآن
مخلوق له بلا واسطة قدرة العبد وكسبه وتحقيق ان الله تعالى يعلم جميع المعلومات فعلم القرآن فى الازل
بانه سيوجد بقدرته القديمة فى جسم من الاجسام من غير كسب بخلاف البشر فانه عالم فى الازل بانه يوجد
البشر بقدرته الحادثة او بكسبه ومما يكسر سورة استبعاد الخصم ان صفتى السمع والبصر راجعتان الى العلم
باتفاق الاشاعرة معنا مع انهما عدتا صفتان مستقلتان متابعة للشارع حيث افردهما عن العلم فى
الذكر لغاية اهتمامه باثباتهما وباعتقاد المكلفين لانضمامهم بهما قال المصنف رفع الله درجته
المطلب الثانى فى ان كلامه تعالى متعدد المعقول من الكلام على ما تقدم انه الحروف والاصوات المنتظمة
وهذه الحروف المسموعة انما يتم كلاما مفهوما اذا كان الانتظام على احد الوجوه التى يحصل لها الافهام
وذلك بان يكون خبرا او امرا او نهيا او استفهاما او تنبيها وهو الشامل للتمنى والترجى والتعجب
والقسم والنداء ولا وجود له الا فى هذه الجزئيات والذين اثبتوا قدم الكلام اختلفوا فذهب بعضهم
الى ان كلامه تعالى واحد مغاير لهذه المعانى وذهب آخرون الى تعدده والذين اثبتوا وحدته خالفوا جميع
العقلاء فى اثبات شى لا يتصورونه ولا خصومهم ومن اثبت لله تعالى وصفا لا يعقله ولا يتصوره لا
غيره فكيف يجوز ان يجعل اماما يقتدى به ويناط بكلامه الاحكام انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى
اقول الاشاعرة لما اثبتوا الكلام النفسانى جعلوه كساير الصفات مثل العلم والقدرة فكما ان القدرة
صفة

صفة واحدة يتعلق بمقدورات متعددة كذلك الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهى والخبر
والاستفهام والنداء وهذا بحسب التعليق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشى على وجه مخصوص
يكون خبرا او باعتبار تعلقه بشى آخر يكون امرا وكذا الحال فى البواقى واما من جعل الكلام عبارة عن
الحروف والاصوات فلا شك انه يكون متعددا عنده فالنزاع بيننا وبين المعتزلة والامامية فى اثبات
الكلام النفسانى فان ثبت فهو قديم واحد كساير الصفات وان انحصر الكلام فى اللفظى فهو حادث متعدد
وقد اثبتنا الكلام النفسى فيما سبق فظهر ان ما قاله الرجل ليس الا الترهات انتهى اقول ان اراد بقوله الكلام
صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهى الخ ان كلامه تعالى جنس لهذه الامور وهذه الامور انواع له فيلزم من قدمه
وحدوثها وجود الجنس بدون احد الانواع وبطلانه ظاهر وان اراد انه امر معين يعرضه هذه الامور
كما يشعر به كلام الشارح الجديد للتجريد فى تتميم جواب عبد الله بن سعيد حتى لا يلزم كون تلك الانواع
انواعا حقيقية بل يكون انواعا بحسب العارض والاعتبار والامور الخارجة فسلم انه هذا لا يستلزم
محالا لان ما يلزم محالا من ذلك وجود المعروض بدون العارض وهو ليس بمستحيل لكنه خلف ما هو المقرر
عندهم من ان هذه الامور انواع الكلام وايضا هذا غير معقول اذ لا يعقل كلام الا على احد الاساليب
المعروفة عند العقلاء وبالجملة نحن لا نعقل من كلامه تعالى سوى الامر والنهى والخبر فاذا اعترفتم بحدوثها
ثبت حدوث الكلام فاذا ادعيتم قدم شى آخر فبينوه لنتصوره ثم اقيموا الدلالة عليه وعلى اتصافه تعالى
به وعلى قدمه وايضا لو جوز كون الكلام الواحد متكثرا وانواعا مختلفة باعتبار التعلقات لزم جواز
ان يكون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات بان يكون باعتبار تعلقه بالتخصيص ارادة
وباعتبار تعلقه بالايجاد قدرة الى غير ذلك من الاعتبارات وقال السيد معين الدين الصفوى الايجى
الشافعى فى رسالته فى الكلام ان العرف العام والخاص من الشرع واللغة لا يفهم من الكلام الا المركب من
الحروف لا مجرد مفهوم اللفظ الذى هو فى التحقيق نوع من العلم وليس من شان النبوة دعوة الامة الى
شى غير معلوم ظاهره كذب والحاد من غير اشارة فى موضع ما وقع على المراد من اطلاقه مع العرف
مطلقا بعرف تناقض الاخرس مع المتكلم وعلى ما عرفه الاشعرى يجتمع الخرس وهذا التكلم والتكلم
والسكوت واما ما فى متن العقايد للنسفى ان الكلام صفة منافية للسكوت والآفة وقال
شارحه العلامة هذا انما يصدق على الكلام اللفظى دون النفسى اذ السكوت والخرس انما ينافى التلفظ
واجاب بان المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يدبر فى نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك فكما ان
الكلام اللفظى ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت والخرس فانت على يقين ان هذا التوجيه محل الاعتراض

المطلب الثالث قال المصنف رفع الله تعالى درجته عن الحق شيئاً فاعرضنا عن التعرض بتفصيل الجواب
في حدوث العقل والسمع متطابقان على ان كلامه تعالى محدث ليس بازلي لانه مركب من الحروف والاصوات
ويمتنع اجتماع حرفين في السماع دفعة فلا بد ان يكون احدهما سابقا على الاخر والمسبوق حادث
بالضرورة والسابق على الحادث بزمان متناه حادث بالضرورة وقد قال الله تعالى ما ياتيهم من ذكر من
ربهم محدث وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك فجعلوا كلامه تعالى قديما لم يزل معه وانه تعالى
في الازل يخاطب العقلاء المعدومين واثبات ذلك في غاية النقص في حقه تعالى فان الواحد منا لو جلس في
بيت وحده منفردا او قال يا سالم قم ويا غانم اضرب ويا سعيد كل ولا احد عنده من هولاء عده كل
عاقل سفيها جاهلا عادما للتحصيل فكيف يجوز منهم نسبة هذا الفعل الدال على السفه والجهل و
الحماقة اليه تعالى وكيف يصح منه تعالى ان يقول في الازل يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولا مخاطب هناك
ولا مامور عنده ويقول يا ايها الذين امنوا اقيموا الصلوة ولا تاكلوا اموالهم ولا تقتلوا اولادكم
اوفوا بالعقود وايضا لو كان كلامه قديما لزم صدور القبيح منه تعالى لانه ان لم يكن كلامه في الازل
شيئا كان سفيها وهو قبيح عليه تعالى وان افاد فاما لنفسه او لغيره والاول باطل لان المخاطب نفسه انما يفيد
نفسه لو كان يطريه في كلامه او يكرره ليحفظه او يتعبد به كما يتعبد الله تعالى بقراءة القرآن وهذه في
حقه محال لتنزهه عنها والثاني باطل لان افادة الغير انما يصح لو خاطب غيره ليفهم مراده او يامره بفعل او
ينهاه عن فعل ولما لم يكن في الازل من يفيده بكلامه شيئا من هذه كان كلامه سفها وعبثا وايضا يلزم
الكذب في اخباره تعالى لانه لو قال انا ارسلنا نوحا انا اوحينا الى ابرهيم واهلكنا القرون وضربنا لكم
الامثال مع ان هذه اخبارات عن الماضي والاخبار عن وقوع ما لم يقع في الماضي كذب تعالى الله عنه
وايضا قال تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو اخبار عن المستقبل فيكون حادثا
انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق الاشارة الى ان النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة
ومن تابعهم من الامامية في اثبات الكلام النفساني فمن قال بثبوته فلا شك انه يقول بقدمه لا متناع
قيام الحوادث بذاته تعالى ومن قال بانه مركب من الحروف والاصوات فلا شك انه يقول بحدوثه ونحن
نوافقه فيه فكل ما اورده على الاشاعرة فهو ايراد على غير محل النزاع لانه يقول ان الكلام مركب
من الحروف ثم يقول بحدوثه وهذا مما لا نزاع فيه نعم لو قال باثبات الكلام النفسي ثم يثبت حدوثه
يكون محل النزاع واما ما استدل على الحدوث به من قوله تعالى وما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث فهو
يدل على حدوث اللفظ ولا نزاع فيه واما الاستدلال بان الامر والخبر في الازل بلا مامور ولا سامع

سفه

سفه كما ذكره فظاهر انه فالجواب ان ذلك السفه الذي ادعيتموه انما هو في اللفظ واما كلام النفس فلا سفه
فيه ومثاله على وفق ما ذكر ان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا او رتب في نفسه انواع الاوامر لعبيد
سياتون عنده ولا يتلفظ به فلا يكون سفها ولا حماقة بل السفيه من نسبه الى السفه فالكلام النفسي
هو المعنى القائم بذات الله تعالى في الازل ولا تلفظ بذلك الكلام بل هو لجماعة يحدثون ويكون التلفظ به
بعد حدوثهم وحدوث افعالهم التي يقتضي الامر والنهي والاخبار والاستفهام فلا سفه ولا حماقة
كما ادعاه وبهذا الجواب ايضا يندفع ما ذكره من لزوم صدور القبيح من الله تعالى لان ذلك في التلفظ
بالكلام اللفظي ونحن نسلم ان لا تلفظ في الازل بل هناك معاني قائمة بذاته تعالى قديمة وايضا يندفع
ما ذكره من لزوم الكذب لان الصدق والكذب صفتان للكلام الذي يتلفظ به لا المعاني المزورة في
النفس المقولة بعد هذا لمن يحدث واما الاستدلال على حدوث الكلام بقوله تعالى انما امره اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون لانه اخبار عن المستقبل فيكون حادثا فالجواب عنه ان لفظ كن حادث ولا نزاع
لنا فيه انما النزاع في المعنى الازلي النفساني ولا يلزم من كون مدلول لفظ كن في ذات الله تعالى حدوثه
انتهى اقول غرض المصنف قدس سره ان الكلام الذي فهمه وقرره السلف والخلف من اهل السمع والعقل
ليس الا ما حكموا بحدوثه فمن اين جاء هذا الكلام النفسي القديم وحاصله ان اثبات الكلام النفساني
مع كونه غير معقول مخالف للاجماع ويؤيده ما نقل السيد معين الدين الايجي الشافعي عن بعض رسائله
عن بعض العلماء انه قال ما تلفظ بالكلام النفسي احد الا في اثناء المائة الثالثة ولم يكن قبل ذلك في
لسان احد انتهى ولا ريب في ان هذا ايراد وارد على الاشاعرة واما الجواب الذي ذكره من السفه
انما هو في اللفظ دون كلام النفس فهو ماخوذ من قواعد العقايد للغزالي والمواقف للقاضي عضد و
حاصل ما قيل انه ليس من شرط الامر ان يكون المامور موجودا ولكن يجوز ان يقوم الطلب بذاته قبل وجود
المامور فاذا وجد المامور كان مامورا بذلك الطلب بعينه من غير تجدد طلب واقتضاء آخر فكم من شخص
ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم واورد عليه سيد المحققين في شرح المواقف بان ما يجده
احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه اما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها
بل قيل غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه محال واما ما ذكره في دفع لزوم الكذب عن مثل
قوله تعالى انا ارسلنا نوحا فمدخول بان مقتضى الكلام النفساني في ذلك علمه تعالى واخباره بانه سيرسل نوحا
ويقول بعد ذلك هو ارسله والخبر والعلم بان الشيء سيوجد يمتنع ان يكون العلم بانه يوجد او وجد فلا يصح
قوله المزورة المقولة بعد هذا الدلالته على ان احدهما هو الاخر على انه يلزم من ذلك التغير في علمه تعالى

وبطلانه ظاهر وبما قررناه يندفع باقى كلمات الناصب كما لا يخفى على المتأمل **قال المصنف** رفع الله درجته

المطلب الرابع فى استلزام الامر والنهى الارادة والكراهية كل عاقل يريد من غيره شيئا على سبيل الجزم فانه

يامره به فاذا كره الفعل فانه ينهى عنه وان الامر والنهى دليلان على الارادة والكراهية وخالفت الاشاعرة

جميع العقلاء فى ذلك وقالوا ان الله تعالى يامر دائما بما لا يريده بل بما يكرهه وانه ينهى عما لا يكرهه بل عما

يريده وكل عاقل ينسب من يفعل هذا الى السفه والجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **قال الناصب** خفضه الله

اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له

وما ليس بكائن ليس بمراد له ومذهب المعتزلة ومن تبعهم من الامامية انه تعالى مريد للمأمور به كارة للمعاصى

والكفر ودليل الاشاعرة انه تعالى خالق الاشياء كلها وخالق الشئ بلا اكراه مريد له بالضرورة والصفة

والمرجحة لاحد المقدورين هو الارادة ولا بد ههنا فاذن ثبت انه مريد لجميع الكائنات ولما المعتزلة

فانهم لما ذهبوا ان افعال العباد مخلوقة لهم واثبتوا فى الوجود تعدد الخالق يلزمهم نفى الارادة العامة

فان الله تعالى عندهم يريد الطاعات وينهى عن المعاصى لانها ليست من خلقه وعند الاشاعرة انه تعالى

يريد الطاعات ويامر بها وهذا ظاهر ويريد المعاصى وينهى عنه والامر غير الارادة كما مر فى الفصل

السابق وليس المراد من ان الارادة الرضا والاستحسان فنقول ان الاشاعرة يقولون ان الله تعالى يامر بالايمان

الكافر ولا يريده فالمحذور الذى ذكره من مخالفة العقلاء ناش من عدم تحقيق معنى الارادة فان المراد

بالارادة ههنا هو التقدير والترجيح فى الخلق لا الرضا والاستحسان كما هو المتبادر فذهب الى

اعتبار معنى الارادة بحسب العرف واذا حققت معنى الارادة علمت مراد الاشاعرة وانه لا نسبة للجهل

والسفه الى الله تعالى عن ذلك كما ذكره انتهى **اقول** كونه تعالى خالقا للاشياء كلها ممنوع والاستناد بقوله

تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ ضعيف لانه عام مخصوص بما عدا ذاته تعالى وافعال عباده وقد بينا

فى الفصول السابقة انه تعالى ليس بخالق افعال العباد واثبتنا القدرة والتمكين لهم من الله تعالى وبينا ان

الامر لا ينفك عن الارادة وتكلمنا على المثال الذى اورده بقوله ان الرجل قد يامر بما لا يريده كالمختبر

لعبده هل يطيعه او لا واما تفسيره للارادة بالتقدير فمن مخترعاته الذى الجاه ضيق الخناق اليه ولعله

اخذ ذلك مما نسبه اصحابنا الى النعمانية اصحاب محمد بن النعمان ابى جعفر الاحول الشيعى الذى لقبه

الشيعة بمؤمن الطاق واهل السنة بشيطان الطاق وقد ذكرنا شرح فضائله وبرائته عما نسب اليه

من الاقوال الفاسدة مع وجه تلقيبه بما ذكر فى كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين والحاصل ان محمد بن الكريم

الشهرستانى الشافعى الاشعرى قد قال فى كتاب الملل والنحل عند ذكر النعمان المذكور وافق هشام بن الحكم

فى

فى ان الله تعالى لا يعلم شيئا حتى يكون والتقدير عنده ارادة فعله تعالى آه فقد دخل الناصب فى هذه المسئلة فى

فرقة شاذة مجهولة من الشيعة قد انكرهم الامامية ايضا ولعمرى انه لو اطلع اهل ما وراء النهر الذين الف

هذا الكتاب تاليفا لقلوبهم لرموه بالرفض والمخافة ولم يروا قتله مع اجرائه بهذه المفسدة العظيمة

بموجب القول بذلك جعل النزاع المستمر بين الطائفتين قريبا من سبعمائة سنة لفظيا ضرورة ان اهل

العدل لا ينازعون فى ان الشرور والقبائح الموجودة من الكفر والفسق وامثالهما مرادة لله تعالى بمعنى

انها مقدرة بالتقدير المفسر عندهم بالاعلام والتبيين ونحوهما تصديق ما ذكرنا فى افعاله تعالى دون

افعال العباد من اجرائهم واقرارهم بذلك التفسير على اصحابه ان كتاب المواقف مع بسطه وتلخيص مقالات

المتقدمين فيه خال فى هذا البحث وفى مبحث ارادة الله تعالى لجميع الكائنات عن تفسير الارادة بهذا المعنى

وانما فسر الارادة بالصفة المخصصة ويدل عليه استدلاله فى بحث ارادة الله تعالى للكائنات بقوله لنا انه

انه مريد للكائنات باسرها فلانه خالق للاشياء كما مر ولا بد منها آه ثم ذكر ادلة المعتزلة على انه تعالى لا

يريد الكفر والمعاصى ولم يجب فى شئ منها بان الارادة ههنا بمعنى التقدير ولعل الناصب اشتبه عليه

الامر من كلام مصنف العقائد النسفية وشارحه حيث قال المص وهى اى افعال العباد كلها بارادته

ومشيته وقضيته وتقديره ثم قال الشارح بعد تفسيره التقدير بتحديد كل مخلوق بحده آه والمقصود

تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعى القدرة والارادة انتهى وفهم

من ذلك ان مقصود المص صاحب العقائد من قوله سابقا وهى اى افعال العباد كلها بارادته ومشيته

آه تعميم ارادته وقدرته بالنسبة الى جميع الكائنات والناصب فهم منه ان المراد ان مقصود المص

نفسه او مقصود المص تعميم معنى ارادة الله تعالى وقدرته عن معنى القضاء والقدر المعطوفين على الارادة

فى كلام المص وهذا دليل على جهله وعجزه عن حل العبارات بالتقدير خلاف المقدر المقرر بين القوم

ومع هذا لا يسمن ولا يغنى من جوع كما عرفت واذا اتضحت ذلك علمت ان ما ذكره المص وارد لا

محيص لهم عنه ذكره الناصب والحمد لله **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الخامس** فى ان كلامه تعالى

صدق اعلم الحكم بكون الله صادقا لا يجوز الكذب عليه انما يتم على قواعد العدلية الذين نفوا صدور

القبيح عليه من حيث الحكمة ولا يمشى على مذهب الاشعرية لوجهين الاول انهم اسندوا جميع القبائح

اليه تعالى وقالوا لا مؤثر فى الوجود من القبائح باسرها وغيرها الا الله ومن يفعل انواع الشر والظلم و

الجور والعدوان وانواع المعاصى والقبائح المنسوبة الى البشر كيف يمتنع ان يكذب فى كلامه وكيف يقدر

الباحث على اثبات وجوب كونه كلامه تعالى صدقا الثانى ان الكلام النفسانى عندهم مغاير للحروف والاصوات

ولا طريق لهم الى اثبات كونه صادقا في الحروف والاصوات انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى لقوله انه
الاشاعرة انه تعالى يمتنع عليه الكذب ووافقهم المعتزلة في ذلك اما دليل الاشاعرة فلانه نقص والنقص
على الله محال واما عند المعتزلة فلان الكذب قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وقال صاحب المواقف اعلم
انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي
بعينه فيها وانما يختلف العبارة اقول الفرق ان النقص هيهنا يراد به النقص في الصفات فانه على تقدير
جواز الكذب عليه يتصف انه بصفة النقص وهم لم يقولوا هيهنا بالنقص في الافعال حتى لا يكون فرق بينه
وبين القبح العقلي كما ذكره صاحب المواقف فحاصل استدلال الاشاعرة انه تعالى لو كان كاذبا لكان ناقصا
في صفته كما انه يقولون لو كان عاجزا او جاهلا لكان ناقصا ولم يعتبر واما المراد ذلك النقص من القبح الذي
يقول به المعتزلة فتامل فالفرق دقيق ثم ما ذكره من ان عدم جواز الكذب عليه لا يتمشى على قواعد الاشاعرة
فهذا كلام باطل عار عن التامل فلان القول بان لا مؤثر في الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبائح اليه
لان فعل القبائح من مباشرة العبد فهو غير مستند الى الخالق ثم من خلق القبائح فلا بد ان يكذب
ولا يجوز ان يكون صادقا فهذا غاية الجهل والعناد والخروج عن قاعدة البحث بحيث لو نسب هذا
الكلام الى العوام استنكفوا منه واما ثاني الاستدلالين على عدم التمشي فهو ايضا باطل صريح
فان من قال امتنع الكذب عليه للزوم النقص فهذا الكذب يتعلق بالدال على المعنى النفساني وهو ايضا
نقص فكيف لا يتمشى انتهى **واقول** ما اخذه في دليل الاشاعرة من ان النقص على الله تعالى محال انما
استدل عليه بالاجماع كما صرح به ولا برهان عليه من العقل حتى قال فخر الدين الرازي ان القول
بالنقص والكمال خطابي وبالجملة الدليل المستند الى الاجماع لا يفيد اليقين الا اذا كان الاجماع
مقطوعا به وهو فيما نحن فيه ثم على ان الاجماع المقطوع به لا يلزم ان يفيد اليقين على رايهم لان
الاجماع انما يكون حجة عندهم لاستناده الى النص موقوف على صدق كلام الله تعالى واثبات صدق
كلامه بما يستند الى النص يستلزم الدور وما قال صاحب المواقف من ان صدق النبي لا يتوقف على
صدق كلامه تعالى بل على تصديق المعجزة وهو تصديق فعلي منه تعالى لا قولي على ما بين في محله
منظور فيه لان المعجزة انما يدل على صدق النبي في دعوى النبوة وكونه رسول الله واما صدقه
في سائر الاحكام فالظاهر من كلامه انه لا يستدعيه الرسالة ان يكون احكامه من عند الله تعالى
على صدق كلامه تعالى هذا واما ما نقله الناصب من كلام صاحب المواقف ثم اورد عليه بقوله اقول
الفرق آه يدل على غاية جهله وخبطه وخلطه وعدم تحصيله لمقصود صاحب المواقف من ذلك

الكلام

الكلام فان صاحب المواقف بعد ما ذكر من الاشاعرة دليلهم المشتمل على محذور النقص ذكر دليلا ثانيا
لهم وهو قوله ايضا يلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه تعالى ان يكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني
وقت صدقنا في كلامنا ثم اعترض على هذا الدليل الثاني بقوله واعلم آه وحاصله على ما اشار اليه قدس سره
الشريف والشارح الجديد للتجريد ان هذا الدليل انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة
بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في
جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله ولا فرق بين النقص في الفعل
وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به مع ان الامر بان صدقه في الكلام اللفظي ثم ان الناصب لم يذكر الدليل
الثاني لانه لم يفهم تعلق الكلام المنقول به بل ولم يفهم محصله ومعناه ومع هذا اعترض عليه بما تراه واهيا
ساقطا لا ارتباط له بكلام صاحب المواقف اصلا ولا في دفع كلام المص واما ما ذكره من ان القول بان لا مؤثر في الوجود
الا الله لا يستلزم اسناد القبائح اليه تعالى واه ايضا لان خلق الكلام اللفظي الكاذب قبيح عند العقلاء وهم يجوزون
ذلك ولا يدفعه دليلهم كما اعترف به صاحب المواقف وبالجملة كما اشار اليه الشارح قدس سره الشريف لا يمكنهم
التمسك في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله اذ تنزهه عن مثل هذا النقص ليس بواجب
عندهم اذ هو ليس نقصا عندهم فلا يمكنهم اثبات وجوب كون كلامه تعالى صدقا كما ذكره المص وقد ظهر بما قررناه
صحة ما في استدلال المص قدس سره ايضا فلا تغفل **قال المصنف** رفع الله درجته **المبحث الثالث** في انه تعالى
لا يشاركه شيء في القدم العقل والسمع متطابقان على انه تعالى مخصوص بالقدم ليس في الازل سواه لان
كل ما عداه سبحانه وتعالى ممكن وكل ممكن حادث وقال تعالى هو الاول والآخر واثبتت الاشاعرة معه
معاني قديمة ثمانية هي علل في الصفات كالقدرة والعلم والحيوة الى غير ذلك ولزمهم من ذلك محالات
منها اثبات قديم غير الله تعالى وقال فخر الدين الرازي النصارى كفروا بانهم اثبتوا ثلثة قدماء واصحابنا
قد اثبتوا تسعة ومنها انه يلزمهم افتقار الله تعالى في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن
عالما وافتقاره في كونه قادرا الى القدرة ولولاها لم يكن قادرا وكذلك باقي الصفات والله تعالى منزه
عن الحاجة والافتقار لان كل مفتقر الى الغير ممكن ومنها انه يلزم اثبات ما لا نهاية له من المعاني القائمة
بذاته تعالى وهو محال بيان الملازمة ان العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه فان من شرط العلم المطابقة
ومحال ان يطابق الشيء الواحد امورا متغايرة متخالفة في الذات والحقيقة لكن المعلومات غير متناهية
فيكون له علوم غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية باعتبار كل علم يفرض في كل مرتبة من المراتب
الغير المتناهية لان العلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء ثم العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بالعلم بالعلم

بذلك الشي وهكذا الى ما لا يتناهى وفي كل واحد من المراتب مراتب غير متناهية وهذا عين السفسطة
لعدم تعقله بالمرة ومنها انه لو كان الله تعالى موصوفا بهذه الصفات وكانت قديمة بذاته كانت
حقيقة الالهية مركبة وكل مركب محتاج الى جزئه وجزئه غيره فيكون الله تعالى محتاجا الى غيره فيكون
ممكنا والى هذا اشار امير المؤمنين عم حيث قال اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال
التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف
انه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومنها
انهم ارتكبوا ههنا ما هو معلوم البطلان وهو انهم قالوا ان هذه المعاني لا هي نفس الذات ولا مغايرة لها
وهذا غير معقول لان الشي اذا نسب الى اخر فاما ان يكون هو هو او غيره ولا يعقل سلبهما معا انتهى
قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى له صفات موجودة قديمة زايدة على ذاته
فهو عالم بعلم وقادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس والدليل عليه انا نفهم الصفات
على ذاته فهو عالم بالعلم وقادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس والدليل عليه انا نفهم الصفات
الالهية من صفات الشاهد وكون علة الشي عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغايب وحد العالم ههنا
من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فكذا شرط فيمن غاب
عنا وكذا القياس في باقي الصفات ثم ناخذ هذا من عرف اللغة واطلاقات العرف فان العالم لا
انه من يقوم به العلم ولو قلنا بنفي الصفات لكذبنا نصوص الكتاب والسنة فان الله تعالى في كتابه اثبت
الصفات لنفسه كقوله تعالى ولا يحيطون بشي من علمه الا بما شاء فلما ثبت في النصوص اثبات الصفات
له فلا بد لنا من الاثبات من غير تاويل فان الاضطرار الى التاويل انما يكون بعد العجز عن اجراه على
حسب الواقع وذلك لدلالة الدلايل العقلية على امتناع اجرايه على حسب ظاهره وههنا ليس كذلك
فوجب الاجراء على الظاهر من غير تاويل وعندي ان هذا هو العمدة في اثبات الصفات الزايدة فان
الاستدلالات العقلية على اثباتها مدخولة والله اعلم ثم ما استدل هذا الرجل على نفي الصفات
الزايدة من الوجوه فكلها مجاب الاول الاستدلال بان كل ما عداه ممكن وكل ممكن حادث فنقول لنا
ان كل ما عداه ممكن ولكن نقول في المقدمة الثانية ان كل ممكن ما عدا صفاته فهو حادث لان
صفاته لا هو ولا غيره كما سنبين بعد هذا الثاني الاستدلال بلزوم اثبات قديم غير الله تعالى
والجواب ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات
واثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى والجواب ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات
وصفات قدماء هي ليست غير الذات مباينة كلية مثلا علم زيد ليس غير زيد بالكلية فلو كان علم زيد
قديما فرضا مثل زيد فاي نقص يعرض من هذا اذا كان متصفا بالقدم لان علمه ليس غيره بالكلية لزيد

بل هو

بل هو من صفات كماله الثالث الاستدلال بلزوم افتقاره في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم لولاه لم يكن
عالما وكذا باقي الصفات والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزايدة على ذاته فهو
جايز عندنا وليس فيه نقص وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره فصوروه اولا حتى نفهمه ثم بينوا
لزومه لما ادعينا والحاصل ان المحال هو استفادة صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره
واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول الرابع الاستدلال بلزوم اثبات ما لا نهاية له من المعاني
القائمة بذاته تعالى وذلك لان العلم بالشي مغاير للعلم بما عداه الى ما ذكره الى اخر الدليل والجواب
ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى ويتعدد بحسب التعلق بالمعلومات غير متناهية كذلك يجوز
ان يكون تعلقات العلم الذي هو صفة واحدة غير متناهية بحسب المعلومات وليس يلزم منه محال
ولا يلزم التسلسل لفقدان شرط الترتب والوجود الخامس الاستدلال بانه لو كان موصوفا بهذه الصفات
لزوم كون الحقيقة الالهية مركبة ويلزم منه الاحتياج والجواب ان المراد بالحقيقة الالهية ان كان
الذات فلا يلزم من اثبات الصفات الزايدة تركب في الذات وان كان المراد ان ههنا ذاتا وصفات متعددة الصفات
قايمة بتلك الذات فليس الا ملاحظة الموصوف مع الصفات ثم ان احتياج الواجب الى ما هو غيره
يوجب الامكان كما قدمنا واما استدلاله من كلام امير المؤمنين عم فالمراد من نفي الصفات نفي ان يكون
صفات يكون هو غير الذات بالكلية وليس ههنا كذلك السادس الاستدلال بلزوم ارتكاب ما هو
معلوم البطلان ههنا وهو ان هذه المعاني لا هو عين الذات ولا غيره وهذا غير معقول والجواب
ان المراد بعدم كون الصفات عين الذات انها مغاير للذات في الوجود وكونها غير مغاير له انها صفات
للذات فليست بينهما مغايرة كلية بحيث يصح اطلاق كونها مغايرة للذات بالكلية كما يقال ان علم
زيد ليس عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية لانه قايم به وهذه للواسطة على هذا المعنى صحيح
لان سلب العينية باعتبار وسلب الغيرية باعتبار اخر فكلا السلبين يمكن تحققهما معا انتهى
اقول فيه نظر اما اولا فلان مبنى الدليل الذي ذكره على قياس الغايب على الشاهد وهو قياس باطل
مردود عند الاشاعرة ايضا وقد استضعفه صاحب المواقف في مقدمات كتابه وانكروا استعمالها
على الشيعة والمعتزلة في مواضع متعددة فكيف جاز للناصب استعمالها ههنا وهذا دليل على عجزه
بل عجز اصحابه عن الاستدلال بالدلايل اليقينية واما ثانيا فلانا قد ذكرنا ان الاعتبار اللغوي
مما لا يعتد به في المطالب العقلية ولا يلزم من التاويل فيما نحن فيه بمعونة الدليل العقلي تكذيب
النصوص كما زعموا والا لما جاز تاويل المتشابهات من الوجه واليد والقدم ونحوها بعد قيام الدليل العقلي

على استحالة الجسمية على الله تع على أنا قد بينا ان ليس يعتبر في معنى المشتق في اللغة قيام مبدئه بما
انه في اكثر المواد يستلزم ذلك الا يرى انه صح بحسب اللغة ان الضوء مضئ ولا يقوم به ضوء وانه يعتبر
المشتقات في اللغة الفارسية بما لا يقتضى قيام المبداء فيقال العالم معناه دانا والقادر معناه
توانا والبصير معناه بينا وغير ذلك من تفسيراتها واما ما ذكر من انه ليس ههنا دليل عقلى يدل على
امتناع اجراء النصوص المتضمنة لاثبات الصفات على ظاهرها ففيه ان النصوص لا يدل على ثبوت
تلك الصفات ووجودها في انفسها وانما يدل على كونه تع عالما قادرا الى غير ذلك وثبوت الصفة
للموصوف لا يتوقف على وجودها في انفسها فلا يثبت مطلوبهم ولو سلم ان ظاهرها ما فهموه منها
نقول ان الدليل العقلية على ارادة خلاف ظاهرها كثيرة مذكورة في التجريد وغيرها واختصارها
ذكره ههنا انه تع واجب لذاته فيكون غنيا عن الغير في كمال ذاته وعلى تقدير كون الصفات الحقيقية
زايدة على الذات يكون محتاجا في التكميل الى الصفة المغايرة له وكل ما هو مغاير له فهو ممكن لاستحالة
تعدد الواجب فيلزم ان لا يكون مستكملا في حد ذاته بل محتاجا الى الممكن فيه مع انه غنى عن العالمين
وتوضيح المراد ان العالم ما يعبر عنه بالفارسية بدانا وكذا القادر ما يعبر عنه بتوانا وقس عليه سائر
الصفات وتفسير العالم بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة انما هو بمقتضى اللغة وسلمتم
فيه كلامه ولما دل الدليل على عدم قيام الوجود والعلم والقدرة وكذا سائر الصفات به وانه موجود
عالم قادر علم ان قيام المبداء به غير لازم وبعد هذا نقول ان صفة الشئ على قسمين احدهما ما يقوم
في نفس الامر كالعلم بالنسبة الى زيد وثانيهما عرضى لا يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة اليه فانهما
عين زيد في الخارج لصحة حملهما عليه مواطاة وزايدان على هيئته والصفة بالمعنى الاول زايد على
الذات في الخارج والثاني عينه فيه والمراد ان صفاته تع من القسم الثاني لا الاول الزايد على الذات
تعالى في الخارج وقيام المبدا غير لازم فصح كون الصفات عين الذات كما حققه صدر المحققين في بعض
مصنفاته العلية واما ما اجاب به الناصب عن اول استدلال المص من تخصيص المقدمة الكلية
العقلية القايلة بان كل ممكن حادث بما عدا صفاته فهو تخصيص بارد لا دليل عليه ويخالف لما
يجده كل عاقل من ان الواجب بالذات لا يكون الا ذاتا واما ما استدل عليه من قوله لان صفاته
لا هو ولا غيره مجرد اصطلاح منهم لا يدفع التعدد والتغاير في الواقع فلا يفيد وتحقيق ذلك على
ما حققه سيد المحققين في شرح المواقف انهم لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زايدة على ذاته تع
لزمهم كون القدم صفة لغير الله تع ولزمهم ايضا ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالايجاب

فيلزم

فيلزم التم في القدرة والعلم والحيوة والارادة ويلزمهم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزم
كونه تع موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتستر عن شناعتهم هذا بالاصطلاح المذكور كما تستر
عن شناعة القول بالجسمية بالبلكفة واما ما اجاب به عن الاستدلال الثاني من ان الكفر اثبات
ذوات قديمة آه ففيه ان النصارى ايضا لم يثبتوا ذواتا ثلثة وانما هذا شئ افتراه عليهم اصحاب
الناصب عند ارادة التفصى عن مشاكلتهم مستدلين عليه بانهم قالوا باشتغال اقنوم العلم الى
المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا وهو مدفوع بانه لا يفيد ما هو المدعى من اثبات كون
الاقانيم الثلثة ذوات وانما يفيد كون اقنوم واحد ذاتا على انا نقول يجوز ان يكون قولهم بانتقال
اقنوم العلم بواسطة تجويزهم الانتقال على الصفات او ارادوا بالانتقال حصول مثله لا حقيقة
الانتقال وبقاء الواجب بلا علم فلا يلزم عليهم القول بكونه ذاتا ومن البين ان مجرد القول بانتقال
الصفة لا يستلزم الكفر وان كان ذلك جهلا وبالجملة لا يجب ان يكون المعتقد للانتقال معتقدا
للذاتية لجواز ان يكون منكرا للزوم بينهما واما ما ذكره من المثال فانما يصلح لتلاعب الاطفال
فانه في مرتبة ان يقال اي نقص يعرض لله تعالى من كون عرشه قديما لانه محل استوائه ومن محال
عظمته بل الحنابلة يحكمون بجلوسه عليه تع عنه علوا كبيرا واما ما اجاب به عن الثالث بقوله ان
اردتم باستكماله بالغير آه ففيه ان العقل السليم حاكم بان الواجب لذاته لا يفتقر في ذاته وفيما
يتوقف عليه ذاته الى غيره وان المفتقر الى غيره كذلك ممكن واما ما ذكره من ان المحال هو استفادته
تعالى صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هو غيره فمردود بانه لا كمال لله تع في اتصافه
بصفة كمال هو غيره لان غيرية الصفة يستلزم افتقار الذات المستلزم للامكان كما مر وانما يكون
ذلك كمالا في الشاهد الممكن الناقص فهذا ايضا راجع الى قياس الغائب على الشاهد وقد عرفت
ما فيه ثم لا يخفى ان اخذ الاستكمال بدل الافتقار انما وقع في تقرير صاحب المواقف لهذا الدليل
والناصب لقصور فهمه وعجزه من التقرير والتحرير لم يقدر على تغيير التقرير وتبديل الاستكمال بالافتقار
ليصير جوابه مقابلا للكلام المص فذكر في جواب المص عين ما اجاب به صاحب المواقف هناك مشتملا
على لفظ الاستكمال مع ان بين الاستكمال والافتقار فرق لا يخفى واما ما اجاب به عن الاستدلال
الرابع من ان العلم صفة واحدة قايمة بذاته تع ويتعدد بحسب التعليق بالمعلومات آه فمدخول
بان المص لم يجعل المحذور في هذا الدليل لزوم العلم بالمعلومات الغير المتناهية المراد بها الحوادث
الكونية كما زعم حتى يتاتى دفعه بانه لا يلزم التسلسل المحال بناء على ان عدم تناهي معلوماته لا ينتهي

الله تعالى انما بعنوان تعلق علمه بتلك المعلومات

الى امر معلوم لا يمكن تجاوزه عنه لا بمعنى ان تلك العلوم المتعلقة بها حاصلة متحققة بالفعل
كيف ولو كان مراد المص ذلك لورد عليه مثل ما اورده على الاشاعرة لظهور انه على تقدير ان يكون
علمه تع عين الذات يلزم من علمه بالمعلومات الغير المتناهية التفاتات غير متناهية ويكون الحصر
بل مراده قدس سره من المعلومات الغير المتناهية المعلوم المعلومية بما يغايرها من العلوم اللازمة
على تقدير القول بزيادة الصفات بما سنبينه عنقريب ان شاء الله تع ومراده بالمراد الغير المتناهية
المراد الحاصلة من لزوم العلوم الغير المتناهية في مرتبة اثبات كل من المعاني القديمة فان تاثير
تع في العلم الزايد عليه في الخارج يتوقف على قدرة وارادة وغيرهما من المعاني الزايدة وكذا تاثيره
في القدرة وارادة اخرى وهكذا فيلزم في هذه المرتبة علوم غير متناهية وقدر غير متناهية وكذا
في مرتبة تاثيره تع ابتداء في القدرة الزايدة عليه يلزم السلاسل الغير المتناهية لتوقف تاثيره على العلم
والارادة الزايدتين وهكذا الكلام في تاثيره تع ابتداء في الارادة الزايدة وهذا هو الذي اراده
بقوله وفي كل واحد من هذه المراتب مراتب غير متناهية ويقرب منه ما ذكره قدس سره في كتاب
نهج المسترشدين بقوله ولان صدور العلم عنه يستدعي كونه عالما وذلك انما يكون بعد كونه
عالما فيكون الشيء مشروطا بنفسه او يتسلسل لان العلم اما ان يكون نفسه او غيره فعلى الاول
يلزم الاول وعلى الثاني الثاني وقد ذكر في النهج دليلا آخر اخذ فيه لزوم حدوث الصفات حيث قال لنا
انه لا قديم سواه لان كل موجود سواه فهو مستند اليه كما حقق في اثبات وجوده تعالى وقديمنا
انه تع مختار وفعل المختار محدث وملخصها ما ذكره سيد المحققين في شرح المواقف من ان تاثيره تع
في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذوران التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بالايجاب
لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته
ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة انتهى وانما طوى المص في تلك
الادلة احتمال الايجاب لا شناعته عند المليين وبعده التزام الخصم له وانما لم يذكر لزوم الحدوث
مع لزوم التسلسل اذ قد نافش بعضهم في كون الاختيار مستلزما للحدوث ولا مناقشة في كونه
مستلزما للتسلسل في بعض الصفات فافهم هذا ويتوجه ايضا على الناصب فيما تعدد العلم
بحسب التعلق بالمفهومات ان تلك التعلقات ان كانت قديمة يلزم قدم المعلومات وان
كانت حادثة يلزم عدم علمه تع بالمعلومات قبل تلك التعلقات الحادثة قال العلامة الدواني
في شرحه على العقايد العضدية ان ما ذكره الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعليق

ذكره من ص

حادث

حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما فهو يفضي الى نفي كونه تع عالما
بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى واما ما ذكره آخرا من انه لا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط التسلسل
آه فعليل على جهله بشرايط استحالة التسلسل عند المتكلمين فان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال عندهم مطلقا
سواء كان هناك ترتيب ولا كما صرحوا به وعرفه من له ادنى تحصيل واما ما اجاب به عن الدليل الخامس مختار الشق
الثاني منه بقوله هناك الا ملاحظة الموصوف مع الصفات قلنا ان اراد به انه ليس هناك موصوف وصفة قائمة
به في نفس الامر وانما التعدد بحسب ملاحظة مفهوم العالم والقادر وغيرهما فهو عين مذهب القائل بالعينية
كما لا يخفى وان اراد به انه يتحقق هناك ملاحظة الموصوف مع الصفة القائمة به فهو كلام لغو لا اثر في دفع
الاستدلال واما ما ذكره من ان احتياج الواجب الى ما هو غيره يوجب الامكان فالظاهر انه تمت جنتها هي
ان صفاته تع ليست عينها ولعلكم انما حذفتها هربا عن التصريح بالفاسد لما مر من ان عدم المغايرة بين الذات
والصفات انما هو بحسب اصطلاحهم ولا يفيد عدم المغايرة في نفس الامر فلا يفيد اصلا واما ما ذكره في تاويل كلام
امير المؤمنين ع من احتمال ارادة صفات يكون هي غير الذات بالكلية فلا يخفى ركاكته ولقد اشبه قولهم الصفات
ليس غير الذات بالكلية قول الرجل الخراساني الذي ضل حماره في قافلة وكان ذكرا فاخذ حمارا انثى كان لاحد من
رفقائه عوضا عنه فلما تكلموا معه في ذلك وقالوا انك كنت تقول ان حماري كان ذكرا وهذه انثى قال
ان حماري ايضا لم يكن ذكرا بالكلية فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما اجاب به عن الدليل السادس من ان
المراد بعدم كون الصفات عين الذات انها مغايرة للذات في الوجود آه فقد عرفت مرارا ان هذه الارادة والاصطلاح
منهم لا يدفع التغاير في الواقع وهو مما يأباه العقل في باب التوحيد على ان الواسطة بين الشيء وغيره
مما يجده كل عاقل وتخصيص الغير بما خصصوه به لتصوير الواسطة تعسف لا يخفى واما ما ذكره بقوله كما
يقال ان علم زيد ليس عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية آه فهو مثال من جملة مصنوعاته ولم نسمع الا
من يقول ان علم زيد ليس غيره بالكلية وانما سمعنا نظيره عن الخراساني كما مر قال المصنف رفع الله درجته
المبحث التاسع في البقاء وفيه مطلبان الاول انه ليس زايدا على الذات وذهبت الاشاعرة الى ان الباقي
انما يبقى ببقاء زايد على ذاته وهو عرض قايم بالباقي وان الله تع باق ببقاء قايم بذاته ولزمهم من ذلك
المحال الذي يجزم الضرورة ببطلانه من وجوه الاول ان البقاء ان عني به الاستمرار لزم اتصاف العدم
بالصفة الثبوتية وهو محال بالضرورة بيان الملازمة ان الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود كذلك يتحقق في جانب العدم لامكان
تقسيم المستمر اليهما ومورد التقسيم مشترك ولان معنى الاستمرار كون الامر في احد الزمانين كما كان في
الزمان الاخر وان عني به صفة زايدة على الاستمرار فان احتاج كل منهما الى صاحبه دار وان لم يحتج

احدهما الى الآخر لكن تحقق كل منهما بدون صاحبه فيوجد بقاء من غير استمرار وبالعكس وهو باطل بالضرورة ولو ان
احتاج احدهما الى صاحبه انفك الآخر عنه وهو ظاهر البطلان الثاني ان وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج
الى البقاء لزم الدور لان البقاء عرض يحتاج في وجوده الى الجوهر فان احتاج الى وجود هذا الجوهر محتاجا الى صاحبه
وهو عين الدور المحال وان احتاج الى وجود جوهر غيره لزم قيام الصفة بغير الموصوف وهو غير معقول اجابوا بمنع
احتياج البقاء الى الجوهر لجواز ان يقوم بذاته لا في محل ويقتضي وجود الجوهر في الزمان الثاني وهو خطاء لانه يقتضي
قيام البقاء بذاته فيكون جوهرا مجردا والبقاء لا يعقل الا عرضا قائما بغيره وايضا يلزم ان يكون هو بالذاتية اولى
من الذات ويكون الذات بالوصفية اولى منه لانه مجرد مستغن عن الذات والذات محتاجة اليه والمحتاج اولى
بالوصفية من المستغني والمستغني اولى بالذاتية من المحتاج ولانه يقتضي بقاء جميع الاشياء لعدم اختصاصه بذات
دون اخرى ح الثالث ان وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان الاول ولما كان وجوده في الزمان الاول
غنيا عن هذا البقاء كان وجوده في الزمان الثاني كذلك لامتناع كون بعض افراد الطبيعة محتاجا لذاته الى شيء وبعض
افرادها مستغنيا عنه انتهى قال الناصب خفضه الله ثم اقول اتفق المتكلمون على انه باق لكن اختلفوا في كونه صفة
ثبوتية زائدة اولا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه وجمهور معتزلة بغداد الى انه صفة ثبوتية زائدة على الوجود
اذ الوجود يتحقق دونه كما في اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هي البقاء ونفى كون البقاء صفة موجودة زائدة كثير من الحكما
كالقاضي ابي بكر وامام الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة بصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا
زائد عليه ونحن ندفع ما اورده هذا الرجل على مذهب الشيخ الاشعري فنقول اورد عليه ثلثة ايرادات الاول ان البقاء
ان غير الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية الى آخر الدليل والجواب ان البقاء فاندفع ما قال الثاني ان
وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج الى البقاء لزم الدور ثم ذكر ان الاشاعرة اجابوا بمنع احتياج البقاء الى
الجوهر ورتب عليه انه حينئذ جاز ان يقوم بذاته لا بمحل وهذا الجواب افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج
الذات اليه وما قيل ان وجوده في الزمن الثاني معلل به ممنوع غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون
الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق
فاندفع كل ما ذكر من المحذور الثالث ان وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان
الاول ولما كان وجوده في الزمان الاول غنيا كان في الثاني كذلك والجواب ان جميع افراد الوجود
محتاج الى البقاء في الزمان الثاني غني عنه في الزمان الاول فلا يختلف افراد الطبيعة في الاحتياج
والغنى الذاتيين وهو حسب ان الوجود في الزمان الثاني فرد آخر وهذا غاية جهله وعدم تدربه الذاتيين
في شيء من المعقولات انتهى اقول المص قدس سره غير ذاهل عن ان البقاء في الباقي في الموجود بل يراد به

الذي مرض باقيا كان كل من البقاء ووجود الجوهر م

استمرار

استمرار الوجود لكن غرضه في هذا الدليل اثبات عدم القيام في البقاء والاستمرار المطلق ليلزم منه عدم القيام
في البقاء الخاص الحاصل للموجود الباقي وقد اشار الى ما ذكرناه بقوله الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود كذلك
يتحقق في جانب العدم وحاصل الدليل ان البقاء والاستمرار المطلق مفهوم واحد يستوي اطلاقه على الوجود و
المعدوم فلو اقتضى القيام بالباقي لزم ان يكون قائما بالباقي المعدوم ايضا لما ذكرنا فيلزم اتصاف المعدوم
بامر ثبوتي واذا كان هذا محالا تعين عدم اقتضائه للقيام بشيء ويتم الحجة على الاشعري ولا يفيد اختيار
الشق الثالث كما زعم الناصب واما ما ذكره من ان الجواب الذي نقله المص عن الاشاعرة في رد الدليل
الثاني افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر الخ فدليل على قصور باعه وقصر نظره على ظواهر
الالفاظ من غير تمكنه عن تحصيل حقيقة المعنى فكلما وجد مخالفة ما بين العبارتين ولو بالتفصيل والاجمال
والاطناب والايجاز حكم بمغايرة المعنى والحاصل ان الجواب الذي ذكره الناصب مصدرا بقوله بل اجابوا
بمنع احتياج الذات اليه الخ وهو المذكور في المواقف متحد في المعنى مع ما ذكره المص قده فان حاصل ما
ذكره صاحب المواقف في مقام السند من هذا الجواب بقوله اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق
راجع الى ما ذكره المص من الجواب بجواز ان يقوم البقاء بذاته لا في محل لظهور ان الحكم بتحقق الذات
والبقاء معا على سبيل الاتفاق بلا علاقة بينهما حكم بجواز ان يقوم البقاء بذاته لا في محل فيلزم ما ذكره المص من
المحذور لزوما لا مدفع له كما لا يخفى ومما ينبغي ان ينبه عليه ان البقاء قد فسره بعضهم بالاستمرار الوجود في
الزمان الثاني كما مر وفسره آخرون بانه صفة تعلل بها الوجود في الزمان الثاني والظاهر ان الدليل الثاني الذي
ذكره المص وهو المذكور في المواقف ايضا الزامي لمن فسر البقاء بالتفسير الثاني مع القول بزيادته فما فعله صاحب
المواقف في الجواب من منع كون الوجود في الزمن الثاني معللا بالبقاء كما ترى واما ما ذكره في الجواب عن الدليل
الثالث فهو واه سخيف جدا ولهذا اضطرب بعد ذلك وكتب في الحاشية ما هو اسخف منه اما ما ذكره في
اصل جوابه فلان كلام المص صريح في انه جعل المحذور لزوم اختلاف حكم فرد واحد من الوجود في الزمانين
بحسب الغناء والافتقار حيث قال وجود الجوهر في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الاول فكيف ساغ
الناصب ان يقول ان المص حسب ان الوجود في الزمان الاول فرد وفي الزمان الثاني فرد آخر وهل هذا الاشتباه
الا دليل جهله وعدم تمكنه من فهم معاني العبارات الصريحة في مدلولاتها فضلا عن التفطن بدقائق العلوم ومعقولاتها
واما ما ذكره في الحاشية من ان المقصود من هذا الجواب انه لا يلزم من تساوي افراد الطبيعة في الاستغناء و
الاحتياج الى ان لا يكون الوجود في الزمان الثاني محتاجا الى البقاء وانما يلزم ذلك منه ان لو كان الوجود في
الزمان الثاني فردا مغايرا للوجود في الزمان الاول اذ حينئذ لما استغنى الوجود في الزمان الاول عنه فيجب استغناء

الوجود في الزمان الثاني ايض عنه لا اثر لا مغايرة بينهما بل هو عينه كما نص عليه هذا الرجل في اول تقرير
هذا الاعتراض فحينئذ جاز ان يكون كل فرد من افراد الوجود مستغنيا عن البقاء في الاول محتاجا اليه في الزمان
الثاني ولا يلزم التفاوت في افراد طبيعة واحدة استغناء واحتياجا انتهى فاقول هٰهنا على ان المص اراد بلزوم
اختلاف افراد طبيعة الوجود وقد علمت بما نبهناك عليه من دلالة تصريح كلام المص على ارادة لزوم اختلاف فرد
واحد من طبيعة واحدة في زمانين ان ما فهمه الناصب في هذه الحاشية ايض غير ناشئ عن كلام المص اصلا وانما
الناصب الشقي الجاهل قد التزم الرد على هذا الكتاب تعصبا من غير استعداد واستمداد فمقاصده عنه يفوت
ويتبع عليه امورا واهية كنسج العنكبوت ويأتي بمثل هذا الجواب الواهي الشنيع وانى يدرك الظالع
شأو الضليع **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثاني** في ان الله تعالى باق لذاته ولانه لو
احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا فلا يكون واجبا للتنافي الضروري بين الواجب والممكن وخالفت الاشاعرة
في ذلك وذهبوا الى انه تعالى باق بالبقاء وهو خطأ لما تقدم ولان البقاء ان قام بذاته لزم تكثره واحتياج البقاء
الى ذاته مع ان ذاته محتاجة الى البقاء فيدور وان قام بغيره كان وصف الشيء حالا في غيره ولان غيره محدث
فان قام البقاء بذاته كان مجردا او ايض بقاؤه باق لامتناع تطرق العدم الى صفاته تعالى ولانه يلزم ان يكون محلا
للحوادث فيكون له بقاء آخر ويتم وايض صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق اكثر اجوبة ما ذكره في هذا الفصل قوله لو احتاج في بقائه
الى غيره كان ممكنا قلنا الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان ومن كان صفاته من ذاته
لم يكن ممكنا قوله لان البقاء ان قام بذاته لزم تكثره قلنا لا يلزم التكثر لان الصفات الزائدة ليست غير مغايرة
كلية كما سبق قوله احتاج البقاء الى ذاته مع ان ذاته محتاجة الى البقاء فيلزم الدور قلنا ممنوع لعدم احتياج الذات
الى البقاء بل هما متحققان معا كما سبق فهو قائم بذاته من غير احتياج الذات اليه بل هما متحققان معا قوله
بقاؤه باق قلنا مسلم فالبقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء كاتصاف الوجود بالوجود قوله
ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث قلنا مسلم لانا قائلون بعدمه قوله يكون له بقاء آخر ويتم قلنا ممنوع
بما سبق من ان بقاء البقاء نفس البقاء قوله صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى
قلنا قد سبق ان الصفات ليست مغايرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة للذات وتبقى
الصفات ببقاء الذات فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى انتهى **اقول** قد اوضحنا لك وهن تلك الاجوبة
وما فيها من الاشتباه والخلط والخبط واما ما اجاب به هٰهنا اولا من ان الاحتياج الى الغير الذي لم
يكن من ذاته يوجب الامكان ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا ففيه انه مكابرة على المقدمة الكلية

العقلية الضرورية فلا يستحق الا الاعراض على ان ظاهر ما ذكره من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من
ذاته يوجب الامكان يقتضي ان الواجب لو احتاج الى شيء من السماويات والارضيات ايض لا يكون ذلك
موجبا للامكان لان الكل ناش من ذاته وفساده اظهر من ان يخفى واما ما اجاب به هٰهنا ثانيا بقوله قلنا
لا يلزم التكثر لان الصفات الزائدة ليست غير مغايرة كلية كما سبق فمردود بما سبق من كونه في البحث
نظير قول من ضل منه الحمار واما الناصب لهذا فمثله مثل الحمار الذي يحمل الاسفار واما ما اجاب به
ثالثا من جواز كون البقاء قائما بذاته تعالى من غير احتياج الذات اليه فهو كلام فاسد كاثبات وجودات متعددة
وعلوم متعددة من غير حاجة له اليها وبالجملة ليس في ذلك سوى اثبات فضل نزه العقلاء من الحكماء
الاجرام الفلكية عنها لشرفها فكيف لا ينزه الله سبحانه عنه واما ما اجاب به رابعا من ان البقاء موصوف
ببقاء هو عين ذلك البقاء الخ ففيه ان المتنازع فيه بيننا وبينكم هو انه هل يجوز ان يكون تعالى باقيا ببقاء
الذي هو عين ذاته ام لا فاذا جاز ان يكون البقاء باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته جاز ان يكون بقاؤه تعالى ايض
كذلك فلينهدم بنيان ما استدل به محققو الاشعري من ان الواجب باق فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما ذكر في
المواقف وشرح التجريد وايضا الاشاعرة انما ذهبوا الى زيادة الصفات وانكروا عينيتها لزعمهم ان القول بالعينية
راجعة الى النفي المحض وان يكون مؤدى ذلك انه تعالى عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك كما صرح به شارح
العقائد وهذا المحذور الذي حملهم الى القول بزيادة الصفات آت في البقاء وبقاؤه ايض فكيف يقولون
بانكارهم للعينية واعترفوا به هٰهنا قائلين بان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء وبالجملة كلام
المص هٰهنا الزامي لهم فان رجعوا عن ذلك ووافقونا فنعم الوفاق والحمد لله رب العالمين واما ما اجاب
به خامسا عما نقله من قول المص ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث فيكون له بقاء آخر ويتم ففيه ان النقل
كلام يلوح عليه آثار السقم لان تفريع لزوم التسلسل على كونه محلا للحوادث مما لا وجه له ويعضده ايض في كلام
المص في كتاب نهج المسترشدين حيث قال ولان البقاء لو كان زائدا على الذات لزم التسلسل انتهى فالظاهر ان
الناصب زاد في كلام المص او نقص كما وقع منه مثل هذا غير مرة فوجب الرجوع الى اصل صحيح من نسخ المص
هٰهنا ليتضح حقيقة الحال واما ما اجاب به سادسا عن لزوم التسلسل بما سبق فقد وضح بما سبقناه من لزوم
انهدام دليلهم واما ما اجاب به سابعا من ان الصفات ليست مغايرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون
البقاء صفة للذات وتبقى ببقاء الذات الخ ففيه ان من جملة الصفات الباقية لله تعالى البقاء فان اريد ببقاء
البقاء بقاء الذات عينه الذي تبقى به الذات يلزم ما ذكرنا سابقا من انهدام دليلهم على زيادة البقاء على
الذات وان اراد غير ذلك البقاء يلزم بقاء الذات ببقاءين وهما لو بقيا به احد تعين ان يكون بقاء

البقاء بقاء قايم بذاته فيلزم ما ذكره المص من قيام المعنى بالمعنى وايضا هذا البحث الزامي على الاشاعرة حيث استدلوا
على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلثة مذكورة في المواقف منها انها لو بقيت لكانت متصفة ببقاء قايم بها والبقاء عرض
فيلزم قيام العرض بالعرض والا فالبقاء عند المص وساير المحققين ليس بعرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به
العرض كالجوهر وايضا ليس قيام العرض بالعرض مستحيل عنده كما صرح به في نهج المسترشدين حيث قال لا يستحيل
قيام عرض بعرض كالسرعة القائمة بالحركة ولا بد من الانتهاء الى محل جوهري وهذا صريح فيما ذكرنا من ارادة الالزام
والله تعالى اعلم بحقايق المرام قال المصنف رفع الله درجته قولنا يشتمل على حكمين الاول البقاء يصح على الاجسام
وهذا حكم ضروري لا يقبل التشكيك وخالف فيه النظام من الجمهور فذهب الى امتناع بقاء الاجسام باسرها
بل كل آن يوجد فيه جسم ما يعدم ذلك الجسم في الآن الذي بعده ولا يمكن ان يبقى جسم ما من الاجسام فلكيتها و
عنصريتها بسيطها ومركبها ناطقها وغيره آنين ولا شك في بطلان هذا القول لقضاء الضرورة بان الجسم الذي شاهدناه
حال فتح العين هو الذي شاهدناه قبل تغميضها والمنكر لذلك سوفسطائي بل السوفسطائي لا شك في ان بدنه الذي كان
بالامس هو بدنه الذي كان الآن وانه لم يتبدل بدنه من اول لحظة الى آخرها وهؤلاء جزموا بالتبدل انتهى قال الناصب
خفضه الله تعالى اقول الجسم عند النظام مركب من مجموع اعراض مجتمعة والعرض لا يبقى زمانين لما سنذكر بعد هذا فالجسم لا
يكون كذلك عنده والحق ان ضرورة موجودية البقاء وعدم جواز قيام العرض بالعرض دعتا الى الحكم بان الاعراض لا تبقى
زمانين وليست هذه الضرورة حاصلة في الاجسام لجواز قيام البقاء بالجسم واما ما ذهب اليه النظام ان الجسم مجموع
الاعراض المجتمعة فباطل فمذهبه في عدم صحة البقاء على الاجسام يكون باطلا كما ذكره انتهى اقول غرض الناصب
من ذكر هذا الباطل اظهار ان فساد قول النظام ليس لاجل فساد قوله بعدم بقاء الاعراض الذي هو مبنى حكمه على عدم
بقاء الاجسام بل هو لاجل فساد حكمه بان الاجسام مركبة من الاعراض لان ما شاركه فيه الاشعري معه من القول
بعدم بقاء الاعراض مبني على مقدمتين ضروريتين هما موجودية البقاء وعدم جواز قيام العرض بالعرض هذا محصل
مرامه ويتوجه عليه ان دعوى الضرورة في كل من المقدمتين باطلة اذ التحقيق ان البقاء امر اعتباري كما مر واعترف
صاحب المواقف ايضا بجواز قيام العرض بالعرض كالسرعة والبطوء بالحركة والدليل المذكور في المواقف وغيره لاثبات
عدم بقاء الاعراض مدخول كما سيجيء ما يوضحه فيكون النظام والاشاعرة شريكان في شطر من الفساد
غاية الامر ان يكون مذهب النظام اكثر فسادا واما ما ذكره الناصب في حاشيته كلامه في هذا المقام من ان دعوى
الضرورة في عدم تبدل البدن مع عدم تحلله وورود البدل في محل المنع فمدفوع بان المراد بالبدن الاجزاء
الاصلية التي تقوم بها التشخصات البدنية وهي باقية من اول العمر الى آخره كما صرحوا به في بحث المعاد فلا
يقدح في الحكم بعدم تبدل البدن تحلل فواضله التي هي الرطوبة الغريزية بواسطة الحار الغريزي كما ذكر في

علم

علم الطب تامل قال المصنف رفع الله درجته الحكم الثاني في عدم بقاء الاعراض ذهبت الاشاعرة الى ان الاعراض
غير باقية كل لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحركة وسكون وحصول في مكان وحيوة
وعلم وقدرة وتركيب وغير ذلك من الاعراض فانه لا يجوز ان يوجد آنين بل يجب عدمه في الآن الثاني من آن وجوده
وهذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة الحاكمة بخلافه فانه حكم اجلى عند العقل من ان اللون الذي شاهده في الثوب
حين فتح العين هو الذي شاهده قبل طبقها وانه لم يعدم ولم يتغير واي حكم اجلى عند العقل من هذا واظهر منه
ثم انه يلزم منه محالات الاول ان يكون الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا
باعتبار الجوهر الافراد التي فيه عندهم بل لا بد في تحقق كونه انسانا من اعراض قائمة بتلك الجواهر من لون وشكل وعقل
وغيرها من مشخصاته ومعلوم بالضرورة ان كل عاقل يجد نفسه باقية لا يتغير في كل آن ومن خالف ذلك كان سوفسطائيا
وهل انكار السوفسطائية للقضايا الحسية عند بعض الاعتبارات ابلغ من انكار كل احد بقاء ذاته وبقاء جميع المشاهدات
آنين من الزمان فلينظر المقلد المنصف في هذه المقالة التي ذهب اليها امامه الذي قلده ويعرض على عقله حكمه بها
وهل يقضي حكمه ببقائه وبقاء المشاهدات من اجلى الضروريات ويعلم ان امامه الذي قلده ان قصر ذهنه عن فساد
هذه المقالة فقد قلد من لا يستحق التقليد وانه قد لجأ الى ركن غير شديد وان لم يقصر ذهنه عن ذلك فقد غشه
واخفى عنه مذهبه وقال عليه السلم من غشنا فليس منا الثاني انه يلزم تكذيب الحس الدال على الوحدة وعدم التغير
كما تقدم الثالث انه لو لم يبق العرض آنا واحدا لم يلزم نوعه فكان السواد اذا عدم لم يجب ان يخلفه سواد
آخر بل جاز ان يحصل عقيبه بياض او حمرة او غير ذلك وان يحصل شيء من الالوان اذ لا وجه لوجوب ذلك الحصول
لكن دوام السواد يدل على وجوب بقائه الرابع لو جوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس
لجوز ذلك في الجسم اذ الحكم ببقاء الجسم انما هو مستند الى استمراره في الحس وهذا الدليل لا يمشي لانتقاضه
بالاعراض عندهم فيكون باطلا فلا يمكن الحكم ببقاء شيء من الاجسام آنين لكن الشك في ذلك هو عين السفسطة
الخامس ان الحكم بامتناع انقلاب الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري والا لم يبق وثوق
بشيء من القضايا البديهية وجاز ان ينقلب العالم من امكان الوجود الى وجوب الوجود فيستغني عن المؤثر
فينسد باب اثبات الصانع تعالى بل ويجوز انتقال واجب الوجود من الوجوب الى الامتناع وهو ضروري البطلان
واذا تقرر ذلك فنقول الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول فيكون كذلك في الآن الثاني والا لزم
الانتقال من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء وقد احتج بوجهين
الاول البقاء عرض فلا يقوم بالعرض الثاني ان العرض لو بقي لما عدم لان عدمه لا يستند الى ذاته والا لكان ممتنعا
ولا الى الفاعل لان اثر الفاعل الايجاد ولا الى طريان الضد لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول

عنه فلو علل ذلك العدم بدوار ولا الى انتفاء شرطه لان شرطه الجوهر لا غير وهو باق والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض والجواب عن الاول المنع من كون البقاء عرضا زائدا على الذات سلمنا لكن نمنع امتناع قيام العرض بمثله فان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة وهي عرض وعن الثاني انه لم لا يعدم لذاته في الزمان الثالث كما يعدم عندكم لذاته في الزمان الثاني سلمنا لكن جاز ان يكون مشروطا باعراض لا تبقى فاذا انقطع وجودها عدم سلمنا لكن يستند الى الفاعل ونمنع انحصار اثره في الايجاد فان العدم ممكن لا بد له من سبب سلمنا لكن يعدم بحصول المانع ونمنع اشتراط طريان الثاني بعدم الضد الاول بل الامر بالعكس وبالجملة فالاستدلال على نقيض الضروري باطل كما في شبه السوفسطائية فانها لا تستمع لما كانت استدلالات في مقابلة الضروريات قال الناصب خفضه الله تعالى

اقول ذهب الاشعري ومن تبعه من الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المنقضية المتجددة بوقته الذي وجد فيه انما هو للقادر المختار فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضره عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا واستدلوا على هذا المدعى بوجوه منها انها لو بقيت لكانت باقية متصفة ببقاء قايم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال عندهم هذا هو المدعى والدليل وذهبت الفلاسفة ومن تابعهم من المعتزلة والامامية الى بقاء الاعراض ودليلهم كما ذكره هذا الرجل ان القول بخلافه مكابرة للحس وتكذيب للضرورة والجواب ان لا دلالة للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب يرى امرا واحدا مستمرا بحسب المشاهدة وهو في الحقيقة امثال يتوارد على الاتصال فمن قال انه امثال متواردة كان ينبغي على ما يزعم هذا الرجل ان يكون سوفسطائيا منكرا للمحسوسات وكذا جالس السفينة اذا حكم بان الشط ليس بمتحرك كان ينبغي ان يحكم بانه سوفسطائي لانه يحكم بخلاف الحس وقد صورنا قبل هذا مذهب السوفسطائية ويا ليت هذا الرجل كان لم يعرف لفظ السوفسطائي فانه يطلقه في مواضع لا ينبغي ان يطلق فيه وهو حاصل بمعنى السفسطة ثم ما قال ان لا حكم عند العقل اجلى من ان اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل طبقها فنقول حكم العقل ههنا مستند الى حكم الحس ويمكن ورود الغلط للحس لانه كان بحسب المثل عين الاول كما

ذكرنا

ذكرنا في مثال الماء الدافق من الانبوب وكثير من الاحكام يكون عند العقل جليا بواسطة غلط الحس فمن خالف ذلك الحكم كيف يقال انه مكابر للضرورة ثم ذكر جملة محالات ترد على مذهبهم الاول ان الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد بل لا بد في انسانيته من اللون والشكل وكل هذه اعراض ومعلوم ان كل احد يجد من نفسه انها باقية لا يتبدل في كل آن ومخالفة هذا سفسطة والجواب ان الاشخاص في الوجود الخارجي بما يتعين به بانها متشخصا كما يتبادر اليه الوهم فالهوية الخارجية التي بها الانسان انسان باقية في جميع الازمنة وان توارد عليه الا من الاعراض فهذه المشخصات ليست داخلة في ذاته وهويته العينية حتى يلزم من تبدلها تبدل الانسان فذات الانسان وهويته المتشخصة لم باقية في جميع الاحوال ويتوارد عليها الاعراض واي سفسطة في هذا والطامات والخرافات التي يريد ان يميل بها خواطر السفهة الى مذهبه غير ملتفت اليها الثاني انه يلزم تكذيب الحس وقد عرفت جوابه الثالث انه لو لم يبق العرض الا آنا واحدا لم يكن نوعه فكان السواد اذا عدم لم يلزم ان يخلفه سواد آخر الى آخر الدليل والجواب ان السواد اذا فاض على الجسم اعد الجسم لان يفيض عليه سواد مثله والمفيض للسواد هو الفاعل المختار لكن جرى عادته بافاضة المثل بوجود الاستعداد وان جاز التخلف لزوم النوع يدل على وجوب افاضة المثل وهذا بناء في قاعدة القوم في اسناد الاشياء الى اختيار الفاعل القادر الرابع لو جوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس لجوزه للنفي الجسم انما هو مستند الى استمراره في الحس والجواب ان الاصل بقاء كل موجود مستمر فالحكم ببقاء الجسم لانه على الاصل وتخلف حكم الاصل في الاعراض لدليل خارجي فعدم الحكم ببقاء الاعراض لم يكن منافيا للحكم ببقاء الاجسام واما ما قال ان الشك في ذلك عين السفسطة فقد مر جوابه الخامس ان الحكم بامتناع انقلاب الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري الى آخر الدليل والجواب ان الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول وكذلك في الآن الثاني قوله واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء قلنا امكان الوجود غير امكان البقاء فجاز ان يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثاني ولا يكون ممكن البقاء وليس على هذا التقدير شيء من الانقلاب الذي ذكره وهذا الاستدلال في غاية الضعف كما هو ديدنه في الاستدلالات المزخرفة ثم ما ذكر من الدليلين فقد ذكرنا وما اورد عليه من منع امتناع قيام العرض ومنع كون البقاء زائدا وثبوتها مذهب الشيخ الاشعري وقد استدل عليها في محله فليراجع وثاني الدليلين مدخول بما ذكر وبغيره من الاشياء وقد ذكره علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف وغيره فاعترض اكابر على ذلك الدليل الثاني منقول من كتب اصحابنا انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه ذهاب الاشاعرة الى عدم بقاء

الاعراض لا يسمن ولا يغني من جوع اذ لا يقتضي صحة تلك المقدمة التي اضطروا الى استعمالها لدفع ذلك الاشكال
لجواز ان تكون فاسدة في نفسها كمقدمة الطفرة التي التزمها النظام لدفع الاشكال المشهور الوارد عليه في
تحقيق حقيقة الجسم مع ظهور بطلانها وايضا لو تم انما يقتضي العموم بعدم بقاء الاعراض التي يحتاج اليها
بقاء الجوهر لا عدم بقاء الكل كما ذهبوا اليه واما ثانيا فلان ما ذكره من جملة وجوه ادلة الاشاعرة مدخول
بان قيام العرض بالعرض ليس بمحال والعدميات سيما عدميات الاشاعرة لا يقوم حجة على الخصم واما ثالثا فلان
ما ذكره من دليلهم كما ذكره هذا الرجل آه مدخول بان الرجل نعم الرجل وهو المص قدس سره لم يذكره دليلا على ما
ادعاه من بقاء الاعراض لظهور انه بديهي لا يحتاج الى دليل وانما ذكر لوازم فاسدة لدعوى الاشاعرة يحصل
منها التنبيه على ذلك المدعى البديهي ايض والحاصل على ما اشار اليه المص في اللازم الرابع وشارح المواقف في
ذيل هذا المقام انه كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض
كالالوان ضروري يحكم به العقل بمعونته ايض وما ذكر في صورة الاستدلال على ذلك تنبيه على حكم ضروري
فالمناقشة فيها بامثال توارد الامثال لا يجدي طائلا وايض قد صرح المص في مفتتح ايراده بان التنبيه
على ذلك ليس بمجرد حكم الحس والمشاهدة ومع ذلك قد توهم الناصب من كلامه كيف وقد ضم قدس سره
على ذلك دعوى الضرورة العقلية حيث قال هذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة بخلافه فانه لا حكم
اجلى عند العقل من ان اللون آه وفيه اشارة الى ما ذكره صاحب المواقف في تاويل ما نسب الى افلاطون من
قدحه في الحسيات وهو ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد مع الاحساس من امور تنضم
اليه فيلجئ تلك الامور العقل الى الجزم بما يجزم به من الحسيات لا نعلم ما تلك الامور المنضمة الى الاحساس
الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا يكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا في
حق لا شبهة فيه وقد صرح سيد المحققين قدس سره في شرح ان الحسيات والبديهيات هما العمدة في
العلوم وهما يقومان حجة على الغير اما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك
في اسبابها اي فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة انتهى ولا ريب في ان مسئلة بقاء الاعراض
مما شارك فيها جميع العقلاء من الحكماء والامامية والمعتزلة ومن تابعهم سوى الاشاعرة الذين هم
بمعزل عن الشعور والعقل واما ما ذكره من التمثيل لغلط الحس في ماء الفوارة فالغلط فيه ظاهر لظهور
سبب الغلط فيه وعدم اشتراك جماعة من العقلاء في اثباته بخلاف ما نحن فيه من الجسم واعراضه فان
السبب الذي ذكره في غلط الحس عند توارد الامثال كما في ماء الفوارة هو ان الحس وان تعلق بكل واحد
منها من حيث خصوصه لكن الخيال لم يستثبت ما به يمتاز كل منها عن غيره فيجعل الرائي ان هناك امرا

واحدا استمر اثر العقل الخالص عند مزاحمة الوهم والخيال البحت في ماء الفوارة اتصال المدد ويحكم على غلط الحس
بادنى توجه والتفات وليس فيما ذهب اليه النظام والاشاعرة من تقضي الاجسام والاعراض وتجددها وصول مدد
واتصاله حتى يتاتى للعقل تجويز الحكم بغلط الحس في الحكم بالبقاء وكان النظام والاشاعرة وقعوا في ذلك مما نقل عن
الصوفية من الخلق الجديد من غير ان يتاملوا في حقيقة ما ارادوه من ذلك فانهم ارادوا بذلك ان الماء كما يعدم
ويبقى بالعين وامدادها كذلك الاشياء الظاهرة كلها يبقى بافاضته تع ولو انقطع مدد الفيض عنها لحظة
لارتفعت راسا وليس في ذلك حكم بتقضي المخلوقات وتجددها انا فانا كما ذهبوا اليه فتامل واما رابعا فلان
ما اجاب به عن اول المحالات الخمسة التي الزمها المص قدس سره فيتوجه عليه ان شارح المقاصد قال موافقا لغيره ان المهية
ان اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته بل مهيته اي ما يتعقل منه
واذا اعتبرت لا مع التحقق سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد به الوجود الخارجي انتهى فان اراد
بالهوية في قوله الاشخاص في الوجود الخارجي متمايزون بهوياتها لا بمشخصاتها آه المهية المعتبرة لا مع
التحقق ففساده ظاهر وان اراد به الوجود فكذلك لان الوجود مشترك بين الموجودات باتفاق الاشاعرة فكيف
يوجب تمايزها وان اراد بها معنى آخر فليبينه اولا حتى ننظر في صحته وفساده وايضا اذا عزل الناصب
المشخصات عن كونها مفيدة للتشخص وليس يظهر لها مدخلية في امر سوى ذلك فقد حكم انها في عدم ارتباطها
بما ليس الا اشخاص بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الانسان وهو سخف سفسطة اورثها اياه اسلافه من الاشاعرة
واما خامسا فلان ما اجاب عن ثاني المحالات اللازمة مدفوع بما تقدم واما سادسا فلان ما اجاب
عن ثالث المحالات اللازمة مدخول بان حكمه بان مفيض الاستعداد هو السواد القائض على الجسم دون الفاعل
المختار بناء على قاعدة الاشعري من نفي مدخلية شيء سوى قدرته تع في حدوث شيء من الاشياء بل صرح
صاحب المواقف في بحث قدم الاثر بان هذا مذهب الحكماء حيث قال وقالت المعتزلة انها حادثة
قائمة بذاتها لا بذاته تع فكانه ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض انتهى
فظهر ان الناصب لضيق الخناق عليه اضطر الى اصلاح كلام الاشعري الى ضم ما ذهب اليه الفلاسفة
مع تشنيعه على اهل العدل في موافقتهم اتفاقا في بعض المسائل مع الفلاسفة وايض قد مر الكلام على
قاعدة جريان العادة وبيان ما فيه من القصور والعيب وانه فيما نحن فيه من مظان الريب من قبيل الرجم
بالغيب واما ما ذكره من ان لزوم النوع يدل على وجوب افاضته المثل فان قصد به الايراد على المص قدس سره
فيتوجه انه لم يقل بوجوب افاضته المثل وانما القائل به الناصب واصحابه وان قصد به الايراد على الحكماء
فهم لم يقولوا بلزوم النوع ووجوب دوامه على انه يمكن حمل كلام المص على تقدير وجود افاضته المثل فيه

على الوجوب العادي لزاماً فافهم واما سابعاً فلان ما اجاب به عن رابع المحالات مدفوع بان الاصل
والاستصحاب من المسائل الذي اختلف الاصوليون في كونها صالحة التمسك بها العلوم الظنية الاكيد
بجعل حجة فيما يطلب فيه اليقين كما في ما نحن فيه واما ثامناً فلان ما اجاب به عن خامس المحالات بان امكان
الوجود غير امكان البقاء اه مردود بان مراد المص من قوله الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الان الاول كذلك
في الان الثاني آه ان الاعراض كانت ممكنة البقاء لذاتها في الان الاول اي كان متصفاً بهذا الامكان فيه
فيجب ان يكون ممكن البقاء في الان الثاني ولم يرد انها ممكن الوجود في الزمان الاول فيجب ان يكون ممكن
الوجود في الزمان الثاني حتى يدفع بان امكان الوجود في الزمان الثاني باق بحاله وانما ارتفع امكان
البقاء فيه فيجوز ان يكون العرض ممكن الوجود في الان الثاني ولا يكون ممكن البقاء واما تاسعاً فلان
ما ذكره من ان ثبوت ما منعه المص من امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زايداً مذهب الاشعري
وقد استدل عليهما في محله مجاب بقولنا نعم قد استدلت الاشاعرة عليهما لكن بما يليق بلحيتهم
ولحية شيخهم وشارب الناصب الذي زرق شرب شجرة الكودنة والضلالة ومحل ذكر ذلك الاستدلالات
كتاب المواقف الذي فيه ما هو كلام القوم واودع فيه جميع ما سكنهم في الذب عن خرافات شيخهم فطالع
ثمة واما عاشراً فلان قوله وثاني الدليلين مدخول بما ذكره ولغيره من الاشياء آه فيه اعتراف بصحة كلام
المص والحمد لله وليعلم ان هذا الدليل الثاني هو العمدة عند اصحاب الاشعري كما صرح به صاحب المواقف
ومع هذا ظهر انه اضعف الادلة التي في العالم بحيث اعترف الناصب مع غاية تعصبه بانه مدخول واما ما
ذكره من ان تلك الاعتراضات مما ذكره علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف فان اراد بذكرهم لها
مجرد تحريرها في كتبهم بعد وصولها اليهم من علماء الامامية ومنهم المص قدس سره فهو مسلم ولا يجديه نفعاً
وان اراد ان تلك الاعتراضات من نتايج افكار علماء اهل السنة والاشاعرة فهو كذب واضح لانه لم يذكر في شيء
من كتبهم الا في كتاب المواقف ونحوه مما الف قريباً من زمان تاليفه والكل متاخر عن زمان المص بسنين كثيرة
كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته البحث العاشر الى ان القدم والحدوث اعتباريان وذهب بعض
الاشاعرة الى ان القدم وصف ثبوتي قايم بذات الله وذهب الكرامية الى ان الحدوث وصف ثبوتي قايم بذات الحادث
وكلا القولين باطل لان القدم لو كان قديماً لكان له قدم آخر وتسلسل وان كان حادثاً كان موصوفاً بنقيضه وهو محال وكان
الله تعالى محلاً للحوادث وهو محال وكان الله قبل حدوثه ليس بقديم والكل معلوم البطلان واما الحدوث فاذ كان
قديماً لزم قدم الحادث الذي هو شرطه وكان الشيء موصوفاً بنقيضه وان كان حادثاً تسلسل والحق ان القدم والحدوث
من الصفات الاعتبارية انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول ليس كون القدم وصفاً ثبوتياً مذهب الشيخ الاشعري

وما اطلعت

وما اطلعت فيه واما قوله لو كان القدم وصفاً ثبوتياً فاما ان يكون قديماً فيكون له قدم آخر ويتسلسل فالجواب
عنه انا لا نسلم لزوم التسلسل قد يكون قدم القدم نفسه وايضاً جاز ان يكون قدم القدم امراً اعتبارياً فان وجود
فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها انتهى اقول يتوجه عليه اولاً ان المص لم يقل ان الشيخ الاشعري
ذهب الى ذلك بل قال ذهب بعض الاشاعرة الى ذلك ولا يلزم ان يكون قول اصحابه قولاً له فان زيادة الوجود
قول لاصحابه الاشاعرة وليس قولاً له لانه قايل بعينية الوجود في جميع الموجودات كما هو المشهور المقرر لدى
الجمهور وثانياً ان ما ذكره في الجواب ولاً مدخول بما حقق في الشرح الجديد للتجريد وحاشيته القديمة من ان
الصفة القايمة بشيء لا يجوز ان يتصف بصفة هي عينها نعم لو كانت قايمة بالذات جاز اتصافه بصفة هي عينها
كالواجب تعالى فان عين الوجود القايم بالذات ولهذا كان موجوداً بوجود هو عينه فالقدم لما كان قايماً بالقديم
لم يجز ان يتصف بقدم هو عينه وايضاً مدفوع بما سبق من ان كلام المص الزامي لهم حيث استحالوا عينية الصفات
معللاً بانه مثل ان يقال عالم لا علم له قادر لا قدرة له اسود لا سواد له وهذا التعليل والتمثيل جاز فيما نحن فيه
فلا يمكنهم ان يقال في مقابل كلام المص والزامه اياهم بما ذكر ان قدم القدم عينه كما لا يخفى وثالثاً ان ما ذكره
ثانياً من ان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها مردود بما حقق في الكتابين ايضاً من ان
نوع الصفة اذا كانت من الموجودات الخارجية لا يجوز ان يكون فرد انها عارضاً لشيء وصفة له ولو لم
يكن تلك الصفة موجودة فقدم القدم لما كان نوعه موجوداً كان نحو عروضه للقدم موجوداً وايضاً
اخرى لا يجوز ان يكون بعض افراد الحقيقة النوعية الموجودة وجودية موجودة في الخارج اعتبارية
فمع الوجود فيه فالبياض مثلاً لما كان من شأنه الوجود في الخارج لم يجز ان يتصف به الشيء اتصافاً يترتب
عليه الآثار الا بان يوجد في موصوفه الوجود الخارجي والا لزم ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم
متحركاً بالحركة المعدومة وهذا سفسطة ظاهر البطلان صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد وتلقاه بعض
اجلة المتاخرين بالقبول وهو حق لا ريب فيه رغماً لانف الناصب الجاهل السفيه والحاصل ان بديهة العقل
حاكمة بانه اذا كانت الصفة معدومة لا يمكن اتصاف الموجود بها اتصافاً يترتب عليه الآثار فانه كما لا يمكن
اتصاف الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافاً يترتب عليه تفريق البصر كذلك لا يمكن اتصاف القدم
الموجود الثابت بالقدم المعدوم بحيث يترتب عليه ثبوت القدم وقيامه بما به نعم يلزمه القول بثبوت قدم
القدم ايضاً لان السبب الذي حمله على القول بذلك في القدم وهو انه لو لم يكن ثابتاً لم يكن اتصاف القدم به
اتصافاً حقيقياً تام لا يخفى ان الناصب لم يتعرض للجواب عما نسب الى الكرامية لانهم من اهل
السنة والجماعة قال المصنف رفع الله درجته البحث الحادي عشر في العدل وفيه مطالب الاول

وبعضها

في نقل الخلاف في مسائل هذا الباب اعلم ان هذا اصل عظيم يبتني عليه القواعد الاسلامية بل الاحكام
الدينية مطلقا وبدونه لا يتم شيء من الاديان ولا يمكن ان يعلم صدق نبي من الانبياء على الاطلاق لا
به على ما تقرر فيما بعد ان شاء الله تعالى ومن اختاره الاثنان لنفسه مذهبا خرج به عن جميع الاديان
ولو يمكنه ان يتعبد الله تعم بشرع من الشرايع السابقة واللاحقة ولا يجزم به على نجات نبي مرسل او ملك
مقرب او مطيع في جميع افعاله من اولياء الله وخلفائه ولا على عذاب احد من الكفار والمشركين وانواع الفساق
والعاصين فلينظر العاقل المقلد هل يجوز له ان يلقى الله تعم بمثل هذه العقايد الفاسدة والاراء الباطلة
المستندة الى اتباع الشهوة والانقياد للمطامع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول عقد هذا البحث لاثبات
العدل الذي ينتسبون اليه هم والمعتزلة وحاصله انهم يقولون باختيار العبد في الافعال وانه خالق افعاله
والا لو يمكن تعذيب العبد عليها الا عند عدم الاختيار ويقولون بوجوب جزاء العاصي وبالحسن والقبح العقليين
العقليين وغيرها مما يذكره في هذا الفصل ويدعي ان الخروج عن هذا يوجب عدم متابعة نبي من الانبياء وهذا
دعوى باطلة فاسدة ونحن ان شاء الله تعم نذكر في هذا البحث كل مقالة من قولي الامامية والاشاعرة على حدة
ونذكر حقيقة تلك المسئلة قايمين بالانصاف ان شاء الله تعم اقول سيرى الناظر ان شاء الله تعم قيام البرهان
على دعاوى الامامية ومذهبهم من السمع والعقل ويدل على ان اهل العدل والتوحيد هم القائلون بما ذكره
المص قوله تعم شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم ان الدين
عند الله الاسلام الاية قال صاحب الكشاف ان قوله تعم لا اله الا هو توحيد وقوله قائما بالقسط تعديل
فاذا اردفه قوله ان الدين عند الله الاسلام فقد اذن ان الاسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند
الله وما عداه فليس عنده في شيء من الدين وفيه اشارة الى ان من ذهب الى تشبيه او الى ما يؤدي اليه كاجازة
الرؤية او ذهب الى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام وهذا بين جلي كما ترى
انتهى وللفاضل التفتازاني في حاشيته على الكشاف ههنا كلمات قد افناها الدهر مما ستعرفه حينها
قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية ومتبوعهم في التوحيد في تفسير ايه العدل والتوحيد
من المعتزلة ان الحسن والقبح عقليان مستندان الى صفات قائمة بالافعال او وجوه واعتبارات تقع عليها
وقالت الاشاعرة ان العقل لا يحكم بحسن الشيء البتة ولا بقبحه بل كل ما يقع في الوجود من انواع الشرور
كالظلم والعدوان والقتل والشرك والالحاد وسب الله تعم وسب ملائكته وانبيائه واوليائه فانه حسن
قال الناصب خفضه الله تعم اقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص يقال
العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع

الثاني

الثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة
والقبح ما فيه مفسدة وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل
عاجلا وآجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا
وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل قبيحا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند
الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث تقتضي مدح فاعله وثوابه
ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن
تابعهم من الامامية عقلي وادراك الحسن والقبح موقوف على حكم الشرع وكاشف عنهما فيما لا يستقل
فالعقل حاكم هذا مذهب الفريقين فيا معشر العقلاء باي مذهبهم يلزم ان يكون الظلم والعدوان والقتل والشرك وسب
الله ورسوله وما ذكره من الترهات والشنايع حسنا هل الشرع حسن هذه الاشياء وحكم بحسنه وعلى تقدير
ان يكون الشرع حاكما بالحسن هل يقول الاشاعرة ان الشرع حكم بحسن هذه الاشياء حتى يلزم ما يقول فلم
ان الرجل كودن طامات في تعصب فيغضب لنفسه لا لله ورسوله والعجب انه كان لا يتامل ان العقلاء ربما
ينظرون في هذا الكتاب فيفتضح عندهم ما اجهله من رجل متعصب نعوذ بالله من شر الشيطان وشركه
اقول قد اجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الاشاعرة من جهة انه لا
قبيح منه ولا واجب عليه ولذلك اسندوا خلق جميع الافعال اليه تعم سواء كانت حسنة او قبيحة والامامية
والمعتزلة من جهة انه يترك القبيح ويفعل الواجب وهذا الخلاف مبني على ان الحسن والقبح عقليان
او شرعيان هذا محصل المذهبين وقد ظهر منه ان الاشاعرة حيث حكموا بان لا قبيح منه تعالى وما ينسب
اليه فقد جوزوا ان يصدر عنه تعم ما يستقبحه العقل واتضح ان انكار الناصب لا يسوى بانمزة من البقل
وانما ذلك الانكار والتاويل تمويه وتدليس لدفع شناعة الناس والا فمعتقدهم نفي العدل كما صرح
شيخهم وشاعرهم نظامي الكنجوي حيث قال نظم اكر عدلست در دريا ودر كوه ، چرا تو در نشاطي من در اندوه ،
اكر در تيغ دوران دختر هست ، چرا بردتر الحق مرا دست ، اكر جمهر شد بستان كردون ، چرا بخشد تر اشير و مرا خون ،
ويجيء تحقيق مسئلة الحسن والقبح في موضعه اللائق ان شاء الله تعم قال المصنف رفع الله درجته وقالت
الامامية ومتابعوهم من المعتزلة ان جميع افعال الله تعم حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا كذب ولا
عبث ولا فاحشة والفواحش والقبايح والكذب والجهل من افعال العباد والله منزه عنها وبريء منها
وقالت الاشاعرة ليس جميع افعاله تعم حكمة وصوابا لان الفواحش والقبايح كلها صادرة عنه تعم لانه
لا موثر غيره انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعم لا يفعل القبيح ولا

بتركه الواجب وذلك من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح وترك واجب وجميع
افعاله تعالى حكمة وصواب والفواحش والقبايح من مباشرة العبد للافعال ولا يلزم من قولنا لا مؤثر في
الوجود الا الله ان يكون الفواحش والقبايح صادرة عنه بل هي صادرة من العبد ومن مباشرته وكسبه والله
تعالى خالق للافعال ولا قبح بالنسبة اليه بل قبح الفعل من مباشرة العبد كما سيجيء في مبحث خلق الاعمال فما
نسبه اليهم هو افتراء محض ناش من تعصب وغرض فاسد انتهى **اقول** لما قال الناصب بانه انما حكموا بان الله تعالى
لا يفعل القبيح لاجل انه لا قبيح منه تعالى ولا واجب عليه فقد اعترف بانه يصدر منه تعالى ما يستقبحه
العقل كما مر ويكفي في الدليل على انهم قائلون بصدور الفحشاء حقيقة ما حكاه الشارح الجديد للتجريد
من انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الاستاد ابا اسحق الاسفرايني الاشعري فقال
سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء فافهم واما ما ذكره من ان الفواحش والقبايح من مباشرة العبد لا فعله
آه فهو كلام مبني على القول بالكسب وسيبطله المصنف قدس سره ونحن نشيد اركانه ان شاء الله تعالى وكفاك
فيه اجمالا ما اشتهر من انه لا معنى لحال البهشمي وكسب الاشعري **قال المصنف** رفع الله درجته وقال
الامامية نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله حلوه ومره لانه لا يقضي الا بالحق وقالت الاشاعرة لا نرضى بقضاء
الله كله لانه قضى بالكفر والفواحش والمعاصي والظلم وجميع انواع الفساد **قال الناصب** خفضه الله تعالى
اقول يقول الاشاعرة نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله والكفر والفواحش والمعاصي والظلم وجميع انواع الفساد
ليست هي القضاء بل هي المقضيات والفرق بين القضاء والمقضي ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب
الرضا بالشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر اذ لو صح ذلك
لوجب الرضا بموت الانبياء وهو باطل اجماعا والانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية
لا الى الفاعلية والكفر نسبته الى الله سبحانه باعتبار محليته لروا اتصافه به وانكاره باعتبار النسبة
الثانية دون الاولى ثم انهم قائلون بان التمكين على الشرور من الله تعالى والتمكين بالقبيح قبيح فيلزمهم ما
يلزمون به الاصحاب انتهى **اقول** حاصل كلام الاشاعرة وما ذكره الناصب من الفرق بين القضاء والمقضي
ان هيهنا امران قضاء وهو فعل قايم بذات الله تعالى ومقضي وهو المفعول المنفصل عنه فالقضاء كله خير
وعدل وحكمة فنرضى به كله والمقضي قسمان منه ما يرضى به ومنه ما لا يرضى به وفيه نظر اما اولا فلانا
لو سلمنا ان القضاء غير المقضي لكن الرضا باحدهما يستلزم الرضا بالاخر واما ثانيا فلان ما قيل من
ان الرضا انما يجب بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي ليس بمرضي ضرورة ان القايل رضيت بقضاء الله تعالى
لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله تعالى بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي ولا ينفعهم اعتبار

بوجوب

بوجوب الرضا به من حيث ذاته وكونه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث المحلية والكسب لبطلان الكسب على
ما سيجيء ان شاء الله تعالى ونقول هيهنا ان كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب الرضا به من
حيث هو كسب وهو خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات باجمعها الى القضاء
والقدر مع ان الحديث النبوي وهو قوله صلعم الخير فيما يقضي الله يدل على ان الرضا بالمقضي من حيث ذاته
واما ما ورد من انه تعالى خالق الخير والشر فالمراد بالشر ما لا يلايم الطبع وان كان مشتملا على مصلحة لا ما كان
خاليا عن المصالح فان الشر يطلق على معنيين احدهما غير الملايم للطبع كخلق الحيوانات الموذية والثاني
ما يكون مستلزما للفساد كالسرقة واللواطة والردة وامثالها والمنفي عن الله تعالى الشر بالمعنى الثاني دون
الاول واما ثالثا فلان ما ذكره من دعوى الاجماع على بطلان الرضا بموت الانبياء عليهم السلام اسخف
من دعواه الاجماع على امامة ابي بكر نعم موت الانبياء عليهم السلام غير ملايم لطباع امته من حيث حرمانهم
عن سعادة ارشاده وشرف صحبته لا انهم لا يرضون بذلك ويعترضون به على الله تعالى كيف والعاقل يعلم
ان الاصلح بحال الانبياء عليهم السلام خلاصهم من مضيق الدنيا ووصولهم الى لقاء ربهم وايضا يمكن ان يكون
حكمته تعالى مقتضية لبعث نبي اخر ويكون الاصلح بحال النبي الثاني عدم بقاء الاول الى غير ذلك من المصالح
التي يهتدي اليها العقل واما رابعا فلان ما ذكره من ان التمكين من القبيح قبيح مردود بان القبيح هو
التمكين عن خصوص القبيح لكنه تعالى لم يمكن المكلفين عنه فقط بل مكنهم عن كل من الحسن والقبيح فافاض
عليهم الوجود واعطاهم القدرة والارادة وخلق لهم الالات وفعل الالطاف وارسل الرسل ونصب الحجج
وانزل الشرايع واقام البراهين لكل مكلف فكانوا كلهم على الشرايط الموصلة لهم الى الثواب فمن قبل
منهم ما عرض له وجعل وصلة الى الثواب سعد من قبل نفسه ومن ابى فقد شقي من قبل نفسه وذلك
يجري مجرى من اولم وليمة وبسط بساطا وفتح الدهليز واذن للناس في الدخول اذنا عاما وارسل رسله
الى كلهم فمن وصل منهم الى مائدته استنفع ومن لم يصل حرم ذلك من قبل نفسه لا من قبل صاحب الوليمة
والحمد لله على نعمائه **قال المصنف** رفع الله درجته قالت الامامية والمعتزلة لا يجوز ان يعاقب الله الناس
على فعله ولا يلومهم على صنعه ولا تزر وازرة وزر اخرى وقالت الاشاعرة لا يعاقب الله الناس الا على
ما لم يفعلوه ولا يلومهم الا على ما لم يصنعوه وانما يعاقبهم على فعله فيهم يفعل فيهم سبه وشتمه
ثم يلومهم عليه ويعاقبهم لاجله ويخلق فيهم الاعراض ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين وعنعهم
من الفعل ويقول ما منع الناس ان يؤمنوا انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة
ان الله تعالى خالق كل شيء كما نص عليه في كتابه ولا خالق سواه ويعاقب الناس على كسبهم ومباشرتهم الذنوب

قبيح ظ

والمعاصي ويلوم العباد بالكسب الذميم وهو يخلق الاشياء والله يخلق الاغراض ولكن العبد مباشرة للاغراض
فهو معرض والمعرض من باشر العقل مخصوص بالعقل الحاكم بانه لا من يخلقه وكذا المنع انتهى اقول النص
الدال على انه تعالى خالق كل شيء مخصوص بالعقل الحاكم بانه تعالى لم يخلق ذاته المقدسة وبمعارضة النصوص
النقلية كقوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين والادلة العقلية الدالة على ان العبد فاعل لنفسه كما مر
فيكون المراد انه تعالى خالق لجميع الافعال المنسوبة اليه قيل انه تعالى انما قال انه خالق كل شيء تمدحا و
استحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء في افادة التمدح الى العموم واما حديث
الكسب فسيجيء الكلام فيه في موضعه ان شاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية ان
الله تعالى لم يفعل شيئا عبثا انما يفعل لغرض ومصلحة وانما يمرض لمصالح العباد ويعوض المولم بحيث
ينتفي العبث والظلم وقالت الاشاعرة لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض من الاغراض ولا لمصلحة ويولم
العبد بغير مصلحة ولا غرض بل يجوز ان يخلق خلقا في النار مخلدين فيها ابدا من غير ان يكون قد عصوا ولا
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا
لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض كما سيجيء بعد هذا ووافقهم في ذلك جماهير الحكماء والالهيين
وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ان اراد تخليد عباده في النار فهو المطلع والحاكم ولا تأثير للعصيان في
افعاله بل هو المؤثر المطلق انتهى اقول لا يخفى ان اهل السنة يشنعون دائما على الامامية والمعتزلة
بموافقتهم للفلاسفة في بعض المسائل وان وقع تلك الموافقة على سبيل الاتفاق وههنا افتخر الناصب
بموافقة الحكماء للاشاعرة ومن المضحكات انه اورد بدليل الفلاسفة لفظ الحكماء تبعيدا للاذهان
عما كانوا يشنعون به غيرهم عن موافقة الفلاسفة ثم جعل الاشاعرة المتأخرين عن الفلاسفة بألوف
سنين مسبوقا لهم مع ان ما نسبه اليهم من موافقتهم للاشاعرة في نفي تعليل افعال الله تعالى عن الاغراض
افتراء عليهم وانما ذلك شيء فهمه بعض القاصرين عن ظواهر كلامهم وقد صرحوا بخلافه في مواضع منها
ما ذكره بعض المتألهين من المتأخرين حيث قال في خطبة بعض مصنفاته والصلوة على غاية المقصود
محمد منبع الوجود ثم قال في شرحه ولقائل ان يقول انكم منعتم الاغراض بالنسبة الى افعال الجواد المطلق
قلتم ان افاضته للوجود ولوازمه جواد مطلقا فلا يستلزم لشيء من الاغراض الا لما تحقق معنى الجود
كما زعمتموه فكيف اثبتم الغاية وجعلتموها ههنا العلة في الفيض وذلك ينافي ما قررتموه ثم اجاب
بانا لا نمنع الغرض مطلقا وانما منعنا الغرض المستلزم للاستكمال او لاظهار الكمال ولم نمنع الغاية اللازمة
في افعال الكامل يجب ان يكون كاملا في حد ذاته لاستحالة ان يصدر عن الكامل ما ليس بكمال بل افعاله كلها

كمالات

كمالات مستلزمة لحكم واغراض وغايات يعجز العقول تفصيلها واذا تحقق ذلك لم يلزم التناقض بين ما
قررناه آنفا وبين ما اثبتناه ههنا لان الغاية من الافاضة المذكورة والمقصود الحقيقي منها هو النشاة المحمدية
من حيث ان نشاء الوجود على ترتيبه مؤديا الى الختم بالوجود الكامل الظاهر فيه خصايص تلك الوجودات
فصح ان يقال انها كلها مقصودة بالعرض لانها كالشروط والاسباب المعدة لهذه النشاة الخاتمة فلا جرم صح ان يقال
انها الغاية والمقصود وهذا دقيق لا يفهمه الا اهل اللباب لا من قنع بالقشور انتهى كلامه فاما قول الناصب ان
اراد تخليد عباده في النار وهو المطلع آه ففيه انه يقتضي نفي الحكمة والمصلحة عن افعاله تعالى ايضا ويعلم منه ان ما
يذكره المتأخرون من الاشاعرة في الرد بان انا نفينا الغرض والغاية دون الحكمة والمصلحة كلام لا اصل له عندهم
وانما ذكروه عند ضيق الخناق والاستحياء عن الافتضاح عند العقلاء انتهى قال المصنف رفع الله درجته
وقالت الامامية لا يحسن في حكمة الله تعالى ان يظهر المعجزات على يد الكذابين ولا يصدق المبطلين ولا يرسل
السفهاء والفساق والعصاة وقالت الاشاعرة يحسن كل ذلك قال الناصب خفضه الله تعالى اقول لا حسن
ولا قبح بالعقل عند الاشاعرة بل جرى عادة الله تعالى بعدم اظهار المعجزات على يد الكذابين لا لقبحه في العقل
وهو يرسل والرسل هم الصادقون ولو شاء تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم في خلقه ولا يجب
عليه شيء ولا شيء منه قبيح يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد انتهى اقول اما ان الاشاعرة لا حسن ولا قبح
عندهم بالعقل فدليل على انهم معزولون عن العقل بل عن السمع ايضا كما سيجيء موضحا ان شاء الله تعالى
واما قاعدة جريان العادة فقد سبق الكلام في بطلانها بما لا مزيد عليه فالبناء عليها كالبناء على الهواء والرقم
على الماء ثم لا يخفى ان قول الناصب ولو شاء تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم الى آخره صريح
في جواز بعث النبي الكاذب ولم يصرح به استحياء وهو دليل على تعنتهم فافهم قال المصنف
رفع الله درجته وقالت الامامية ان الله سبحانه تعالى لم يكلف احدا فوق طاقته وما لا يتمكن من تركه
وفعله ولا يعاقب على ترك ما لم يعطهم القدرة على فعله وجوزوا ان يكلف الله تعالى مقطوع اليد الكتابة ومن لا
مال له الزكوة ومن لا يقدر على المشي فلزمنا الطيران الى السماء وان يخلق العاطل الزمن المفلوج الاعمى
وان يجعل القديم محدثا والمحدث قديما وجوزوا ان يرسل رسولا الى عباده بالمعجزات ليامرهم بان يجعلوا
الجسم الاسود ابيض دفعة واحدة ويامرهم بالكتابة الحسنة ولا يخلق لهم الايدي والالات وان يكتبوا
في الهواء بغير دوات ولا مداد ولا قلم ولا يديم ما يقرؤه كل احد وقالت الامامية ربنا اعدل واحكم من
ذلك قال الناصب خفضه الله تعالى اقول تكليف ما لا يطاق جائز عند الاشاعرة لانه لا يجب على الله تعالى شيء
ولا يقبح منه فعل اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا والحال انهم لا يمكن ان يقولوا به تعالى

اخبر بعدم ايمان ابي لهب وكلفه الايمان فهذا تكليف ما لا يطاق لان ايمانه محال وقوع طاقته
لانه ان آمن لزم الكذب في خبره تعالى وهو محال وهذا الذي يلزم المعتزلة القوم بتكليف ما لا يطاق ثم انه لا
يطاق على مراتب اوسطها ما لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه كخلق
الاجسام ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء والامثلة التي ذكرها الرجل
الطاماتي فهذا يجوزه الاشاعرة وان لم يقع بالاستقراء ويقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وقد عرفناك معنى هذا التجويز فيما سبق انتهى **اقول** قد عرفت ان الوجوب الذي ذهب اليه الامامية
والمعتزلة انما هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه شيئا بمقتضى حكمته كما دل عليه قوله تعالى وكتب على نفسه
الرحمة وغير ذلك لا بمعنى ايجاب غيره تعالى شيئا عليه كما توهمه الاشاعرة ولا ايجاب بذلك المعنى مما يجب
القول به لقيام الدليل عليه كما عرفت واما قوله اذا يفعل ما يشاء فيتوجه عليه انه لا يستلزم ان يفعل القبيح
ايضا وهو ظاهر فلا يدل على صدور القبيح منه تعالى وان ذكره كلاما من عند نفسه من غير الاشارة الى
الاية فلا التفات اليه اصلا واما قوله والحال انهم لا بد ان يقولوا به فان الله تعالى اخبر بعدم ايمان
ابي لهب الى آخره فمردود بان لنا الف مندوحة عن ذلك فان شبهة اخبار الله تعالى بعدم ايمان ابي لهب شبهة
سخيفة عتيقة ردية قد اجاب عنها المصنف قدس سره في كتابي تهذيب الوصول ونهاية الوصول بالمنع من
الاخبار بعدم ايمان ابي لهب والوعد بانه سيصلى نارا لا يدل على الاخبار بعدمه لتصديقه النبي صلى الله عليه وسلم
لامكان تعذيب المسلم كالفاسق ولو سلم لنا ان نقول انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه كما
قوله تعالى في قصة نوح عليه السلام انه لن يؤمن لك من قومك الا من قد آمن اي بتقدير عدم هدايته تعالى
لهم الى ذلك سلمنا لكن نمنع انهم كلفوا بتصديق النبي صلى الله عليه فيما اخبر به من عدم تصديقهم به لجواز
وروده حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف ولو سلم تصديق الله تعالى في كل ما اخبر به من الايمان
ثم انما يجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علم المكلف او لم يعلمه ولا نسلم ان هذا الخبر مما
علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه به وتلخيصه ان الايمان التصديق الاجمالي بكل ما جاء
به صلى الله عليه وآله حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي فهو
مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر عينا ولا نسلم علم ابو لهب به حتى يلزم المحال ولنختم هذا الفصل ببعض
المناظرات الجارية في هذا الباب قال الحي الصقر المجبر اكان فرعون يقدر على الايمان قال لا قيل افعلم
موسى انه لا يقدر قال نعم قيل فلم بعثه الله اليه قال تحيروا واجتمع النظام والنجار للمناظرة فقال له
النجار لم يدفع ان يكلف الله عباده ما لا يطيقون فسكت النظام فقيل له لم سكت قال كنت اريد ان

فان اراد به الاشارة الى قوله تعالى يفعل الله ما يشاء م

لم يلزم منه امره بتصديق هذا الخبر عينا لان الايمان م

ان الزمه

ان الزمه القول بتكليف ما لا يطاق فاذا التزم ولم يستحي فما الزمه وقال لمجبر لعيدان وكان نظرها ما
دليلك على ان الاستطاعة قبل الفعل قال الهرة والفارة قال اي شيء لي قال ما قلت ان الحق لولا ان
الفارة يعلم ان السنور يقدر على اخذها لما هربت منها وسال عدلي مجبرا عن قوله تعالى وما تشاؤن الا
ان يشاء قال هذا لا معنى له لانه المانع لهم قال فما معنى قوله ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم
قال قد فعل ذلك لهم وعذبهم من غير ذنب ولا معنى لهذه الآيات قال هذا رد للكتاب قال ايش اصنع
اذا كان هذا هو المذهب وسيجيء تفصيل الكلام في هذه المسئلة في المطلب الثاني المعقود للبحث
بالذات عنها فانتظر **قال المصنف** رفع الله درجته وقالت الامامية ما اضل الله تعالى احدا من
عباده عن الدين ولم يرسل رسولا الا بالحكمة والموعظة الحسنة وقالت الاشاعرة قد اضل الله كثيرا
عن الدين ولبس عليهم واغواهم وانه يجوز ان يرسل رسولا الى قوم ولا يامرهم الا بسبه ومدح ابليس
فيكون من سب الله ومدح الشيطان واعتقد التثليث والالحاد وانواع الشرك مستحقا للثواب
والتعظيم ويكون من مدح الله طول عمره وعبده لمقتضى اوامره وذم ابليس دائما في العقاب المخلد
واللعن المؤبد وجوزوا ان يكون فيمن سلف من الانبياء من لم يبلغنا خبره ومن لم يكن شريعته الا
هذا **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل شيء ولا يجري في ملكه الا
ما يشاء ولا يجوزون وجود الالهية في الخلق كالمجوس بل يقولون هو الهادي وهو المضل كما نص عليه
في كتابه المجيد يضل من يشاء ويهدي من يشاء وهو تعالى يرسل الرسل ويامرهم بارشاد الخلائق وما ذكره
الرجل الطاماتي من جواز ارسال الرسل بغير هذه الهداية فقد علمت معنى هذا التجويز وان المراد من هذا
التجويز نفي وجوب شيء عليه وهذه الطامات المميلة لقلوب العوام ولا ينفع ذلك الرجل وكل ما اتى به
من الطامات افتراء بل هم اهل السنة والجماعة والهداية انتهى **اقول** لا يذهب عليك ان قوله ان الله تعالى خالق
كل شيء اشارة الى مضمون الاية الموهمة لما قصده الناصب من العموم وقد مر ان عمومها بقوله تعالى تبارك
الله احسن الخالقين وبغيره من ادلة العقل والنقل واما قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فهو ليس بقرآن
ولا حديث كما توهمه بعضهم وانما هو كلام ذكره ابو اسحق الاسفرايني الاشعري عند مخاطبة القاضي عبد
الجبار المعتزلي ثم اشتهر والتبس بالحديث فلا يعبأ به واما قوله ولا يجوزون وجود الالهية في الخلق
كالمجوس ففيه ان اهل العدل والتوحيد لم يقولوا بتعدد الخالق ولا بعدم كونهم مخلوقين له تعالى
حتى يلزمهم القول بتعدد الالهية كالمجوس وانما يلزم مشابهة المجوس والنصارى لاهل السنة القائلين
بقدم الصفات الزائدة وعدم خلق الله تعالى اياها فليفهم الناصب ذلك وليعلم ان من كان يتترس

انتهى م

الزجاجة لا يرجم الناس بالحجر ومن كان بيته من الكاغد يحترز عن المطر وانما استدل به على انه تعالى هو الهادي
والمضل من قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء فهو مدفوع بما فصله الاصحاب في تحقيق معنى الهداية
والضلالة انه وحاصله ان الهدى يستعمل في اللغة بمعنى الدلالة والارشاد نحو ان علينا للهدى وبمعنى
التوفيق نحو والذين اهتدوا زادهم هدى وبمعنى الثواب نحو سيهديهم ويصلح بالهم في قصة المقتولين
ونحو ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم جنات تجري من تحتها الانهار وبمعنى
الفوز والنجاة نحو لو هدانا الله لهديناكم اي لو انجانا لانجيناكم لانكم اتباع لنا فلو نجانا لنجوتم ونحو
والله لا يهدي القوم الكافرين اي لا ينجيهم وبمعنى الحكم والتسمية ونحو فما لكم في المنافقين فئتين الى
قوله اتريدون ان تهدوا من اضل الله المعنى ما لكم مختلفين فيهم فبعضكم يسميهم مهتدين وبعضكم
يسميهم بخلاف ذلك اتريدون ان تسموا مهتديا من سماه الله ضالا وحكم بذلك عليه ومنه قول
شعر ما زال يهدي قومه ويضلنا: جهلا وينسبنا الى الكفار؛ واما الضلال ففيه لفظتان ضل واضل
اما لفظة ضل فقد يكون لازمة نحو ضل الشيء اي ضاع وهلك ومنه قوله تعالى قالوا ضلوا عنا اي ضاعوا عنا
وقوله ضل من تدعون الا اياه اي ضاع وبطل وقد يكون متعدية نحو ضل فلان الطريق والدار وضل
عنهما اذا جهل مكانهما ومنه قوله تعالى فقد ضل سواء السبيل واما لفظة اضل فيأتي على وجوه احدها
ان يكون بمعنى ضل المتعدية ويكون الهمزة للفرق بين ما يفارق مكانه وما لا يفارقه قال ابو زيد
يقال اضل الطريق ولا يقال اضلها المكانات لا يفارق مكانها ويقال اضل بعيره ولا يقال اضل عن بعيره لما
كان البعير يفارق مكانه اللهم الا ان يكون البعير يفارق مكانه بان يكون مربوطا او محبوسا فيكون كالطريق
يقال فيه ضل عن طريقه ولا يقال اضله وثانيها ان يكون من ضل اللازمة التي بمعنى ضاع وبطل فترد
الهمزة المتعدية الى واحد فيقال اضله اي اضاعه وابطله ومنه قوله تعالى اضل اعمالهم اي ابطلها وثالثها
بمعنى الحكم والتسمية يقال اضل فلان فلانا اي حكم عليه بذلك وسماه به كقوله مصراع ما زال يهدي قومه ويضلنا
وقول الكميت في مدح اهل البيت شعر وطائفة قد اكفروني بحبكم؛ وطائفة قالوا مسيء ومذنب ومنه
قوله تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله ورابعها بمعنى الوجدان والمصادفة يقال اضللت فلانا اي
وجدته ضالا كما يقال احببته وابخلته اي وجدته كذلك وعليه حمل قوله تعالى واضله الله على علم اي وجده
وقد حمل ايضا على معنى الحكم والتسمية وعلى معنى العذاب وخامسها ان يفعل ما عنده يضل ويضيفه الى
نفسه مجازا لاجل ذلك كقوله تعالى يضل به كثيرا اي يضل عنده كثيرا وانه جاز ان يحمل هذه الاية على معنى يحكم
فيه بضلالته كثيرا وعلى ما ذهب اليه الناصبة يجوز ان يجعل الله هذا القرآن اضلالا للخلق وان الحق في خلاف

ما جاء

ما جاء به تعالى عما يقول الكافرون علوا كبيرا وسادسها ان يكون من ضل المتعدية وترد الهمزة المتعدية
الى مفعول ثان ويصير متعدية الى اثنين نحو اضله الطريق ومنه قوله تعالى اضلونا السبيل وقوله ليضل عن سبيله
بالضم وان كاد ليضلنا عن آلهتنا ونحو ذلك وهذا هو الاضلال بمعنى الاغواء وهو محل الخلاف بيننا وبين
الناصبة واصحابه وليس في القرآن ولا في السنة شيء يضاف الى الله تعالى بهذا المعنى فلا يكون لهم في ذلك شبهة قط
كما عرفت واعلم ان قول الناصبة ان الله تعالى هو المغوي عن الدين المضل عن الرشد المانع عن سواء السبيل وان كل
ضلالة هو فاعله باطل مضمحل ولا دليل لهم عليه واما نحن فدليلنا اللغة والمعنى والعقل والسمع واما اللغة فلم
يرد لفظ اضل بمعنى خلق الضلال ولا لفظة هدى بمعنى خلق الاهتداء مع ان من حمل غيره على سلوك طريق جبرا
لا يقال اضله عنها واما المعنى فهو انه لا خلاف بيننا وبين الناصبة ان التكليف لا يصح الا مع البيان والاضلال
والاغواء هو التلبيس فلا يصح ان يجامع التكليف وايضا فلو كان الله اضلهم عن الهدى لما امكن الاحتجاج
عليهم بالكتب والرسل ولكان لا معنى للترغيب والترهيب والوعد والوعيد والتوبيخ في نحو قوله تعالى فما لهم عن
التذكرة معرضين وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ونحو ذلك وايضا فالاضلال والاغواء الوارد على
سبيل التلبيس انما يصدر ممن يعجز عن المنع والقهر كالشيطان وهو ظاهر واما العقل فهو ما ثبت من ان الله تعالى
عدل حكيم لا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يأخذهم بما لا يذنبون اذ ذلك يؤدي الى ابطال الكتب والرسل
والتكليف ويرفع فائدة الامر والنهي ونحو ذلك وايضا فكيف ينهى عن الاضلال والاغواء ويفعله والعاقل
من العقلاء ينزه نفسه عن ان يفعل ما ينهى عنه ولهذا قال شعيب وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه ان
اريد الا الاصلاح وقال تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وفي الاخبار انه نزل بقوم موسى بلاء
فسأل ربه عن سببه فقال فيكم رجل نمام فقال موسى اخبرني به يا رب لنقتله فقال كيف اعيب خصلة ثم افعلها
وقال الشاعر شعر لا تنه عن خلق وتأتي مثله؛ عار عليك اذا فعلت عظيم؛ وبالجملة فلو نسبت الى بعض الحاكمين مثل
ذلك فعلك كل فساد او ضلال منك وانت اغويت على عبيدي واضللتهم عن الرشد لو اثبتك مواثبة مضطر
الى انك نسبت اليه صفات النقص فكيف يضاف الى احكم الحاكمين وارحم الراحمين واما السمع قلنا فيه طريقان
احدهما في انه تعالى هدى جميع الخلق وارشدهم والثاني في انه لم يضل احدا بالمعنى المختلف فيه اما الطريق
الاول فقال تعالى ان علينا للهدى فيتحقق ان عليه ان يهدي الناس وقال تعالى هدى للناس وبينات وقال
واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال فاما يأتينكم مني هدى وقال قد جاءكم بصائر
من ربكم وقال على الله قصد السبيل وقال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع وقال او تقول لو ان الله هداني
وقال ما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وامثال هذا كثير واما الطريق الثاني فدليله انه تعالى اضاف

الاضلال بالمعنى المختلف فيه الى غيره فقال واضل فرعون قومه ان الذين يضلون عن سبيل الله ولاضلنهم
ولامنينهم ليضل عن سبيل الله قد ضلوا كثيرا واضلونا السبيلا فازلهما الشيطان عنها واتبعوا ما تتلوا الشياطين
وزين لهم الشيطان كما اخرج ابويكم ربنا هؤلاء اضلونا ربنا ارنا الذين اضلانا من الجن والانس وما كان الله
ليضل قوما بعد اذ هديهم وامثال ذلك كثير واما احالته لما اراده من معنى تجويز ارسال الرسل بغير هذه
الهداية على ما ذكره سابقا فقد سبق مرارا منا انه كلام مظلم لا هداية فيه فيذكر ولا تتبع الهوى فيضلك
عن سبيله **قال المصنف** رفع الله درجته قالت الامامية قد اراد الله الطاعات واحبها ورضيها
واختارها ولم يكرهها ولم يسخطها وانه كره المعاصي والفواحش ولم يحبها ولا اختارها وقالت الاشاعرة
قد اراد الله من الكافر ان يسبه ويعصيه واختار ذلك وكره ان يمدحه وقال بعضهم احب وجود الفساد
ورضي بوجود الكفر **قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة كما سبق ان الله تعالى مريد لجميع
الكائنات فهو يريد الطاعات ويرضى بها للعبد ويريد المعاصي بمعنى التقدير لان الله تعالى مريد للكائنات
فلا بد يكون كل شيء بتقديره وارادته ولكن يرضى بالمعاصي والارادة غير الرضا وهذا الرجل يحسب ان
الارادة هو عين الرضا وهذا باطل واما قوله كره ان يمدحه فهذا عين الافتراء وكذا قوله احب الفساد
بوجود الكفر ولا عجب هذا من الشيعة فان الافتراء والكذب طبيعتهم وبه خلقت غريزتهم **اقول**
قد تقرر مرارا ان الارادة بمعنى التقدير لم يجيء في الاستعمال ولم يصطلح عليه سواء عليه من اصحابه الاشعرى
يعتد به مع عدم جدواه واما ما ذكره من ان الارادة غير الرضا فقد قلد فيه صاحب المواقف حيث
قال الرضا ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به ويؤيده ان العبد لا يريد
الالام والامراض وليس مامورا بارادتها وهو مامور بترك الاعتراض عليها فالرضا اعنى ترك الاعتراض يغاير
الارادة انتهى وليس برضى مالا فلانا لا نم ان الرضا بمعنى ترك الاعتراض بل هو ارادة صادقة لما قضى الله تعالى
بلا يشوبه في ذلك تردد ولا مزاحمة مراد آخر كما يشعر به كلام ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السايرين وغيره
في غيره واما ثانيا فلان تفسير الرضا بترك الاعتراض اصطلاح منهم لا معنى لغوى له ومن البين ان القران نزل
للارادة او ارادة مخصوصة على ارادة الكفر من شخص والاعتراض عليه قبيح بحسب العقل فلا يصح اسناده الى الله تعالى
وايضا ذلك التفسير غير مانع اذ يدخل فيه ترك الاعتراض الناشى من الخوف فان ذلك لا يسمى رضا ولو سلم
فلا يدل هذا التفسير على مغايرته للارادة غاية الامر ان يكون نوعا من الارادة كما ان العزم يكون نوعا منه
فان الارادة قد يكون مع سبق تردد وقد يكون بدون سبقه واما ثالثا فلان لا نم انه تعالى يريد الكفر من الكافر
ولهذا يعترض عليه لانه لا يريده ولا يرضيه كما زعمه واما رابعا فلانا لا نم ان الرضا مامور به ولم يجيء الامر به

واغاجاء

واغاجاء الثناء على اصحابه ومدحهم ثم جاء الامر بالصبر وهو غير الرضا نقل ابن قيم عن القاضي ابو يعلى والمالكى
ومن وافقهما انهم قالوا لم يجيء دليل من الكتاب والسنة على جواز الرضا بكل قضاء فضلا عن وجوبه واستحبابه
فاين امر الله عباده او رسوله ان يرضوا بكل ما قضاه وقدره واما ما يروى من الاثر من لم يصبر على بلائي ولم يرض
بقضائي فليتخذ ربا سوائي فقد قال ابن القيم انه اثر اسرائيلي ليس يصح عن نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فقد ذهب بعضهم الى انه
من جملة الاحوال التي ليست بمكتسبة انه موهبة محضة فكيف يؤمر به وليس مقدورا ولو سلم بناء على عدمه بل
قام المدح الله تعالى على اهله والثناء عليهم فنقول عدم اتحاد الرضا والارادة ينافي قول الاشعرى وقدماء
اصحابه على ما نقله ابن قيم وابن هشام في المسايرة حيث قالا ان هؤلاء يقولون ان كل ما شاء وقضاه فقد احبه و
رضيه وبالجملة لا معنى لارادة الله تعالى امر الا رضاه ولا يحبه وكيف يشاءه ويكونه وكيف يجتمع ارادته وبغضه
وكراهته كما هو حاصل كلام القوم ولقد ظهر بما نقلناه ان الفرق بين الارادة والرضا مما تفرد به المتاخرون
من منتحلي مذهب الاشاعرة كصاحب المواقف واقرانه دون المتقدمين عليهم وكلام المص مع المتقدمين فافهم
قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية قد اراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الطاعات ما اراده الله تعالى وكره من المعاصي
ما كرهه الله وقال الاشاعرة بل قد اراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم كثيرا مما كرهه الله تعالى وكره كثيرا مما اراده الله انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول غرضه من هذا الكلام كما سيأتي ان الله تعالى يريد كفر الكافر والنبي عليه السلام يريد ايمانه وحينئذ
فوقع المخالفة بين الارادتين واذا لم يكن احدهما يريد الشيء يكون كارها له هكذا زعم وقد علمت ان معنى
الارادة من الله ههنا هو التقدير ومعنى الارادة من النبي ميله الى ايمانهم ورضاه به والرضا والميل غير الارادة
بمعنى التقدير فالله يريد كفر الكافر بمعنى انه يقدره في الازل هكذا والنبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يريد كفره بمعنى انه لا يرضى ولا يحبه
فلا جمع بين ارادة الله وعدم ارادة النبي ولا محذور فيه نعم لو رضى الله بشيء ولم يرض رسوله بذلك الشيء لحظه
كان ذلك محذورا وليس هذا منهما لاحد انتهى **اقول** قد تقرر مرارا ان ارادة التقدير من الارادة مما لا يفهم
القوم وليس الا من مخترعاته الذي لم يجد محيصا عن الاشكال الا به ومع ذلك لا يجديه نفعا فيذكر
قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية قد اراد الله تعالى من الطاعات ما اراده انبياؤه وكرهوه
واراد ما كره الشياطين من الطاعات ولم يرد ما ارادته الانبياء من كثير من الطاعات بل كره ما ارادته منها
انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول هذا يرجع الى معنى الارادة التي ذكرناها في الفصل السابق
وهذا الرجل لم يفرق بين الارادة والرضا وجعل تشنيعاته ناشئة من عدم هذا الفرق واما قوله كره الله ما كره
الشياطين من الطاعات فهذا افتراء على الاشاعرة انتهى **اقول** قد تقرر ان معنى الارادة التي ذكره لا معنى له ولا يجديه
في دفع الاشكال والالزام وان الفرق بين الارادة والرضا ليس بمرضي فتشنيع المص قدس سره للاشاعرة واقع

وكره ما اراده من
الفواحش وقالت
الاشاعرة بل قد اراد
الله ما ارادته الشياطين
من الفواحش وكره
ما كرهه من كثير من
الطاعات ٢

موضعه واما ما ذكره من ان القول بان الله تعالى يكره ما كره الشياطين افترآء على الاشاعرة آه فليس كما زعمه لانهم وان لم يقولوا بذلك صريحا لكن يلزمهم القول به من قولهم بعدم وجوب شيء على الله تعالى لزوما لا مترد فيه وايضا قد سبق في الفصل السابق من الناصب في تقرير كلام المص ان الله تعالى يريد كفر الكافر على مذهب الاشاعرة والنبي يريد ايمانه وطاعته فوقع المخالفة بين الارادتين واذ لم يكن احدهما مريدا له يكون كارها له انتهى فنقول اذا لزم من ذلك كراهة الله تعالى لما اراده النبي صلى الله عليه وآله من الايمان والطاعة ومن البين ان الشيطان مكره ذلك فيلزم ان يكره الله تعالى ما يكره الشيطان كما ذكره المص قدس سره قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية قد امر الله عز وجل بما اراده ونهى عما كرهه وقال الاشاعرة قد امر الله بكثير مما كره ونهى عما اراد قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما سلف ان الله تعالى لا يجب عليه شيء ولا قبح بالنسبة اليه فله ان يامر بما شاء وينهى عما يريد وقد عرفت جوابه ان المراد بهذا عدم وجوب شيء عليه وهذا التجويز لنفي الوجوب وان لم يقع شيء من الامور المذكورة في الوجود فالامر بالمكروه والنهي عن المراد جائز ولا يكون واقعا فهو محال عادة وان جاز عقلا بالنسبة اليه كما مر غير مرة ويجيء تفاصيل هذه الاجوبة عند مقالات الاشاعرة فيما سياتي انتهى اقول العادة لا تمنع الوقوع وقد ذكرنا سابقا ان جريانها ليس بواجب على الله تعالى عندهم والا لزمهم الوقوع فيما هو بواعنه كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته فهذه خلاصة اقاويل الفريقين في عدل الله عز وجل وقول الامامية في التوحيد ايضا هي قولهم في العدل فانهم يقولون ان الله تعالى واحد لا قديم سواه ولا اله غيره ولا يشبه الاشياء ولا يجوز عليه ما يجوز عليهما من التحرك والسكون وانه لم يزل ولا يزال حيا قادرا عالما مدركا لا يحتاج الى اشياء يعلم بها ويقدر ويحيى وانه لما خلق الخلق امرهم ونهاهم ولم يكن آمرا ولا ناهيا قبل خلقه لهم وقالت المشبهة انه يشبه الخلق ووصفوه بالاعضاء والجوارح وانه لم يزل آمرا وناهيا بعد خراب العالم وبعد الحشر والنشر دائما بدوام ذاته وهذه المقالة في الامر والنهي ودوامهما مقالة الاشعرية ايضا وقالت الاشاعرة ايضا انه تعالى قادر عالم حي الى غير ذلك من الصفات بذوات قديمة ليست هي الله ولا غيره ولا بعضه ولولاها لم يكن قادرا عالما حيا تعالى الله عن ذلك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اكثر ما في هذا الفصل قد مر جوابه فيما سبق من الفصول على ابلغ الوجوه بحيث لم يبق للمرتاب ريب وما لم يذكر جوابه من كلام هذا الفصل فيما سبق هو ما قال في الامر والنهي وان الاشاعرة يقولون بدوامهما فالجواب انهم لما قالوا بالكلام النفساني وانه صفة لذات الله تعالى فيلزم ان يكون هذه الصفة ازلية ابدية والكلام لما اشتمل على الامر والنهي في الكلام النفساني ازلا وابدا ولكن لا يلزم ان يكون آمرا وناهيا بالفعل قبل وجود الخطاب والمخاطبين حتى يلزم السفه كما سبق بل الكلام بحيث لو تعلق بالخطاب عند التلفظ به يكون المتكلم به آمرا وناهيا وهذا نوع لاثبات الكلام النفساني

ولا يزال قبل خلق خلقه ولا يستغني بذلك شيئا ولا ضد غيره ولا يزال آمرا وناهيا م

غرابة

غرابة في هذا الكلام انتهى اقول قد سبق دفع اجوبة الناصب على وجه لا مزيد عليه وبحيث لا يتطرق الريب اليه واما ما ذكره ههنا من الجواب وزعم ان كلام المص في قوله وانه تعالى لم يزل آمرا وناهيا مبني على ما ذكره الاشاعرة في الكلام النفساني فباطل بل مبني على ما ذكروه في اصول الفقه وعلى تقدير البناء على ما ذكروه في الكلام نقول ان كلامهم صريح في ان الامر والنهي والآمر والناهي في الازل بالفعل لكن تعلق الامر والنهي بالمامور والمنهي انما هو عند وجودهما واهليتهما للتكليف ولولا ادعاءهم ذلك لما احتاجوا الى اثبات الكلام النفسي والحكم بثبوته في الازل وكونه مسموعا كما نقل عن الاشعري فان اتصافه تعالى بكونه آمرا وناهيا بالقوة حاصل على تقدير عدم اثبات الكلام النفسي ايضا كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية ان انبياء الله تعالى وائمته منزهون عن المعاصي وعما لا يستحق وينفردون بتعظيم اهل البيت عليهم السلام الذين امر الله تعالى بمودتهم وجعلها اجر الرسالة فقال الله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى وقالت السنة كافة انه يجوز عليهم الصغائر وجوزت الاشاعرة عليهم الكبائر قال الناصب خفضه الله تعالى اقول اجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله واما سائر الذنوب فاجمعت الامة على عصمتهم من الكفر تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وكثرة المخالفين واما غير الكفر من الكبائر فمنعه الجمهور من الاشاعرة والمحققين واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة او لقمة للزوم المخالفة لمنصب النبوة هذا مذهبهم فنسبة تجويز الكبائر على الانبياء الى الاشاعرة افتراء محض واما ما ذكره من تعظيم انبياء الله تعالى واهل بيت النبوة فهو شعار اهل السنة والتعظيم ليس عداوة الصحابة كما زعم الشيعة والروافض بل التعظيم اداء حقوق عظم قدرهم في المتابعة وذكرهم بالتفخيم واعتقاد قربهم من الله ورسوله وهذا خصلة اختص بها اهل السنة والجماعة انتهى اقول قد مر ويجيء في مسئلة النبوة ان اهل السنة انما اوجبوا عصمة الانبياء عن الكبائر بعد البعثة واجمعوا على جواز صدورها عنهم قبل البعثة قال ابن همام الحنفي في سايرة شرط النبوة المذكورة الى قوله والعصمة من الكفر واما من غيره مما سنذكره فمن موجبات النبوة متاخرا عنها ثم قال وجوز القاضي وقوع الكفر قبل البعثة عقلا واما الوقوع فالذي صح عند اهل الاخبار والتواريخ انه لم يبعث من اشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاسقا فاجرا ظلوما وانما بعث من كان تقيا زكيا امينا مشهور النسب والمرجع في ذلك في قضية السمع وموجب العقل التجويز ثم اظهار المعجزة يدل على صدقهم وطهارة سريرتهم فيجب توقيرهم ويندفع النفور عنهم وخالف بعض اهل الظواهر

انت ظ

انتهى وقال صاحب المواقف في مسئلة عصمة النبي صلى الله عليه وسلم ما يقرب من كلام ابن همام ثم قال في بحث الامامة نقيد لعصمة
الفاطمة المعصومة المظلومة عليها السلام وايضا عصمة الانبياء وفيه نقتكم ما فيه انتهى فاقول انهم ما فيه واما ما نسبه
الى الشيعة من تجويز اظهار الكفر على الانبياء تقية فهو افتراء عليهم ولعل المعاندين من اهل السنة توهموا ذلك
من امتناع اطلاق جوازا لتقية فنسبوه اليهم ولو فرض صدور ذلك عمن لا يعبأ من فرق الشيعة فالامامية
الذين هم المحققون خلفا عن سلف وعلومهم مقتبسة عن مشكاة النبوة والولاية مبرؤن عن ذلك وفي
تصانيفهم علماؤهم خلافه عنه وانما الذي ذكروه في ذلك ان التقية جائزة وربما وجبت وعرفوها بانها
اظهار موافقة اهل الخلاف فيما يدينون به خوفا وقد استثنوا منها اول زمان الدعوة وكذا وطي المنكوحة على
خلاف مذهب اهل الحق فلا يحل باطنا وكذا التصرف في المال المضمون عند لو اقتضت التقية اخذه او غير ذلك
وكيف يجوزون اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام وسيجيء لهذا المقام مزيد تأييد وتفصيل في بحث عصمة
النبي والامام عليهما السلام تقية مع قولهم بحجية العقل واعتبارهم بتتبع ادلته فهم اولى بوجدان
الدليل الذي ذكره الناصب نقلا عن المواقف في امتناع الكفر على الانبياء عليهم السلام بل الدليل
المذكور ماخوذ من كتبهم ومصنفاتهم كما لا يخفى على المتتبع واما قوله والغظيم لبين عداوة الصحابة
فمردود بان الامامية لا يوجبون عداوة جميع الصحابة كما يشعر به اطلاق كلامه بل الجماعة الذين غصبوا
الخلافة عن ذوي القربى من اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم ولا ريب في ان حق تعظيمهم ومحبتهم يتوقف على عداوة
هؤلاء والبراءة عنهم اذ لا يمكن الجمع بين ما امرنا الله تعالى به في محكم كتابه من مودة ذوي القربى وما ثبت
من شكايتهم عليهم السلام عنهم على ما سيذكره المصنف في مسئلة الامامة وقد اشار اليه ايضا الشيخ العارف
الرباني محيي الدين الاعرابي في فتوحاته المكية وقد بلغنا ان رجلا لامير المؤمنين عليه السلام انا احبك
واتولى عثمان فقال له اما الان فانت اعور فاما ان تبصر ولعمري ما ودك من تولى ضدك ولا احبك
من صوب غاصبك ولا اكرمك من هضمك ولا اعظمك معظم من ظلمك ولا اطاع الله فيك من فضل
اعاديك ولا اهتدى اليك مضلل هو اليك النهار فاضح والمنار واضح ولنعم ما قيل شعر تود عدوي
ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب قال المصنف رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه
الى المقالتين ويلمح المذهبين وينصف في الترجيح ويعتمد على الدليل الواضح الصحيح ويترك تقليد الآباء
والمشايخ الآخذين بالاهواء وغرتهم الحيوة الدنيا بل ينصح نفسه ولا يعول على غيره فلا يقبل عذره
غدا في القيمة اني قلدت شيخي الفلاني او وجدت آبائي واجدادي على هذه المقالة فانه لا ينفعه ذلك
يوم القيمة يوم تبرؤا المتبعون من اتباعهم ويتبرؤن من اشياعهم فقد نص الله تعالى على ذلك في كتابه ولكن اين

الاذان

الآذان السامعة والقلوب الواعية وهل يشك العاقل في الصحيح من المقالتين وان مقالة الامامية
هي احسن الاقوال وانه اشبه بالدين وان القائلين بها هم الذين قال الله تعالى فيهم فبشر عبادي الذين
يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب فالامامية هم
الذين قبلوا هداية الله واهتدوا بها وهم اولوا الالباب ولينصف العاقل من نفسه انه لو جاء مشرك وطلب
شرح اصول دين المسلمين في العدل والتوحيد رجاء ان يستحسنه ويدخل فيه معهم هل كان الاولى ان
يقال له حتى يرغب في الاسلام ويتزين في قلبه انه من ديننا ان جميع افعال الله تعالى حكمة وصواب وانا
نرضى بقضائه وانه منزه عن فعل القبائح والفواحش لا يقع منه ولا يعاقب الناس على فعل يفعله فيهم ولا
يقدرون على دفعه عنهم ولا يتمكنون من امتثال امره بل خلق فيهم الكفر والشرك ويعاقبهم عليهما او يخلق
فيهم اللون والطول والقصر ويعذبهم عليها او يقال له ان من دين افعاله حكمة وصواب وانه امر بالسفه والفاحشة
ولا يرضى بقضاء الله وانه يعاقب الناس على ما فعله فيهم وهل الاولى ان نقول من ديننا ان الله لا يكلف الناس
ما لا يقدرون عليه ولا يطيقون او نقول انه يكلف الناس ما لا يطيقون ويعاقبهم ويلومهم على ترك
ما لا يقدرون على فعله وهل الاولى ان نقول انه يكره الفواحش ولا يريدها ولا يحبها ولا يرضاها او
نقول انه يحب ان يشتم ويسب ويعصى بانواع المعاصي ويكره ان يمدح ويطاع ويعذب الناس لم كانوا
كما اراد ولا يكونون كما كره وهل الاولى ان يقول انه تعالى لا يشبه الاشياء ولا يجوز عليها او نقول انه يشبهها وهل
الاولى ان نقول ان الله يعلم ويقدر ويحيي ويدرك ولا يحيى ولا يقدر ولا يعلم الا بمعان قديمة لولاها لم
يكن قادرا ولا عالما ولا غير ذلك من الصفات وهل الاولى ان نقول انه لما خلق الخلق امرهم ونهاهم او نقول
انه لم يزل في القدم ولا يزال بعد فنائهم طول الابد يقول اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة لا يخلو بذلك اصلا وهل الاولى
ان يقول انه تعالى يستحيل رؤيته والاحاطة بكنه ذاته او نقول يرى بالعين اما في جهة من الجهات له اعضاء وطرق
او يرى بالعين لا في جهة وهل الاولى ان نقول ان انبياء والائمة منزهون عن كل قبيح وخسيس او نقول انهم اقترفوا
المعاصي المنفرة عنهم وانه يقع منهم ما يدل على الخسة والرذالة كسرقة درهم وكذب فاحش ويداومون على ذلك
مع انهم محل وحيه وحفظة شرعه وان النجاة تحصل بامتثال اوامرهم القولية والفعلية فاذا عرفت انه لا ينبغي
ان يذكر لهذا السائل عن دين الاسلام الا مذهب الامامية دون غيرهم عرفت عظم موقعهم في الاسلام وعلم
ايضا بصيرتهم لانه ليس في التوحيد دليل ولا جواب من شبهة الا ومن امير المؤمنين عليه السلام واولاده اخذ وكان جميع
العلماء يستندون اليه على ما ياتي فكيف لا يجب تعظيم الامامية والاعتراف بعلو منزلتهم فاذا سمعوا شبهة
في توحيد الله او في عدله او في حكمته او في بعض افعاله انقطعوا بالكفر فيها عن كل اشغالهم فلا تسكن نفوسهم ولا تطمئن قلوبهم

او تعول ظ

قوله م

زيادة م

حتى يحققون الجواب عنها ومخالفيهم اذا سمع دلالة قاطعة على ان الله تعالى لا يفعل الفواحش والقبائح ظل ليله
ونهاره مغموما مهموما طالبا لاقامة شبهة يجيب بها حذرا ان يصح عنده ان الله لا يفعل القبيح فاذا ظفر
بادنى شبهة قنعت نفسه وعظم سروره بما دلت الشبهة عليه من انه لا يفعل القبيح وانواع الفواحش عز اسمه
الله فشتان ما بين الفريقين وبعد ما بين المذهبين ولنشرع الآن في تفصيل المسائل وكشف الحق منها بعون الله
ولطفه قال الناصب خفضه الله تعالى اقول لحاصل ما ذكره في هذا الفصل تحكيم الانصاف والرجوع
الى الوجدان والدليل في ترجيح مذهب الامامية وان المنصف اذا ترك التقليد ونظر الى المذهبين
نظر الانصاف علم ان مذهب الامامية مرجح ومثل هذا في حال من اراد دخول الاسلام وحاول ان يتبين
عنده ترجيح مذهب من المذاهب فلا شك ان معتقدات الامامية ابين واظهر عند العقول واقرب من
سائر المذاهب الى التلقي والقبول ونحن انشاء الله تعالى في هذا الفصل نجد ونصدقه ونجاريه فضلا ونتفضل
ونعتقده على شرط تجنب التهمة والافتراء ومحافظة شريطة الصدق والانصاف فنقول لو ان جار مشرك بعقيدة ص
في بلاد الاسلام واراد ان يسمع كلام الله رجاء ان يبحث ويميل قلبه الى الاسلام فطلب من العلماء
اصول دين المسلمين في العدل والتوحيد ليرغب به الى الملة البيضاء فيا معشر العقلاء هل كان الاولى
ان يقال له حتى ترغب ويتزين الاسلام في قلبه ان الاله الذي يدعوك الى طاعته وعبوديته هو خالق
كل الاشياء وهو الفاعل المختار ولا يجري في ملكه الا ما يشاء وهو يحكم ما يريد لا شريك له في الخلق والقدر
في الكائنات ولا يسقط ورقة ولا يتحرك نملة الا بحكمه وارادته وقضائه وقدره دبر امور الكائنات في
الازل وقدر ما يجري وما يصدر عنهم قبل خلقهم وايجادهم ثم خلقهم وامرهم ونهاهم وافعاله جملة حكمة
وصواب ولا قبح في فعله ولا يجب عليه شيء وكل ما يفعل في العباد من اعطاء الثواب واجراء العقاب فهو
تصرف في ملكه ولا يتصرف منهم ظلم لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وهو منزه عن فعل القبائح اذ لا قبح
بالنسبة اليه ونحن نرضى بقضائه والقضاء غير المقضي هل الاولى هذا او يقال له ان الاله الذي ندعوك اليه
له شركاء في الخلق فانت تخلق افعالك وكل الناس يخلقون افعالهم والموجب الذي لا تصرف له في الكائنات
بارادة والاختيار بل هو كالنار اذا صادف الحطب يجب عليه الاحراق والعبد اذا عمل حسنة وجب عليه
الثواب فهذه الحسنة كالدين على رقبته يجب له اداء ثوابها واذا عمل سيئة يجب عليه عقابها وليس له ان
يتفضل ويتجاوز بفضله عن ذلك الذنب بل الواجب واللازم عليه عقابه كالنار الواجب عليه الاحراق وانه
خلق العالم ولم يجر له قضاء سابق وعلم متقدم بل يحدث الاشياء على سبيل الاتفاق وله الشركاء في الخلق
هو يخلق والناس يخلقون وهل الاولى ان يقال له من ديننا انه تعالى حاكم قادر مختار يكلف الناس كيف ما شاء

لانه يتصرف في ملكه فان اراد كلفهم حسب طاقتهم وجاز له ولا يمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة لكن
بفضله وكرمه لم يكلف الناس فوق الطاقة ولم يقع هذا او يقال انه يجب عليه ان يكلف الناس حسب
طاقتهم وليس له التصرف فيهم ويمتنع عليه التكليف حتما اراد وهل الاولى ان يقال له ان كل ما يجري في العالم
فهو تقديره وارادته ولكن الخير والطاعة برضاه وحبه والشر والمعصية بغير رضاه او نقول له انه مغلول اليد
يجب عليه ان يخلق الخير وهو خالقه ولا يخلق الشر فللشر فاعل غيره وله شركاء في الملك والتصرف وهل
الاولى ان يقال انه تعالى لا يشبه الاشياء ولكن لصفات تأخذ معرفتها انت من صفات نفسك غير ان صفات
نفسك حادثة وصفاته تعالى قديمة او نقول انه لا صفات له ويجوز عليه ان يعرف صفاته من صفات الكمال وهل
الاولى ان يقال له ان الله تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية حي بحيوة سرمدية متكلم بكلام ازلي او يقال
له ان الصفات مسلوبة عنه وليس له علم ولا قدرة بل ذاته يعلم الاشياء بلا علم فيتحير ذلك المسكين ان العالم كيف يعلم بلا
علم والقادر كيف يفعل بلا قدرة وهل الاولى ان يقال له انه كان في الازل متكلما بكلام نفسي هو صفة ذاته وبعد ما خلق
الخلق خاطب الرسل بذلك الكلام وامر الناس ونهاهم او يقال له انه خلق الكلام وليس هو بمتكلم فان خالق الكلام لا يسمى
متكلما وانه احدث الامر والنهي بعد الخلق بلا تقدير وارادة سابقة وهل الاولى ان نقول انه تعالى مرئي يوم القيمة لعباده
ليزداد بذلك شعفه في عبادة ربه رجاء ان ينظر اليه يوم القيمة ولكن هذه الرؤية بلا كيفية كما سترى وتعلم او يقال
له هذا الرب لا ينظر اليه في الدنيا ولا في الاخرة وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله تعالى عباد مكرمون معصومون
من الكذب والكبائر ولكنهم بشر لا يأمنون من امكان وقوع الصغائر عنهم فلا تيأس انت من عفو الله تعالى وكرمه
ان عملت معصية فانهم اسوة الناس ويمكن ان يقع منهم الذنب فانت لا تقنط من الرحمة او يقال له الانبياء
كالملائكة ويستحيل عليهم الذنب فاذا سمع شيئا من ذنوب الانبياء كما جاء في القرآن وعصى آدم ربه يرتد في نبوة آدم
لانه وقع المعصية فلا يكون نبيا وهل الاولى ان يقال ان رسول الله صلعم لما بعث الى الناس تابعه جماعة من الصحابة
واقاموا في خدمته وصحبته طول اعمارهم وقاسوا الشدة والبلايا في اقامة الدين ودفع الكفرة وذكرهم الله تعالى في القرآن
واثنى عليهم بكل خير ورضي عنهم ثم بعده اقاموا بوظايف الخلافة ونشروا الدين وفتحوا البلاد واظهروا احكام الشرع
واحكموا قواعد الحدود حتى بقي منهم الدين واحفظ من سعيهم الشريعة الى يوم الدين او يقال له ان هذه الاصحاب
بعد رسول الله صلعم خالفوه وكفروا ورجعوا الى الكفر ولم يهتد بمحمد صلعم الا سبعة عشر نفر فيا معشر العقلاء انظروا
الى المذهبين وتأملوا واعتبروا في عقائد الفريقين كالاعمى والاصم والسميع والبصير هل يستويان مثلا الحمد لله
بل اكثرهم لا يعقلون واما ما ذكر انه ليس في التوحيد دليل ولا جواب شبهة الا من امير المؤمنين علي ع فان
هذا امر لا يختصون به دون سائر بل كل ما ناخذ من العقايد ونتلقى من الادلة فانها ماخوذة من تلك الحضرة

ومن غيره من اكابر الصحابة كالخلفاء الراشدين سواه وكبار الصحابة الذين شهد رسول الله صلعم بعلمهم واجتهادهم
وامثالهم وهم يذكرون الاشياء من الائمة ويترجون كلما ينقلون عنهم بالتكذيب كالكهنة السامعة لاخبار الغيب
ونحن لا نروي ولا نعتقد الا بالاسانيد الصحيحة الصريحة المعتبرة المعتمدة والحمد لله على ذلك وبه التوفيق انتهى
اقول في جميع ما اتى به الناصب الفضول في الفصول الاستفهامية من تقرير مذهب اهل السنة وتقرير مذهب
الامامية وتمويهات واطلاقات واجمالات لو كشف عنها وفصل الحكم كل مؤمن ومشرك باولوية مذهب الامامية
اما ما ذكره من تقرير مذهب الاشاعرة في الفصل الاول بقوله هو خالق كل الاشياء فلان فيه اطلاقا يخرق الذهن
منه من حيث لا يشعر الى الفرد الكامل اعني ما يستحسنه العقل فلو قيل لذلك المشرك المستخبر انه خالق لكل الاشياء
حتى السرقة والزنا واللواطة والكذب ونحوها من القبائح والفواحش لانقبض طبعه من ذلك واستنكره
عقله ولو عدّ له في جملة افعال الله تعالى الشرك الذي هو فيه لتزين ذلك في قلبه وفتر رغبته في تحقيق دين
الاسلام وايضا فعندهم ان القرآن غير مخلوق وهو شيء فان قالوا ان هذا مما خصه الدليل قلنا وكذلك
افعال العباد خصها الدليل وكذا الكلام في قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فانه لو ذكر له انه يشاء تلك
القبائح والفواحش لفزع وارتدع وكذا القول في قوله يحكم بما يريد فان ارادة القبائح والحكم بها قبيحة
ايضا عند المشرك ان لم يكن معزولا عن العقل كالناصب واصحابه واما قوله لا شريك له في الخلق ففيه اجمال
مخل بديانة الناصب لان المشرك السامع لقوله لا شريك له في الخلق يفهم من الشرك حقيقتها لا ما قصده
الاشاعرة من ان حكم اهل العدل بكون العبد فاعلا لافعاله يوجب اثبات الشريك له تعالى فانه لو اطلع
على هذا المقصود وعلم انهم مع الحكم بكون العباد فاعلين لافعالهم يحكمون بان العباد انفسهم مخلوقون
له تعالى وان قدرتهم وتمكينهم على افعالهم انما هي من الله تعالى وتصرفهم ليس على وجه المقاهرة والمغالبة
مع الباري سبحانه بل لا نه لما كان التكليف ينافيه الجبر خلى بينهم وبين افعالهم لما عرفت ان ذلك تشريك حقيقة
ولا مجازا فاجمال الناصب ههنا وعدم بيانه لما اراده من الشرك الذي نسب القول به الى اهل العدل تضمن غش و
تلبيس كما لا يخفى واما قوله ولا يسقط ورقة ولا يتحرك نملة الا بحكمه الخ فهو من فضول الكلام لان الامامية
انما قالوا بفاعلية العباد المكلفين لافعالهم لا بفاعليتهم لساير الجواهر والاعراض والحيوان والنبات
والجماد وحركاتها وسكناتها فان فاعليته تعالى في خلق الجواهر والاعراض المختصة به امر اتفاقي بين
اهل الاسلام واما قوله وافعاله جملة حكمة وصواب فهو من قبيل يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم
فان قدماء الاشاعرة لم يقولوا بذلك كما ذكرناه بعض المتاخرين منهم لضيق الخناق عليهم عند مناظرة اهل
العدل واما ما ذكره من انه لا قبيح في فعله فهو كذب لان قولهم هذا مبني على ما قالوه من ان صدور القبائح

الواقعة

الواقعة في العالم منه ليس بقبيح ولو علم المشرك المستخبر انهم نفوا القبح بهذا المعنى لاستقبح رايهم ولامهم
في ذلك واما قوله ولا يجب عليه شيء فكان يجب عليه ان يذكر ان الوجوب المنفي بمعنى ايجاب غيره شيئا عليه
وان ما ضمنه من الاشارة الى ان الامامية يوجبون على الله تعالى شيئا هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه شيئا
بمقتضى حكمته بايصال ما وعده من الثواب الى عباده كما دل عليه قوله تعالى كتب على نفسه الرحمة فانه لو سمع
المشرك هذا التفصيل فلا ريب انه يرجح مذهب الامامية اذ على هذا يحصل له الوثوق على ما ينال ما وعد
به من الثواب لا على مذهب من نفى الايجاب ويقول جاز ان يدخل المطيع في النار والعاصي في جنات تجري
من تحتها الانهار واما ما ذكره من ان كل ما يفعل في العباد من اعطاء الثواب واجراء العقاب فهو تصرف
في ملكه فلا وجه لذكره في منفردات اهل السنة اذ لا خلاف للامامية في ذلك ولعله لما لم يجد لنا
من مذهب اصحابه شيئا معقولا يرغب العاقل ويوجب استمالة المشرك المستخبر الجاهل الى ذكر ما شارك فيه
ساير المذاهب واما قوله ولا يتصور منه ظلم ففيه انه كاذب في ذلك فان الاشاعرة قايلون بصدور القبائح
عنه تعالى كما مر بيانه وهذا عين الظلم وانما الحاكم بذلك حقيقة اهل العدل دونهم واما قوله لا يسأل
عما يفعل فهم يعنون به ان الله تعالى مالك الملك وله التصرف في ملكه بما يشاء فلا يسأل عنه فيما يفعل
من الحسن والقبح وفيه انه كونه تعالى مالك الملك انما يلزم منه ان يتصرف في ملكه ابتداء بما يشاء بان
يخلق العبد اصم او ابكم او اكمه او يخلق من اصناف الجواهر والاعراض من اصناف الحيوانات والنباتات
والمعادن ما شاء واما اذا خلق العبد وكلفه بالفعل الحسن وترك القبيح ووعده بالثواب على الاول
وبالعقاب على الثاني فامتثل العبد وبادر الى الطاعة لا يليق منه تعالى التصرف فيه بخلاف ما وعده بان
يدخل هذا العبد في النار ويدخل من عصاه في الجنة كما انه لا يليق منا بعد غرس الاشجار في الارض المملوك
لنا وحصول الثمار منها على الوجه الاتم ان ناخذ فاسا ومنشارا ونقطع تلك الاشجار بلا عوض وحكمة
ومصلحة ظاهرة يترتب على بقاء تلك الاشجار فان ذلك يعد ظلما وسفها وحماقة كما لا يخفى وكما اذا ملك
انسان عبدا مسلما فقتله من غير ان يحدث حدثا فان جميع العقلاء يعدونه ظالما سفيها سفاكا و
بهذا ظهر ان الظلم ليس منحصرا في التصرف في ملك الغير بغير اذنه هذا وانما معنى قوله تعالى لا يسأل عما
يفعل على ما ذهب اليه اهل العدل انه لما ثبت حكمته تعالى وعدله في محكمة العقل والنقل فلا ينبغي
لاحد ان يسأل عن فعله اذا خفي وجهه كما لا يسأل المريض الطبيب الحاذق عن حقيقة الدواء الذي ناوله اياه
ولا عن كيفية مناسبته لمزاجه وتاثيره في دفع مرضه واما قوله ونحن نرضى بقضائه فهو امر مشترك بين
الفريقين واما حديث مغايرة القضاء والمقضي فقد سبق انه ليس بمرضي فيذكر واما ما ذكره في هذا الفصل

في تقرير مذهب الامامية من ان الالهة التي تدعوا اليه شركاء في الخلق فقد سبق منا بيان ان ذلك لا يستلزم
وجود الشريك في الالوهية لاسناد الكل اليه واليه يرجع الامر كله واما قوله وهو الموجب للذي لا تصرف له
في الكائنات بالاختيار ففيه افتراء على الامامية وساير اهل العدل لانهم قائلون بان تصرفه تعالى في افعاله
المخصوصة به من خلق السموات والارض والجواهر والاعراض بارادته واختياره وان افعاله تعالى تنقسم الى ثواب
وعوض وتفضل وحكمته تقتضي ان لا يخلف وعده وياتي بما وعد عبده من الثواب وعدله يقتضي اعطاء العوض
لا انه تعالى مجبور على ذلك ولا ان غيره اوجب عليه شيئا من ذلك والوجوب بالمعنى المذكور لا يقتضي الايجاب المنافي
الاختيار كما في صدور الاحراق من النار ولا يلزم ايضا ان يكون وجوب الثواب عليه كالدين ولو سلم فلتزم
ان ما وعده الكريم لغيره يكون عليه كالدين وكما ان المكلف لا يكون في اداء الدين مجبورا او موجبا كذلك لا
يكون سبحانه في ايصال ما وعده الى عبده مجبورا او موجبا واما قوله وليس له ان يتفضل ويتجاوز ويعفو عن الذ
فافتراء على الامامية اذ عندهم ان خلف الوعد قبيح دون خلف الوعيد لانه كرم ورحمة ولهذا اثبتوا العفو
والشفاعة قال المحقق الطوسي طيب الله مشهده في كتاب التجريد والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر
عليه في تركه مع نفع اسقاطه ولانه احسان وللسمع وللاجماع على الشفاعة انتهى واما قوله ولم يجز عليه قضاء
سابق وعلم متقدم انتهى فهو افتراء بلا امتراء ايضا لانهم انما ينكرون القضاء بمعنى الخلق الشامل لخلق افعال العباد
واما القضاء بمعنى الايجاب فصحيح عندهم في الافعال الواجبة وبمعنى الاعلام والتبيين صحيح مطلقا كما صرح
به المحقق قدس سره في التجريد المصاحب لشرحه في بعض تصانيفه ومثلوا للمعنى الاول من الاخرين بنحو قوله تعالى وقضى
ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت وللمعنى الثاني منهما بنحو قوله تعالى وقضينا الى
بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاية وقوله تعالى الا امراته قدرناها من الغابرين اي اعلمنا بذلك
وكتبناه في اللوح المحفوظ فعلى الاول يكون الواجبات بقضاء الله تعالى وقدره وعلى الثاني يكون جميع الافعال
بالقضاء والقدر وقد اشار الى هذا امير المؤمنين عم في حديثه المشهور المذكور في التجريد وغيره وسنذكره
في موضعه اللائق به عن قريب ان شاء الله تعالى وبالجملة ان القضاء والقدر يستعملان في معان بعضها في حقه تعالى
صحيح وبعضها فاسد وكل لفظ هذه حاله لا يجوز اطلاقها الا بالنفي ولا بالاثبات لايهام الخطاء
فلا يجوز اطلاق القول بان افعال العباد بقضاء الله وقدره لانهما بمعنى الخلق والامر النهي قال به المجبرة
ولا اطلاق القول بانها ليست من قضائه وقدره لانهما بمعنى العلم والكتابة والاخبار ونحو ذلك مما هو
صحيح في حقه تعالى وكذا الكلام في كل لفظة هذا سبيلها من المشتركات لا بد فيها من التقييد بما يزيل الايهام
هذا وروي عن الحسن البصري ان من الخالفين قوما يقصرون في امر دينهم ويعملون فيه بزعمهم على التقدير الا

يرضون

يرضون في امر دنياهم الا بالجد والاجتهاد في الطلب والاخذ بالحزم فاذا امر احدهم بشيء من امر الاخرة قال
لا استطيع قد جفت الاقلام وقضي الامر ولو قلت له لا تتعب نفسك في طلب الدنيا وفيها مشاق الاسفار
والحر والبرد والمخاطرة فانه سياتيك ما قدر لك ولا تشق زرعك ولا تحرسه ولا تقفل بيتك ولا
تغلق باب دارك ولا تلتمس لغنمك راعيا فانه لا ياتيك في جميع ذلك الا ما قدر لك لانكر ذلك عليك
ولم يرض به في امر دنياه وقد كان امر الدين بالاحتياط اولى ومن اللطايف ما حكي عن عدلي انه قال لمجبر اذا
ناظرتم اهل العدل قلتم بالقدر واذا دخل احدكم منزله ترك ذلك لاجل فلس قال وكيف قال اذا كسرت جاريته
كوز ابيه لوي علسا سرتها وشتمها ونبي مذهبه وصعد سلام القاري المادنة فاشرف على بيته فراى غلاما
يفجر بجاريته فبادر يضربهما فقال الغلام القضاء والقدر ساقانا فقال لعلمك بالقضاء والقدر احب الي
من كل شيء انت حر لوجه الله تعالى وراى شيخ باصبهان رجلا يفجر باهله فجعل الضرب امراته وهي تقول القضاء والقدر
فقال يا عدوة الله تزنين وتعتذرين بمثل هذا فقالت اوه تركت السنة واخذت مذهب ابن عباد الرافضي فتنبه
والقى السوط وقبل ما بين عينيها واعتذر اليها وقال انت سنية حقا وجعل لها كرامة على ذلك واما قوله
وله الشركاء في الخلق فتكرار بارد قد مر ما فيه ثم ما ذكره في الفصل الثاني من تقرير عقايد الاشاعرة بقوله
انه تعالى حاكم قادر مختار يكلف الناس ما شاء لانه يتصرف في ملكه فهو تكرار لما ذكره في الفصل الاول مع
ادنى تغيير في اللفظ وانما ارتكب ذلك لخلو كيس مذهبه عن النقد الذي يروج على الناقد البصير واما قوله
ولا يمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة فالظاهر انه لو سمعه المشرك المتحير لاصر في الانكار والخطر في
الفرار ولو يعتمد بعد ذلك على ضمان الاشاعرة له بعدم الوقوع فلا يسمن ولا يغني من جوع واما ما ذكره على
تقرير مذهب الامامية من انهم قالوا يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم فمن البين انه اقوى في رغبة المكلف
من القول بتكليفهم فوق طاقتهم كما عرفت واما ما ذكره من انهم يقولون ليس له التصرف فيهم فكذب صريح لانهم
يقولون خلقهم واقدارهم وتمكينهم وحياتهم وابقائهم وافنائهم ونحو ذلك كله من الله تعالى فكيف يصح نسبة
نفي تصرفه تعالى في عباده اليهم نعم انهم ينفون تصرفه في القبايح والفواحش الصادرة من العباد وهذا
تنزيه لايق بجلاله سبحانه وقد اضاف الله تعالى ورسوله والسلف مثل ذلك الى ابليس واعوانه وقد روي عن ابي
بكر انه قال في مسئلة هذا ما رآه ابو بكر فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطاء فمني ومن الشيطان والله و
رسوله بريئان منه ومثله عن عمر وابن مسعود وهذا شيء لا ينكره الا المكابر على الحق واما قوله يمتنع التكليف
عليه حسبما اراد فليس يصح على اطلاقه لانهم يقولون ان الله تعالى يكلف عباده فيما يليق به حسبما اراده ولا
يكلفهم بما لا يليق به من القبايح والفواحش وهذا محض التنزيه والتقديس كما لا يخفى واما ما ذكره

في الفصل الثالث من تقرير عقايد اهل السنة بقوله كل ما جرى في العالم بتقديره وارادته تعالى آه ففيه خلط تام
لانهم انما ينفون ارادة الله تعالى للقبايح كما مر لا لسائر ما في العالم ثم انهم انما ينفون التقدير بالمعنى الشامل
لخلق افعال العباد لا بمعنى خلق افعالهم المخصوصة به المنفرد في ايجادها ولا بمعنى الايجاب والاعلام كما
مر بيانه عنقريب واما ما ذكره من ان الخير والطاعة برضاه ومحبته والشرور والمعصية بغير رضاه فمتحد
مع مقالة الامامية وانما الفرق في ان الامامية ينفون ارادة الله تعالى للشرور والمعاصي والاشاعرة
لا ينفونه يفرقون بين الارادة والرضا كما مر مع بيان بطلانه واما ما ذكره من ان الامامية يقولون انه تعالى
مغلول اليد فيجب عليه ان يجب الخير ففيه ان مغلول اليد لا يجب الخير فكيف يقول الامامية انه تعالى مغلول اليد
ثم يدعون وجوب جب الخير واما قوله ولا يخلق الشر آه فتكرار لما مر منه عجزا واضطرارا واما ما ذكره في الفصل
الرابع من تقرير مذهب اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقال انه تعالى لا يشبه الاشياء ولكن له صفات تاخذ
معرفتها انت من صفات نفسك آه ففيه ان القول بانه تعالى لا يشبه الاشياء مشترك بين اهل الاسلام واما ما
ذكره من معرفته تعالى بصفاته بالقياس الى معرفة انفسنا من صفاتها ففيه ان معرفة الذات في الواجب تعالى والممكن
لا يحصل من نفس الصفات بل من نتايجها وثمراتها وقد قالت الامامية وساير اهل التوحيد والعدل بحصول
تلك النتايج والثمرات من نفس الذات فامكن معرفة الذات من غير القول بما يؤدي الى الشرك من قيام الصفات
القديمة ومغايرتها للذات وبهذا ظهر ان ما نسبه بعد ذلك الى الامامية بقوله او يقال انه لا صفات له آه
حق لا ريب فيه فلا تغفل واما ما ذكره في الفصل الخامس من تقرير مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقال
ان الله تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية آه فالامامية مشاركون معهم في ذلك غاية الامر انهم يحكمون بان
تلك الصفات الازلية عين ذاته بمعنى ان الذات نايب عنها في صدور نتايجها وثمراتها منه لا انها مغايرة
زايدة عليه قايمة به كما قال به اهل السنة ليلزم ما لزم من اثبات قدماء سوى الله تعالى كما لزم النصارى في اثباتهم
للاقانيم الثلثة واما الكلام النفسي فقد مر انه غير معقول فلا يعقله المشرك المستجير ايضا ويتحير ويشتبه عليه
دينهم الى التعمية والالغاز وحاشا ان يتحير المؤمن والمشرك ان لم يشارك الاشاعرة في قلة الشعور فيما قاله
الامامية من انه تعالى عالم بلا علم زايد وقادر بلا قدرة ومريد بلا ارادة زايدة بل عالم بعلم هو عين الذات
قادر بقدرة هي عينه مريد بارادة كذلك الى غير ذلك ولو فرض توقفه في الجملة فنوضحه له بالضوء والمضيء
حتى يصير واضحا واما ما ذكره في الفصل السادس من تقرير مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقال انه تعالى له كالضوء المضيء
مرئي يوم القيمة لعباده آه فهو تكرار لما ذكره المص سابقا اثباتا ونفيا فلا وجه لاعادته ثم كيف يزداد شغف
المشرك المستجير بقولهم انه تعالى يرى يوم القيمة بعد ما ذكروا انه يرى بلا كيف وكيف يعقل ذلك مع ان القائلين

لم يعقلوه

لم يعقلوه الى الآن وانما هو كلام غير معقول المعنى تستروا به عن تشنيع الورى عليهم باستلزام مذهبهم
الحكم بجسميته تعالى كما مر نقلا عن صاحب الكشاف ايضا ثم ان اهل الكشف التام الذين قال به الامامية لا دون
من الرؤية بلا كيف ومن العجايب تشنيع الناصب الشقي على اهل العدل بنفي الرؤية مع اعتراف امامه الرازي
بالعجز عن اثباتها كما ذكره في كتاب الاربعين مكررا والحمد لله تعالى واما ما ذكره في الفصل السابع من تقرير
عقيدة اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله تعالى مكرمون معصومون من الكذب والكبائر
فهو مقالة اهل العدل وقد ذكرها المص عند تقرير مذهب الامامية سابقا واما اهل السنة فهم لا ينزهون
الانبياء عن الكبائر مطلقا بل بعد النبوة فقط على خلاف في ذلك بينهم واما قبل النبوة فقد قالوا انهم جوزوا
صدور ساير الكبائر عليهم حتى الكفر وسيجيء ما يريد ذلك بيانا في مسئلة النبوة ان شاء الله تعالى واما ما ذكره
بقوله ولكنهم بشر لا يامنون وقوع الصغاير عنهم فلا يايسون من عفو الله تعالى آه ففيه ان الله تعالى قد بشر
المذنبين بعدم الياس والقنوط من رحمته بقوله ولا تقنطوا من رحمة الله فاي حاجة في ذلك الى اثبات الذنب
للمعصومين عليهم السلم واما قوله في تقرير مذهب الامامية من انهم يقولون ان الانبياء كالملائكة لا يجعل
عليهم الذنب ففيه ان هذا كذب وافتراء وذلك لان العصمة عندهم مفسرة بملكة يخلقها الله في المكلف
لطفا منه بحيث لا يكون له داع الى ترك الطاعة وارتكاب معصية مع قدرته على ذلك كيف ولو كان الذنب
ممتنعا عن المعصوم لما صح تكليفه بترك الذنب واللازم باطل اتفاقا ويؤيده قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى
الي وقوله تعالى ولا تجعل مع الله الها آخر الى غير ذلك من النصوص واما ما ذكره من انه اذا سمع المشرك المتحير
شيئا من ذنوب الانبياء كما جاء في القرآن وعصى آدم ربه يتردد في نبوة آدم لانه وقع منه المعصية فلا يكون
نبيا ففيه ان هذا التردد لازم له سواء قيل بعصمة الانبياء كقول الامامية او بعدمها كقول اهل السنة
فانه اذا ارتكز في طبعه ان غير المعصوم لا يصلح للنبوة فسمع الآية المذكورة يحكم بنفي نبوة آدم سواء قال له اهل
السنة انه لا يجب عصمة النبي او لم يقل له ذلك لكن اذا رجع في تحقيق الآية الى احد من علماء الامامية
وقيل له ان المراد بعصيان آدم في تلك الآية صدور خلاف الاولى منه من الزلات التي هي حسنات عند صدورها
عن غيرهم لان حسنات الابرار سيئات المقربين اطمئن قلبه واندفع تردده واما ما ذكره في الفصل الثامن
من تقرير مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقال ان رسول الله صلعم لما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه
آه ففيه اجمال وابهام وحيلة يكشف عنها من حضر هناك من الامامية فيقول له انه كان ممن صحبه جماعة على
تلك الاوصاف الحسنة لكن كان فيهم ايضا من كان منافقا في دين الله تعالى وصحبة نبيه ويظهر الاخلاص والطاعة
له طمعا في جاهه ولم يعين الله تعالى احدا منهم في القرآن ولا سماهم باسمائهم فلا يجوز الركون الا الى من ثبت اتفاقا

فضوا ط

بعد النبي ص على متابعة الكتاب والسنة وعدم ارتداده على اعقابه قهقرى كما وقع عن قوم موسى في حيوته وبدلهم
الحوض المذكور في البخاري على وقوع ذلك من اصحاب نبينا بعد وفاته واما ما ذكره من انهم اقاموا بعده بوظايف
الخلافة ونشروا الدين الخ فلعل الامامي الحاضر هناك يقول ان الثلثة الذين اقاموا بوظايف الخلافة من بين الصحابة
كانوا من المتهمين بالنفاق في زمان النبي ص فغصبوا الخلافة بعده عمن نص الله تعالى ورسوله عليه بذلك ولهذا تبرأ
عنهم الامامية من ائمة محمد ص والحاصل ان هؤلاء وان كانوا من اصحاب النبي ص ومنتسبين الى الاسلام والى نصرته
لكنهم كانوا اعداء له في الحقيقة وانما كانوا يظهرون شيئا من شعاير الاسلام لما راموا انتظام رياستهم الباطلة في ذلك
كانوا يخرجون عداوة الاسلام واهله في كل قالب يظن الجاهل انه علم واصلاح وورع وصلاح وهو غاية الجهل
والافساد والبعد عن الفوز والفلاح فكم من ركن للاسلام قد هدموه وكم من حصن له قد قلعوا السائر وخربوه وكم
من علم له قد طمسوه وكم من لواء مرفوع له قد وضعوه كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين ع في دعاء صنمي قريش بقوله اللهم العن
صنمي قريش وجبتيهما وطاغوتيهما اللذين خالفا امرك وانكرا وحيك وجحدا انعامك وعصيا رسولك وقلبا دينك
وحرفا كتابك وعطلا احكامك وابطلا فرائضك والحدا في اياتك وعاديا اولياءك وواليا اعداءك واخربا بلادك وافسدا
عبادك اللهم العنهما واتباعهما واولياءهما واشياعهما ومحبيهما اللهم العنهما فقد اخربا بيت النبوة والحقا سماءه
وعلوه بسفله وشاخصه بخافضه الى اخر الدعاء الشريف المجرب في قضاء الحاجات هذا والحق لا يدفع بمكابرة اهل
الزيغ والتخليط وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط ولنعم ما قال بعض العارفين قدس سره بيت
كر بود اصحابي دعوى باطل باشد نيست در قيامت قاضي بعز جز ايزد ات كيست واما ما ذكره في تقرير مذهب الامامية بقوله
او يقال ان هذه الاصحاب بعد رسول الله ص خالفوه وكفروه الى اخره ففيه اجمال واخلال لان الامامية لا يقولون بمخالفة
جميع الصحابة للنبي ص بعد وفاته بل بمخالفة الثلثة او الستة او التسعة كما مر نعم قد تابعهم اكثر المهاجرين والانصار
في هذه الطامة لما اوقعوا في قلوبهم من الشبه التي ستسمعها في مسئلة الامامة ثم تنبهوا ورجعوا فتابوا واظهروا
الندامة وتمسكوا بذيل صاحب الحق وفازوا بالكرامة واما ما ذكره من ان الاخذ عن امير المؤمنين ع ليس مما يحصر
بالامامية دوننا فهو مما يقولونه بافواههم والله يعلم ما في صدورهم من بغضه ع باخفاء فضايله وكمالاته
وانكارهم من اثبتهم بمحبته وموالاته والحمد لله الذي رزقنا محبة نبينا المختار واهل بيته الاطهار وطاير الحب
قلوبنا عن غبار مودة الاغيار ونسأله ان يحشرنا معهم في دار القرار وان يعفو بحبهم ما صدر عنا من الاثام
الآصار قال المصنف رفع الله درجته المسئلة في اثبات الحسن والقبح العقليين ذهبت الامامية
ومن تابعهم من المعتزلة الى ان من الافعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل كعلمنا بحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار فكل عاقل لا يشك في ذلك وليس جزمه بهذا الحكم بادون من الجزم بافتقار الممكن

الى السبب وان الاشياء المساوية بالنسبة الى شيء واحد متساوية ومنها ما هو المعلوم بالاكتساب انه حسن او قبيح كحسن
الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما يعجز العقل عن العلم بحسنه او قبحه فيكشف الشرع عنه كالعبادات
وقالت الاشاعرة ان الحسن والقبح شرعيان ولا يقضي العقل بحسن شيء ولا بقبحه بل القاضي بذلك هو الشرع فما
حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح وهو باطل بوجوه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان الحسن
والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات
في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة
والمفسدة وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا او
الذم والعقاب كذلك فما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل يسمى قبيحا وهذا المعنى الثالث محل النزاع فهو
عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم
فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تبعهم من الامامية
كما ذكرنا هو المذهب وكثيرا ما يشتبه على الناس احد المعاني الثلثة بالاخر ويحصل منه الغلط فيحفظ عليه وانما
ذكرنا هذا البحث واعدناه في هذا الموضع ليحفظ عليه انتهى اقول استثناء بعض المعاني الثلثة عن محل النزاع من
تصرفات متاخري الاشاعرة فرارا منهم عن صريح الالزام وقد انطق الله تعالى الناصب بذلك فيما سيجيء من المطالب
العالية حيث قال ان الاشاعرة لم يقولوا بالحسن العقلي اصلا وناهيك في ذلك ان كلام ابن الحاجب في مختصره خال
عن ذلك واما ذكره العضد الايجي في شرحه وفي كتاب المواقف فاقتص منه ايضا كما سنبينه وتوضيح ذلك ان
ههنا امرين بل اصلين احدهما ان الفعل بنفسه مشتمل على صفة اقتضت حسنه او قبحه بحيث ينشأ الحسن والقبح منه
ويكون منشأهما ام لا والثاني ان الثواب المترتب على حسن الفعل والعقاب المترتب على قبحه ثابت بل واقع بالعقل
ام لا يقع الا بالشرع فذهب الامامية وساير اهل العدل الى اثبات الامرين وتلازمهما والاشاعرة الى
نفيهما راسا وجعلوا الافعال كلها سواء في نفس الامر وانها غير منقسمة في ذواتها الى حسن وقبيح
ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه ان يكون هو هذا القبيح وكذا الحسن فليس الفعل عندهم منشأ
حسن ولا قبح ولا مصلحة ولا مفسدة ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمن
في نفس الامر ولا بين الصدق والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا وحرم هذا
فمعنى حسنه كونه مامورا به من الشارع لا انه منشأ مصلحة ومعنى قبحه كونه منهيا عنه لا انه منشأ مفسدة
وهذا المذهب بعد تصوره وتصور لوازمه يجزم العقل ببطلانه وقد دل القران على فساده في غير موضع
ويشهد به الفطرة السليمة وصريح العقل فان الله فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة

المدح في العاجل
والثواب في الآجل
يسمى حسنا
وما تعلق به ص
كررنا م

لخامة ام

والاحسان ومقابلة النعم بالشكر وفطرهم على استقباح اضدادها ونسبة هذا الى فطرتهم كنسبة الحلو والحامض الى ذائقتهم
وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن الى شامهم وكنسبة الصوت اللذيذ وضده الى اسماعهم وكذلك ما يدركونه بابصارهم من الاشياء
الظاهرة والباطنة فيفرقون بين طيبه وخبيثه ونافعه وضاره وقد اجاب بعض المتاخرين من نفاة التحسين
والتقبيح بان هذا متفق عليه وهو راجع الى النقص والكمال والملايمة والمنافرة بحسب اقتضاء الطباع وقبولها
للشى واشتغاعها به ونفرتها من ضده وانما النزاع في كون الفعل متعلقا للمدح عاجلا او الثواب والعقاب
آجلا هذا هو الذى نفيناه وقلنا انه لا يعلم الا بالشرع وقال الخصوم انه معلوم بالعقل والعقل مقتض له
وانت خبير بما قررته لك من كلامهم بان هذا الجواب كونه فرارا واضحا لا ارتباط له بدفع الاصل الاول اصلا لما
مر من كان سابقا احسانا ثم امر به ام لا ونحن نقول نعم وهم يقولون لا بل لما امر به الشارع صار حسنا واثبات
حسن الفعل بمعنى النقص والكمال وموافقة الطبع ومنافرته بل باى معنى كان منافى لذلك كما لا يخفى وقد اعترف
بذلك صاحب المواقف فيما نقله عنه الناصب سابقا في بحث صدق كلامه تعالى من قوله واعلم انه لم يظهر
لى فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلى فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلى بعينه فيها وانما
يختلف العبارة انتهى وقد اوضحناه هناك ودفعنا ما اورده الناصب عليه فتذكر والحاصل ان الكمال

ان المتنازع فيه في هذا الاصل هو ان ما حسنه الشارع واكمل صح

والنقص يجريان في الافعال وان تسليم الحسن والقبح بهذا المعنى المتنازع فيه كما اشار اليه صاحب المواقف
وغيره لان بديهة العقل حاكمة بانه لا يجوز من الحكيم الكامل النهى عن الصدق وجعله متعلقا للعقاب
والامر بالكذب وجعله متعلقا للثواب فانكار هذا انما يكون ناقضا للاعتراف بذلك الدليل فتحقق منه
بطلان ما قالوا من انه امر فصار حسنا او نهى عنه فصار قبيحا ويمكن ان ينبه على ذلك بان من رأى احد
بعض الافعال الحسنة عند العقل وجد من نفسه اقداما بالاحسان الى فاعله اما بالمدح واما بغيره
بل يجعل الاحسان اليه حقا ثابتا في ذمته واذا وجد ذلك من نفسه حكم يقينا بان الجواد المطلق احق بان
يجعل الاحسان اليه ولا سيما بعد امره بالافعال المذكورة حقا ثابتا في ذمته فيحسن اليه في الآجل اما
باللذات العقلية والبدنية معا واما باللذات العقلية البحتة واما باللذات البدنية الصرفة واما
بافادته الى شكل افضل من الاول وينقدح من ذلك ان الشرع الصريح والعقل الصحيح في ادراك ما ينقل
العقل بادراكه متوافقان متطابقان فان العقل الصحيح الخالى من شوائب الوهم حجة من حجج الله وسراج منير
والحجة الالهية غير واضحة والسراج الالهى لا يصير موجبا للضلالة التى هى ظلمة واما ما اشتهر من المخالفات
بين قواعد الشرع ومقاصد العقل فيما بين الناس فانما لان الوهم تصرف في قواعد العقل واسقطه
عن درجة الفطرة الالهية التى فطر الناس عليها واما بواسطة ان حكم الشرع ليس معلوما وتحاشى عنه

في الافعال يستلزم القول بالحسن والقبح بالمعنى صح

واحضه

المخالفة

المخالفة ويحسب ان العقل مخالف لما ورد به الشرع والحال انه ليس بعارض لحكم الشرع والعقل فيما يظن المخالفة
فيه وقد مثل الغزالى هذا بان بيتا يكون فيه الامتعة والاثاث موضوعا كل واحد في مكانه كالسراج
والثياب والكوز وما يكون في البيت فيدخل رجل اعمى في ذلك البيت ولا يرى مكان كل شىء من الاثاث فيعثر
به ويسقط على وجهه ويقول لاى شىء وضع هذا في غير مكانه والحال ان كل شىء موضوع في مكانه ولكن هو
اعمى ولا يرى الامكنة فيحسب ان الامتعة غير موضوعة في مكانه حتى تعثر به ويقرب منه ما قال الشاعر
بيت عاشق از بطاقتی هردم بجانی میرسد عشق خوابش برده پندارد که با ایشش بدات وهكذا الذى يحسب ان الشرع
غير موافق للعقل لانه لا يعلم ما عليه الشرع استقر وما عند ارباب العقل تقرر بحسب التناقض والتنازع ولما بين اهل
التعصب مجادلة ارباب العقل مع اصحاب النقل فان بهذا يظهر الخلاف ويحصل التنافر المانع عن الايتلاف
وبعد طول التامل والانصاف يظهر حقيقة الموافقة ويرتفع الاختلاف هذا والى ما قررناه من تحقيق
اللزوم بين المعنيين قد اشار صاحب التوضيح من الماتريدية في مقام المنع حيث قال الاشعرى يسلم الحسن
والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات
محمودون بكمالهم واصحاب النقايص انتهى كلامه واذا جعل اشارة الى ما قررناه يندفع عنه ما اورده عليه الفاضل
التفتازانى في التلويح حيث قال بعد ذكر بعض المناقشات على صاحب التوضيح والعجب من ذلك توضيحه سند المنع
بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقايصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاءه التلخيص
في كلام الاشعرى حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن و
القبح بمعنى استحقاق المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة انتهى كلامه ووجه الدفع ان التلازم
لازم من كلام الاشعرى كما قررناه ولم يدع صاحب التوضيح ان ذلك مستفاد من صريح كلام الاشعرى وظاهره و ذلك
ظاهر جدا واما المعنى الآخر الذى استثنوه ايضا عن محل النزاع وهو ملايمة الغرض ومنافرته الذى قد يعبر عنهما
بالمصلحة والمفسدة كما في المواقف فهو من باب تحسين الطبع وتقبيحه دون العقل كما اشار اليه العلامة قدس سره في
النهاية حيث قال واعلم ان الاشاعرة يلزمهم نفى القبح بالكلية لان الواقع مستند الى قدرته تعالى وكلما فعله
الله تعالى عندهم فهو حسن فيكون انواع الكفر والظلم وجميع القبايح الصادرة عن البشر غير قبيحة واعتذارهم
بان القبح المعلوم بالضرورة انما هو القبح بمعنى ملايمة الطبع ومنافرته ضعيف فان الظالم العاقل يميل
طبعه الى الظلم ومع ذلك فانه يجد صريح عقله حاكما بقبحه وايضا من خاطب الجماد فامره ونهاه لا
ينفر طبعه عنه وهو قبيح قطعا ومن انشا قصيدة حسنة في شتم الانبياء والملائكة عليهم السلام
وقراها بصوت طيب حسن فانه يميل الطبع اليه وينفر العقل منه فعلمنا المغايرة بين نفرة العقل والطبع

مذمومون بنقايصهم فانكار الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية السخف صح

انتهى وايضا لو كان الحسن والقبح عين النفرة والميل الطبيعيين لوجب اختلاف العقلاء في ذلك لانا نجدهم يختلفون
فيما يميل اليه طباعهم وينفر عنه ولم نجدهم يختلفون في حسن الصدق واشباهه وقبح الكذب ونظايره وايضا لو كان
ذلك كذلك لما تعاطى العقلاء عن فعل قبيحا اذا اعتقد لموافقته لغرضه وبالجملة ما اشتهر من تفصيل معنى الحسن والقبح
على الوجوه الثلثة واسناد بعضها عن محل النزاع مما استحدثه متاخري الاشاعرة وجعلوه مهربا يلجأون اليه
حين يضطرهم حجج اهل الحق اليه فيقولون ان مثل حسن الاحسان وقبح الظلم يتحقق باحد المعاني المذكورة لا
بالمعنى المتنازع فيه ولم يتفطنوا بما ذكرناه من الاستلزام او اغمضوا عنه ترويجا للمرام على القاصرين من الانام
هذا ويدل على هذا الاصل من الادلة التي لم يتعرض لها القوم في هذا المقام قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا
وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون قل امر ربي بالقسط
الى قوله قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فاخبر سبحانه ان فعلهم فاحشة قبل نهيه عنه وامره باجتنابه والفاحشة هنا
طوافهم بالبيت عراة الرجال والنساء الا بعض قريش ثم قال الله لا يامر بالفحشاء اي لا يامر بما هو فاحشة في العقل
والفطرة ولو كان انما علم كونه فاحشة بالنهي وانه لا معنى لكونه فاحشة الا تعلق النهي به لصار معنى الكلام
ان الله يامر بما ينهى عنه وهذا مما يصان عن التكلم به احاد العقلاء فضلا عن كلام العزيز الحكيم واي فايدة في
قوله ان الله لا يامر بما ينهى عنه كما يقتضي تفسيره عند الاشاعرة فعلم ان المراد انه لا يامر بما يستقبحه العقول
كما يقتضيه راي الامامية ومن تابعهم ثم قال نعم قل امر ربي بالقسط والقسط عند الاشاعرة ويلزم ان يكون
هو المامور به لا ما هو قسط في نفسه فحقيقة الكلام قل امر ربي بما امر به ثم قال قل من حرم زينة الله التي اخرج
لعباده والطيبات من الرزق دل على انه طيب قبل التحريم وان وصف الطيب فيه مانع من تحريمه فتحريمه مناف للحكمة
ثم قال انما حرم ربي الفواحش ولو كان كونها فواحش انما هو لتعلق التحريم بها وليست فواحش قبل ذلك لكان
حاصل الكلام قل انما حرم ربي الفواحش ولو كان كونها فواحش انما هو لتعلق التحريم بها وليست فواحش قبل
ما حرم وكذلك تحريم البغي والاثم فكون ذلك فاحشة واثما وبغيا بمنزلة كون الشرك شركا فهو شرك في نفسه
قبل النهي وبعده فمن قال ان الفاحشة والقبايح والاثم انما صارت كذلك بعد النهي فهو بمنزلة من قال ان
الشرك انما صار شركا بعد النهي وليس شركا قبل ذلك ومعلوم ان هذا وهذا مكابرة صريحة للعقل
والفطرة فالظلم ظلم في نفسه قبل النهي وبعده والقبيح قبيح في نفسه قبل النهي وبعده وكذلك الفاحشة
والشرك لا ان هذه الحقايق صارت بالشرع كذلك نعم الشارع كساها بنهيه عنها قبحا الى قبحها فكان
قبحها من ذاتها وازدادت قبحا عند العقل بنهي الرب تعالى عنها وذمه لها واخباره ببغضها وبغض فاعلها

كان

كما ان العدل والصدق والتوحيد ومقابلة نعم المنعم بالثناء والشكر حسن في نفسه وازداد حسنا الى حسنه
بامر الرب به وثنائه على فاعله واخباره بارادة ذلك ومحبة فاعليه بل من اعلام نبوة محمد صلى الله عليه وآله انه يامرهم بالمعروف
وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فلو كان كونه معروفا ومنكرا وطيبا وخبيثا انما هو
لتعلق الامر والنهي والحل والتحريم به لكان بمنزلة ان يقال يامرهم بما يامرهم به وينهاهم عما ينهاهم عنه ويحل
لهم ما يحله ويحرم عليهم ما يحرمه واي فايدة في هذا واي علم يبقى فيه لنبوته وكلام الله يصان عن ذلك
وان يظن به مثله وانما المدح والثناء والعلم الدال على نبوته ان ما يامر به تشهد العقول الصحيحة حسنه
وكونه معروفا وما ينهى عنه تشهد قبحه وكونه منكرا وما يحله تشهد كونه طيبا وما يحرمه تشهد كونه خبيثا
وهذه دعوة الرسل وهي بخلاف دعوة المبطلين والكاذبين والسحرة فانهم يدعون الى ما يوافق اهواءهم
واغراضهم من كل قبيح ومنكر وبغي وظلم ولهذا قيل لبعض الاعراب وقد اسلم لما عرف دعوته صلى الله عليه وآله عن اي
شيء اسلمت وما رايت منه مما دلك على انه رسول الله فقال ما امر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه ولا نهى
عن شيء فقال العقل ليته امر به ولا احل شيئا فقال العقل ليته حرمه ولا حرم شيئا فقال العقل ليته اباحه
فانظر الى هذا الاعرابي وصحة عقله وفطرته وقوة ايمانه واستدلاله على صحة دعوته صلى الله عليه وآله بمطابقة
امره لكل ما هو حسن في العقل ومطابقة نهيه لما هو قبيح في العقل وكذلك مطابقة تحليله وتحريمه ولو
كان جهة الحسن والقبح والطيب والخبيث مجرد تعلق الامر والنهي والاباحة والتحريم لم يحسن منه هذا
الجواب ولكان بمنزلة ان يقول وجدته يامر وينهى ويبيح ويحرم ولا دليل في هذا وكذلك قوله تعالى ان الله
يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وهؤلاء يزعمون ان الظلم في حقه
تعالى هو المحرم المنهي عنه لا انه في نفس الامر ظلم نهى عنه وكذلك الظلم الذي نزه الله تعالى نفسه عنه هو
الممتنع المستحيل عندهم لا ان هناك امرا ممكنا مقدورا لو فعله لكان ظلما فليس عندهم ظلم منهي عنه ولا منزه
عنه انما هو المحرم في حقهم والمستحيل في حقه تعالى فالظلم المنزه عنه عندهم منحصر في المحالات العقلية
كالجمع بين النقيضين وجعل الجسم الواحد في مكانين في آن واحد ونحو ذلك والقرآن صريح في ابطال
هذا المذهب ايضا قال تعالى قرينه ربنا ما اطغيته ولكن كان في ضلال بعيد قال لا تختصموا لدي وقد
قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي لا آخذ عبدا بغير ذنب ولا امنع
من اجر ما عمل من صالح ولهذا قال قبله وقد قدمت اليكم بالوعيد المتضمن للحجة وبلوغ الامر والنهي فاذا
اخذتكم بعد التقدم فلست بظالم بخلاف من يواخذ العبد قبل التقدم اليه بامره ونهيه فذلك الظلم
الذي نزه عنه سبحانه وقال تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما اي لا يحمل

عليه من سيئات ما لم يعمله ولا ينقص من حسنات ما عمل ولو كان الظلم هو المستحيل الذي لا يمكن وجوده لم يكن
لعدم الخوف منه معنى ولا للأمن من وقوعه فائدة وقال تعالى من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك
بظلام للعبيد أي لا يحمل المسيء عقاب ما لم يعمله ولا يمنع المحسن من ثواب عمله وقال تعالى وما كان ربك ليهلك
القرى بظلم وأهلها مصلحون فدل على أنه لو أهلكهم مع إصلاحهم لكان ظلما وعندهم يجوز ذلك وليس
بظلم لو فعله ويؤولون الآية على أنه سبحانه أخبر أنه لا يهلكهم مع إصلاحهم وعلم أنه لا يفعل ذلك وخلاف
خبره ومعلومه مستحيل وذلك حقيقة الظلم ومعلوم أن الآية لم يقصد بها هذا قطعا ولا أريد بها ولا يحتمله
بوجه إذ يؤول معناها إلى أنه ما كان ليهلك القرى بسبب اجتماع النقيضين وهم مصلحون وكلامه تعالى ينزه عن هذا
ويتعالى عنه وكذلك عند هؤلاء أيضا العبث والسدى والباطل كلها هي المستحيلات الممتنعة التي لا يدخل
تحت المقدور واسمه تعالى قد نزه نفسه عنها إذا نسب إليها أعداءه المكذبين لوعده ووعيده المنكرين لأمره
ونهيه فأخبر أن ذلك يستلزم كون الخلق عبثا وباطلا وحكمته وعزته يأبى ذلك قال تعالى أفحسبتم أنما
خلقناكم عبثا أي لغير شيء لا تؤمرون ولا تنهون ولا تثابون ولا تعاقبون والعبث قبيح فدل على أن قبح
هذا مستقر في الفطر والعقول ولذلك أنكره عليهم إنكار منبه لهم على الرجوع إلى عقولهم وأنهم لو فكروا
وأبصروا لعلموا أنه لا يليق به ولا يحسن منه أن يخلق خلقه عبثا لا لأمر ولا لنهي ولا لثواب ولا لعقاب وهذا
يدل على أن حسن الأمر والنهي والجزاء مستقر في العقول والفطر وأن من جوز على الله الإخلال به فقد نسب إليه
ما لا يليق به ويأباه أسماؤه الحسنى وصفاته العليا وكذلك قوله تعالى أيحسب الإنسان أن يترك سدى أي
لا يؤمر ولا ينهى أو لا يثاب ولا يعاقب وهما متلازمان فأنكر على من يحسب ذلك فدل على أنه قبيح لا يليق
به ولهذا استدل على أنه لا يتركه سدى بقوله ألم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى إلى آخر السورة ولو
كان قبحه إنما علم بالسمع لكان يستدل عليه بأنه خلاف السمع وخلاف ما أعلمناه وأخبرنا به ولم يكن إنكاره كونه قبيحا في نفسه
بل لكونه خلاف ما أخبر به ومعلوم أن هذا ليس وجه الكلام وكذلك قوله تعالى وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما
باطلا ذلك ظن الذين كفروا والباطل الذي ظنوه ليس هو الجمع بين النقيضين بل الذين ظنوه أنه لا شرع ولا جزاء ولا أمر ولا نهي
ولا ثواب ولا عقاب فأخبر أن خلقها لغير ذلك هو الباطل الذي تنزه عنه وذلك هو الحق الذي خلقت به وهو
التوحيد وحقه وجزاؤه وجزاء من جحده وأشرك به وقال تعالى أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين
آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون فأنكر سبحانه هذا الحسبان إنكار منبه للعقل
على حكمه وأنه حكم سيئ فالحاكم به مسيء ظالم ولو كان إنما قبح لكونه خلاف ما أخبر به لم يكن الإنكار لما اشتمل
عليه من القبح اللازم من التسوية بين المحسن والمسيء المستقر قبحه في عقول العالمين كلهم ولا كان هناك

حكما

حكما سيئا في نفسه ينكر على من حكم به وكذلك قوله تعالى أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض
أم نجعل المتقين كالفجار وهذا استفهام وإنكار فدل على أن هذا قبيح في نفسه منكر تنكره العقول والفطر أفتظنون
أن ذلك يليق بنا أو يحسن منا فعله فأنكره سبحانه إنكار منبه للعقل والفطرة على قبحه وأنه لا يليق بالله نسبته
إليه وكذلك إنكاره سبحانه قبح الشرك به في الإلهية وعبادة غيره معه بما ضربه لهم من الأمثال وأقام على بطلانه
من الأدلة العقلية ولو كان إنما قبح بالشرع لم يكن لتلك الأدلة والأمثال معنى وعند نفاة التحسين والتقبيح يجوز
في العقل أن يأمر بالإشراك به وعبادة غيره وإنما علم قبحه بمجرد النهي عنه فيا عجبا أي فائدة تبقى في تلك الأمثال
والحجج والبراهين الدالة على قبحه في صريح العقول وأنه أقبح القبيح وأظلم الظلم وأي شيء يصح في العقل إذا لم
يكن فيه علم بقبح الشرك الذاتي وأن العلم بقبحه بديهي فذلك معلوم بضرورة العقل وأن الرسل نبهوا الأمم
على ما في عقولهم وفطرهم من قبحه وأن من لم يتنبه عليه ليست لهم عقول ولا ألباب ولا أفئدة بل نفى الله تعالى
عنهم السمع والبصر والمراد سمع القلب وبصره فأخبر أنهم صم بكم عمي وشبههم بالأنعام التي لا عقول لها
تميز بها بين الحسن والقبيح والحق والباطل ولذلك اعترفوا في النار بأنهم لم يكونوا من أهل السمع والعقل وأنهم
لو رجعوا إلى أسماعهم وعقولهم لعلموا حسن ما جاءت الرسل وقبح مخالفتهم قال تعالى وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل
ما كنا في أصحاب السعير وكم يقول لهم في كتابه أفلا يعقلون لعلكم تعقلون فينبههم على ما في عقولهم من الحسن
والقبيح ويحتج عليهم بها ويخبر أنه أعطاهموها لينتفعوا بها ويميزوا بها بين الحسن والقبيح وكم في القرآن من
مثل عقلي وحسي ينبه به العقول على حسن ما أمر به وقبح ما نهى عنه فلو لم يكن في نفسه كذلك لم يكن لضرب
الأمثال للعقول معنى ولكان إثبات ذلك بمجرد الأمر والنهي دون ضرب الأمثال وتبيين جهة القبح المشهود
بالحس والعقل والقرآن مملوء بهذا لمن تدبره كقوله ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من
شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون يحتج سبحانه
عليهم بما في عقولهم من قبح كون مملوك أحدهم شريكا له فإذا كان أحدكم يستقبح أن يكون مملوكه شريكا
له ولا يرضى بذلك فكيف تجعلون لي من عبيدي شركاء تعبدونهم كعبادتي وهذا يبين أن قبح ذلك
وكذلك قوله تعالى ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد
لله بل أكثرهم لا يعلمون احتج سبحانه على قبح الشرك بما تعرفه العقول من الفرق بين حال مملوك تملكه أرباب
متعاسرون سيئو الملكة وحال عبد يملكه سيد واحد قد سلم كله له فهل يصح في العقول استواء حال العبدين
وكذلك حال المشرك والموحد الذي قد سلمت عبوديته للواحد الحق لا يستويان وكذلك قوله تعالى ممثلا قبح الرياء
المبطل للعمل والمن والأذى المبطل للصدقات بصفوان وهو الحجر الأملس عليه تراب غبار قد لصق به فأصابه مطر

سا الملاح ام
عبادة غيره تعالى مستقر
في العقول والسمع
نبه العقول وأرشدها
إلى معرفة ما أودع
فيها من قبحه

شديد فأزال ما عليه من التراب وتركه صلداً أملس لا شيء عليه وهذا المثل في غاية المطابقة لمن فهمه فالصفوان وهو
الحجر كقلب المرائي والمنان والمؤذي والتراب الذي لصق به من أثر عمله وصدقته والوابل المطر الذي به حيوة الأرض
فإذا صادف أرضاً قابلة نبت فيها الكلا وإذا صادف الصخور والحجارة الصم لم ينبت فيها شيئاً فجاء هذا الوابل إلى
التراب الذي على الحجر فصادفه رقيقاً فأذهبه فأفضى إلى حجر غير قابل للنبات وهذا يدل على أن قبح المن والأذى والريا
مستقر في العقول فلذلك نبهها على شبهه ومثاله وعكس ذلك قوله مثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات
الله وتثبيتاً من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين فإن لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون
بصير فإن كان هذه الجنة التي بموضع عال حيث لا يحجب عنها الشمس والرياح وقد أصابها مطر شديد فأخرجت ثمرها
ضعفي ما يخرج غيرها إن كانت مستحسنة في العقل والحس فكذلك نفقة من أنفق ماله لوجه الله لا لجزاء من الخلق ولا
لشكورهم بثبات من نفسه وقوة على الإنفاق لا يخرج النفقة وقلبه يرجف على خروجها ويداه ترتعد ويضعف
قلبه ويخور عند الإنفاق بخلاف نفقة من لم يكن صاحب التثبيت والقوة ولما كان الناس في الإنفاق على
هذين القسمين كان مثل نفقة الآخر كمثل الطل وهو المطر الضعيف فهذا بحسب كثرة الإنفاق وقلته
وكمال الإخلاص وقوة اليقين فيه وضعفه أفلا تراه سبحانه نبه العقول على ما فيها من استحسان هذا و
استقباح فعل الأول وكذلك قوله أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب تجري من تحتها الأنهار
له فيها من كل الثمرات وأصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم
الآيات لعلكم تتفكرون فنبه سبحانه العقول على قبح ما فيها من الأعمال السيئة التي تحبط ثواب الحسنات و شبهها
بحال شيخ كبير له ذرية ضعفاء بحيث يخشى عليهم الضيعة وعلى نفسه وله بستان هو مادة عيشه وعيش ذريته
فيه النخيل والأعناب ومن كل الثمرات فأصابته نار شديدة فأحرقته فنبه العقول على قبح المعاصي التي تحبط
الطاعات بعدها كقبح هذه الحال ولهذا فسره ابن عباس برجل عمل بطاعة الله زماناً فبعث الله إليه الشيطان فعمل
بمعاصي الله حتى احترق أعماله ذكره البخاري في صحيحه أفلا تراه نبه العقول على قبح المعصية بعد الطاعة وضرب
لقبحها هذا المثل ونفاة التعليل والأسباب والحكم بحسن الأفعال وقبحها يقولون ما ثم إلا محض المشية لا أن
بعض الأعمال يبطل بعضاً وليس فيها ما هو قبيح لعينه حتى ينهى عنه ولا فيها ما هو منشأ المفسدة أو مصلحة
يكون سبباً لهما ولا لها علل غائية مقتضية إليها وإنما هي بتعلق المشية والإرادة والأمر والنهي فقط و
فقهاء لا يمكنهم البناء على هذه الطريقة كما مر وأجمعوا عند التكلم بلسان الفقه على بطلانها إذ يتكلمون
في العلل والمناسبات الداعية لشرع الحكم ويفرقون بين المصالح الخالصة والراجحة والمرجوحة والمفاسد
التي هي كذلك ويقدمون أرجح المصلحتين على مرجوحها ويدفعون أقوى مفسدتين باحتمال أدناهما ولا يتم لهم

صاحب الاخلاص والتثبيت كمثل الوابل ومثل نفقة

ذلك

ذلك إلا باستخراج الحكم والعلل ومعرفة المصالح والمفاسد الناشئة من الأفعال ومعرفة رتبها وكذلك
الأطباء لا يصح لهم علم الطب وعمله إلا بمعرفة قوى الأدوية والأغذية والأمزجة وطبايعها ونسبة بعضها
إلى بعض ومقدار تأثير بعضها في بعض وانفعال بعضها عن بعض والموازنة بين قوة الدواء وقوة المرض ودفع
الضد وحفظ ما يريدون حفظه بمثله ومناسبه فصناعة الطب وعلمه مبنية على معرفة الأسباب
والعلل والقوى والطبايع والخواص فلو نفوا ذلك وأبطلوه وأحالوا على المشية وصرف الإرادة المجردة
عن الأسباب والعلل وجعلوا حقيقة النار مساوية لحقيقة الماء وحقيقة الدواء مساوية لحقيقة الغذاء
ليس في أحدهما خاصية ولا قوة يتميز بها عن الآخر لفسد علم الطب وبطلت حكمة الله تعالى بل العالم مربوط
بالأسباب والقوى والعلل الفاعلية والغائية وعلى هذا قام الوجود بتقدير العزيز العليم والكل
مربوط بقضائه وقدره ومشيته وإقداره وتمكينه واعتذر بعض الأشاعرة عن نفيهم لذلك بأن القول
بقطع النظر عن تأثير الأسباب في مسبباتها وجعل ذلك تأثير الله تعالى زهد وإخلاص بأن لا يجعل مع الله
تعالى في العالم خالق آخر ولا يخفى أن هذا اعتذار فاسد واعتقاد ردي وإنما الإخلاص والفوز والفلاح
في الصدق والحق لا في الكذب والافتراء بما يعلم أنه ليس كذلك مع تضمنه لكثير من المفاسد كالجبر والظلم
وخلو بعثة الأنبياء عن الفايدة ومخالفته للعقل بما ورد في الكتب المنزلة وأخبار الأنبياء من ذكر الأسباب
وإسناد المسببات إليها ومع ما في القول بخلق الأسباب وتفويض المسببات إليها من الدلالة على قدرة
الفاعل لذلك وإتقانه لأفعاله وبيان أحكامها وعجيب صنعها فإنه يكون في كل واحد منها دلالة على قدرته
وحكمته في خلقها وخلق تأثيرها وحصول الأحكام في خلقتها وفي ترتب هذه المسببات عنها وكونها سبباً
لها وجعل تلك الأسباب مؤثرة في مسبباتها وحصول تلك المسببات متقنة محكمة عنها وهذا
طريق مستقيم يوصل إلى حقيقة توحيده تعالى وظهور قدرته ووفور حكمته يوجب للعبد إذا انصرف صعود
من الأسباب إلى مسببها والتعلق به دونها وأنها لا تضر ولا تنفع إلا بإذنه وأنه إذا شاء جعل نافعها ضاراً
ودواءها داء وأن الالتفات إليها بالكلية شرك مناف للتوحيد وإنكارها أن تكون أسباباً بالكلية
قدح في الشرع والحكمة والإعراض عنها مع العلم بكونها أسباباً نقصان في العقل وتنزيلها منازلها ومدافعة
بعضها ببعض وتسليط بعضها على بعض وشهود الجمع في تفرقها والقيام بها وهو محض العبودية و
المعرفة وإثبات التوحيد والشرع والقدر والحكمة والله أعلم قال المصنف رفع الله درجته وهو باطل
لوجوه الأول أنكروا ما علم كل عاقل من حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار سواء كان هناك شرع
أو لا ومنكر الحكم الضروري سوفسطائي قال الناصب خفضه الله أقول جواباً إن حسن الصدق النافع

وقبح الكذب ايضا ان اريد بهما صفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة فلا شك انهما عقليان كما سبق وان اريد
بهما تعلق المدح بالثواب والذم بالعقاب فلا نم انه ضروري بل هو متوقف على اعلام الشرع وكيف يدرك تعلق
الثواب وهو من الله تعالى لا بالشرع والاعلام من الشارع انتهى اقول قد تورد بعض الفضلاء المعاصرين في حاشية على
شرح اصول ابن الحاجب بهذا الجواب ظنا منه انه وجد ثمرة الغراب حيث قال ان الحكم بما نعلم بالضرورة اولا نظر
ان الصدق النافع يترتب عليهما الثواب والعقاب في العقبى بعيد لان العقل لا يستقل في امر الاخرة انتهى والكذب المانع
وقد دفعناه قبل ذلك في تعليقاتنا على ذلك الشرح بان الاستبعاد انما يتوجه لو اريد الثواب والعقاب
بخصوصياتهما المعلومة من عرف الشرع ككون الثواب عطية يستحقها العبد من الله تعالى دائما في دار الاخرة اما اذا اريد
بالعطاء الذي يستحقه العبد من الله تعالى فلا اذ البديهة العقل حاكمة بان العبد المطيع الفاعل لما يوجب المدح يستحق
العطاء من المولى الجواد الحكيم كما اشرنا اليه سابقا وبعبارة اخرى نقول ان العقل حاكم قطعا بان من عمل مثقال ذرة
امر مولاه الجواد الحكيم يجزيه خيرا ومن خالفه يجزيه شرا فان اراد هذا الفاضل ان العقل لا يحكم بهذا المجمل فهو
مكابرة ظاهرة وان اراد انه لا يحكم على ذلك مع خصوصيات كون الثواب التخليد في الجنة ونيل الحور والقصور
وكون العقاب بالنار والحيات ونحو ذلك في الاجل قلنا انا لا ندعي حكم العقل بهذه الخصوصيات غاية الامر انه
قد يقع التقييد بذلك في بعض العبارات لكونها من لوازم ذلك المجمل اتفاقا من الفريقين وان علم ذلك من
الشرع فقط ومن ذلك ان الفاضل انكر هنا استقلال العقل في امر الاخرة مطلقا وسلم استقلاله في بعض
احوال العجب المعادية او الحاشية على الشرح الجديد للتجريد قال المصنف رفع الله درجته الثاني لو خير
العاقل الذي لم يسمع الشرائع ولا علم شيئا من الاحكام بل نشا في بادية خاليا من العقايد كلها بين ان
يصدق ويعطى دينارا وبين ان يكذب ويعطى دينارا ولا ضرر عليه فيهما فانه يختار الصدق على الكذب
ولولا حكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما رتب بينهما ولا اختار الصدق دائما قال الناصب
خفضه الله اقول قد سبق جواب هذا وان سلم هذا الرجل لو فرضنا انه يختار الصدق بحكم عقله فانه
يختاره لكونه صفة كمال او موجب مصلحة وهذا لا نزاع فيه انهما عقليان لا انه يختاره لكونه موجب الثواب
والعقاب وكيف وهو لا يعرف الثواب ولا العقاب انتهى اقول قد سبق دفعه ايضا حيث بينا سابقا
استلزام ذلك المعنى لما هو محل النزاع وقررنا قبيل ذلك بلا فصل ان خصوصيات الثواب والعقاب غير معتبرة
وايضا قد ظهر لك مما فصلناه سابقا من تحقيق الاصلين وان النزاع واقع فيهما ان قول الناصب انه لا نزاع
في ان حسن الصدق وقبح الكذب ونحوهما عقليان لا يصح على اطلاقه لان احد الاصلين المتنازع فيه
هو ان ما حسنه الشارع وامر به هل كان سابقا حسنا بوجه وجهة ثم امر به او لا ونحن نقول نعم لانا نعلم

بالبديهة ان الصدق كان حسنا ثم امر به لا انه امر به ثم صار حسنا فلا يجوز عندنا النهي عن الصدق بالضرورة
فبطل ما ذهب اليه الاشاعرة من انه امر به صار حسنا وكذا الكلام في الظلم والعدل ونحوهما فكيف يقال هنا
ان الصدق والكذب كانا قبل الامر والنهي مشتملان على الجهة المحسنة او المقبحة بمعنى صفة الكمال والنقص دون
الجهة المحسنة والمقبحة التي يترتب عليهما الثواب والعقاب فتامل فانه كاشف عن مغالطة القوم وفرارهم عن الاقرار
بالحق كما مر قال المصنف رفع الله درجته الثالث لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرع والتالي
باطل فان البراهمة باسرهم ينكرون الشرائع والاديان كلها ويحكمون بالحسن والقبح مستندين الى ضرورة العقل
في ذلك قال الناصب خفضه الله تعالى اقول جوابه ان البراهمة المنكرين للشرائع يحكمون بالحسن والقبح لاشياء
لصفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة لا لتعلق الثواب والعقاب كما مر وكيف يحكمون بالثواب والعقاب
وهم لا يعرفونهما انتهى اقول جواب هذا ايضا مما مر في الفصلين السابقين والحاصل ان حكم البراهمة
بمجرد حسن الاشياء وقبحها عقلا يثبت احد جزئي المدعى وهو ان في الفعل قبل ورود الامر والنهي جهة
محسنة وصفة موجبة للحسن او جهة مقبحة واما الجزء الاخر وهو ترتب الثواب والعقاب فهم يعرفونها
كما يعرفها ارباب الشرائع لان البراهمة وان انكروا النبوات والشرائع فلم ينكروا الالهيات حتى يلزم ان لا يتوقف
على تعليم الانبياء عليهم السلام بل العقل مستقل به كما نقل عنهم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند نقل
شبههم على نفي النبوات حيث قال انهم قالوا قد دل العقل بان الله تعالى حكيم والحكيم لا يتعبد الخلق
الا بما يدل عليه عقولهم وقد دلت الدلايل العقلية ان للعالم صانعا عالما قادرا حكيما وان له على
عباده نعما يوجب الشكر فنتامل في ايات خلقه بعقولنا ونشكره بالائه علينا واذا عرفناه وشكرنا له استوجبنا
ثوابه واذا انكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه فما بالنا نتبع بشرا مثلنا فانه ان كان يامرنا بما ذكرناه من المعرفة
والشكر فقد استغنينا عنه بعقولنا وان كان يامرنا بما يخالف ذلك كان قوله دليلا على كذبه انتهى
فظهر ان قول الناصب وهم لا يعرفونهما انما نشا من جهله وعدم معرفته لمدعى الفضل والعرفان والله
المستعان قال المصنف رفع الله درجته الرابع الضرورة قاضية بقبح العبث كمن يستاجر اجيرا
ليرمي من ماء الفرات في دجلة ويبيع متاعا اعطي في بلده عشرة دراهم في بلد اهل البلد بشفقة عظيمة ويعلم ان سعره
في بلده بعشرة دراهم ايضا وقبح تكليف ما لا يطاق كتكليف الزمن الطيران الى السماء وتعذيبه دائما
على ترك هذا الفعل وقبح من يذم العالم الزاهد على علمه وزهده وحسن مدحه وقبح مدح الجاهل
الفاسق على جهله وفسقه وحسن ذمه عليهما ومن كابر في ذلك فقد انكر اجلى الضروريات لان هذا
الحكم حاصل للاطفال والضروريات قد لا يحصل لهم انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول جوابه

يعرفوا الثواب والعقاب على الاعمال عائد الى الامر انّهم لا يعرفون ذلك لا م

في بلده عشرة دراهم

ان قبح العبث لكونه مشتملاً على المفسدة لا لكونه موجباً لتعلق الذم بالعقاب وهذا ظاهر وقبح منه
الغافل وحسن مدحه انما هو للاشتمال على صفة الكمال والنقص فكلما يذكره هذا الرجل من الدلائل هو اقامة الدليل
على غير محل النزاع فان الاشاعرة معترفون بان كل ما ذكره من الحسن والقبح عقليان والنزاع في غير هذين المعنيين
انتهى **اقول** قد مر مراراً انما يقوم دفعاً لهذا الجواب فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته الخامس لو كان الحسن والقبح
باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله شيء ولو كان كذلك لما قبح منه اظهار المعجزات على يد الكذابين وتجويز ذلك
يسد باب معرفة النبوة فان اي نبي اظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه مع تجويز اظهار المعجزة
على يد الكاذب في دعوى النبوة انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول جوابه انه لم يقبح من الله شيء قوله لو
كان كذلك لما قبح منه اظهار المعجزات على يد الكذابين قلنا ليس يكون قبيحاً عقلاً بل لعدم جريان عادة الله تعالى الجاري
مجرى المحال العادي بذلك الاظهار قوله تجويز هذا يسد باب معرفة النبوة قلنا لا يلزم هذا لان العلم
العادي حاكم باستحالة هذا الاظهار فلا ينسد ذلك الباب انتهى **اقول** قد مر بيان قباحة الحكم بعلم
قبح صدور القبائح المعلومة قبحها بالعقل من الله تعالى وسبق ايضاً ان قاعدة جريان العادة مع بطلانها بما مر
لا يفيد المعرفة لان ذلك الجريان غير واجب على اصل الاشاعرة اذ لا يجب عليه تعالى شيء عندهم فيجوز تخلف العادة
فلا يحصل الجزم بصدق النبي **قال المصنف** رفع الله درجته السادس لو كان الحسن والقبح شرعيين
لحسن من الله ان يأمر بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام والمواظبة على الزنا والسرقة والنهي عن العبادة
والصدق لانها غير قبيحة في انفسها فاذا امر الله تعالى بها صارت حسنة اذ لا فرق بينها وبين الامر بالطاعة
شكر المنعم ورد الوديعة والصدق ليست حسنة في انفسها ولو نهى الله تعالى عنها كانت قبيحة لكن لما اتفق
انه تعالى امر بهذه مجاناً لغير غرض ولا حكمة صارت حسنة واتفق انه نهى عن تلك فصارت قبيحة وقبل الامر
والنهي لا فرق بينهما ومن اداه عقله الى تقليد ذلك وان لم يعلم ووقف عليه ثم استمر على تقليده فكذلك
فلهذا وجب علينا كشف معتقدهم لئلا يضل غيرهم ولا يستوعب البلية جميع الناس واكثرهم انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول جوابه انه لا يلزم من كون الحسن والقبح شرعيين بمعنى ان الشرع حاكم بالحسن
والقبح ان يحسن من الله الامر بالكفر والمعاصي لان المراد بهذا الحسن ان كان استحسان هذه الملازمة
لان من الاشياء ما يكون مخالفاً للمصلحة ولا يستحسنه الحكيم وقد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة حاصلتان
للافعال بحسب ذواتها وان كان المراد بهذا الحسن عدم الامتناع عليه فقد ذكرنا انه لا يمتنع عليه
شيء عقلاً لكن جرى عادة الله تعالى على الامر بما اشتمل على مصلحة من الافعال والنهي عن ما اشتمل على مفسدة
من الافعال فالعلم العادي حاكم بان الله تعالى لم يأمر بالكفر وتكذيب الانبياء قط ولم ينه عن شكر المنعم ورد الوديعة

قد اشتهر اظهار المعجزة على يد الكذابين م

فهو اجهل الجهال والحمق الحمقى اذا علم ان معتقد ... م

فحصل

فحصل الفرق بين هذا الامر والنهي بجريان عادة الله الذي يجري المحال العادي فلا يلزم شيء مما ذكر
هذا الرجل وقد زعم انه فلق الشعر في تدقيق هذا السؤال الظاهر دفعه عند اهل الحق حتى رتب عليه التشنيع و
التفضيح فبالغ من الرجل ما اجهله انتهى **اقول** ما ذكره في منع الملازمة من ان الاشياء ما يكون مخالفاً للمصلحة ولا يستحسنه
الحكيم الخ فراراً شنيع مخالف لما مر من ان الاشاعرة جعلوا الافعال كلها سواء في نفس الامر وانها غير منقسمة في ذواتها
الى حسن وقبيح ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه ان يكون هو هذا القبيح وهذا الحسن فليس الفعل عندهم منشأ حسن
وقبح ولا مصلحة ومفسدة ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمن في نفس الامر ولا بين الصدق
والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا وحرم هذا وقد صرح بذلك ايضاً صاحب المواقف
حيث قال القبيح عندنا ما نهي عنه شرعاً والحسن بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك اي
حسن الاشياء وقبحها عائداً الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما يزعم المعتزلة بل الشرع هو
المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه
لم يكن ممتنعاً وانقلب الامر فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً الخ ثم قال وعند المعتزلة ان المعنى المتنازع فيه
عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً
وثواباً او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذماً وعقاباً ثم انها اي تلك الجهة المحسنة او المقبحة قد يدرك
بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع
مثلاً وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد الشرع به علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم
آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك
الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين
فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها
لذواتها لا لصفة فيها يقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية يوجب ذلك
مطلقاً اي في الحسن والقبيح جميعاً فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من
اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح
دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الوصف
الحقيقي فيهما مطلقاً فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف
اضافية يختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديباً وظلماً انتهى كلامه والحاصل والمفسدة الصالحتين
لمنشائيته الامر والنهي كما وقع عن صاحب المواقف وقلده فيه الناصب ههنا في حكمهم بان الافعال

سواء فی نفس الامر وبعدم اشتمالها علی ما یصلح ان یکون منشأ للحسن او القبح لا بحسب الذات ولا بحسب شیء من الصفات
الحقیقیة او الاعتباریة التی قال بها الاشاعرة وبعدم الفرق بین وجود الرحمن ووجود الشیطان ونحو ذلک قبل
ورود الشرع وبجواز عکس القضیة فی الحسن والقبح وقلب الامر والنهی فان تکرار هذه الکلمات فی کلام الفریقین
علی وجه الاطلاق اثباتا ونفیا یأبی عن ارادة التخصیص بوجه من الوجوه فتوجه هذا واما حدیث جریان العادة
فقد جری علیه ما جری وان کان الناصب قد ادعی انه خرق العادة وفلق البحر فی اجزاء ههنا فیذکر قال المص
رفع الله درجته السابع لو کان الحسن والقبح شرعیین لزم توقف وجوب الواجبات علی مجیء الشرع ولو کان کذلک لزم
افحام الانبیاء لان النبی اذا ادعی الرسالة واظهر المعجزة کان للمدعو ان یقول انما یجب علی النظر فی معجزتک بعد ان
اعرف انک صادق فانا لا انظر حتی اعرف صدقک ولا اعرف صدقک الا بالنظر وقبله لا یجب علی امتثال الامر فینقطع
النبی ولا یبقی له جواب انتهی قال الناصب خفضه الله تع اقول جواب هذا قد مر فی بحث النظر وحاصله انه لا
یلزم الافحام لان المدعو لیس له ان یقول انما یجب علی النظر فی معجزتک بعد ان اعرف انک صادق بل النظر واجب علیه
بحسب نفس الامر ووجوب النظر لا یتوقف علی معرفته له للزوم الدور کما سبق فلا یلزم الافحام انتهی اقول
قد سبق منا دفعه هناک ایض بان ثبوت الوجوب فی نفس الامر لا یدفع الافحام وانما یندفع باثبات الوجوب
علی المکلفین اذ لا نزاع لاحد فی ان تحقق الوجوب فی نفس الامر لا یتوقف علی العلم بالوجوب وانما النزاع
فی ان وجوب الامتثال بقول حین امر المکلف بالنظر فی المعجز انما یثبت اذا ثبت عقلا او علی ذلک التقدیر
فیکون بالسمع فمتی لم یثبت السمع لا یثبت ذلک الوجوب والسمع انما یثبت بالنظر فله ان لا ینظر ولا یأثم لانه
یترک ما هو الواجب علینا حکم فی نفس الامر مکتوب فی اللوح المحفوظ ولم یظهر عندنا وجوبه علینا فلم نأثم
لو تاثم فیلزم الافحام بخلاف ما اذا اثبت الوجوب العقلی فانه اذا قال النظر لیظهر لک صدقی فقال لی ان لی
ترکه لو جوبه عقلا لثبوت الحسن العقلی الحاکم بحسن التکلیف ومن المکلف به ما لا یستقل العقل بالاهتداء
الی ادراکه فیجب الرجوع فی مثله الی المؤیدین من عند الله تع قال المصنف رفع الله درجته الثامن لو کان
الحسن والقبح شرعیین لم یجب المعرفة لتوقف معرفة الایجاب علی معرفة الموجب المتوقفة علی معرفة الایجاب
فیدور قال الناصب خفضه الله اقول جواب هذا ایض قد مر فیما سبق وان توقف وجوب المعرفة علی
الایجاب تم انتهی اقول قد سبق منا ما اسقط منعه المردود الهالک الذی قطع فیه من وادی
الهذیان مسالک فیطالع او لیأوه هناک قال المصنف رفع الله درجته التاسع الضرورة قاضیة بالفرق
بین من احسن الینا دائما ومن اساء الینا دائما وحسن الاول وذم الثانی وقبح ذم الاول ومدح الثانی
ومن تشکک فی ذلک فقد کابر مقتضی عقله انتهی قال الناصب خفضه الله اقول هذا الحسن وقد کنا

حجیته قوله وهی اول ما ثبت م

علیه بعلمه کما اذا وجب م

٨٥

محل النزاع فیرابهما عقلیان لانهما یرجعان الی الملایمة والمنافرة او الکمال والنقص علی انه قد یقال
جایز ان یکون هناک عرف عام هو مبدأ لذلک الجزم المشترک وبالجملة هو من قامت الدلیل فی غیر محل النزاع
والله تع اعلم هذه جملة ما اورده من الدلایل علی رایه الباطل وقد وفقنا الله تع لاجوبتها کما یرتضیه
انشاء الله تع اولی الاراء الصایبة ولنا فی هذا البحث تحقیق نرید ان نذکره فی هذا المقام فنقول اتفقت
کلمة الفریقین من الاشاعرة والمعتزلة علی ان من افعال العباد ما یشتمل علی المصالح والمفاسد وما یشتمل
علی الصفات الکمالیة والنقصانیة وهذا مما لا نزاع فیه وبقی النزاع فی ان الافعال التی یقتضی الثواب والعقاب
هل فی ذواتها جهة محسنة صارت تلک الجهة سبب المدح بالثواب او جهة مقبحة صارت سببا للذم بالعقاب
او لا فمن نفی وجود هذین الجهتین فی الفعل ماذا یرید من هذا النفی ان اراد عدم هاتین الجهتین فی ذوات الافعال
فیرد علیه انک سلمت وجود الکمال والنقص والمصلحة والمفسدة فی الافعال وهذا عین التسلیم بان الافعال
فی ذواتها جهة الحسن والقبح لان المصلحة والکمال حسن والمفسد قبیح وان اراد نفی کون هذین الجهتین
مقتضیتان للمدح والثواب بل الحکم الشرع باحدهما لان تعیین الثواب والعقاب للشارع والمصالح والمفاسد
التی تدرکها العقول لا یقتضی تعیین الثواب والعقاب بحسب العقل لان العقل عاجز عن ادراک اقسام
المصالح والمفاسد فی الافعال ومزج بعضها ببعض حتی یعرف الترجیح ویحکم بان هذا الفعل حسن
لاشتماله علی المصلحة او قبیح لاشتماله علی المفسدة فهذا الحکم خارج عن طوق العقل فتعیین تعیینه للشرع
فهذا اصالح صحیح لا ینبغی ان یرده المعتزلی مثلا شرب الخمر کان مباحا فی بعض الشرایع فلو کان شربه
حسنا فی ذاته الحسن العقلی کیف صار حراما فی بعض الشرایع الاخر هل انقلب حسنه الذاتی قبحا وهذا
مما لا یجوز متی انه کان مشتملا علی مصلحة ومفسدة کل واحد منهما بوجه والعقل کان عاجزا عن ادراک
المصالح والمفاسد بالوجوه المختلفة فالشرع صار حاکما بترجیح جهة المصلحة فی زمان وترجیح جهة
المفسدة فی زمان آخر فصار حلالا فی بعض الازمنة حراما فی البعض الاخر فعلی الاشعری ان یوافق
المعتزلی لاشتمال ذوات الافعال علی جهة المصالح والمفاسد وهذا یدرکه العقل ولا یحتاج فی
ادراکه الی الشرع وهذا فی الحقیقة هو الجهة المحسنة والمقبحة فی ذوات الافعال وعلی المعتزلی
ان یوافق الاشعری ان هاتین الجهتین فی العقل لا یقتضی حکم الثواب والعقاب والمدح والذم
باستقلال العقل لعجزه عن جهات المصالح والمفاسد فی الافعال وقد سلم المعتزلی هذا فیما لا یستقل
العقل به فلیسلم فی جمیع الافعال فان العقل فی الواقع لا یستقل فی شیء من الاشیاء بادراک تعلق الثواب
والعقاب فاذن کان النزاع الفریقین مرتفعا فتحفظ بهذا التحقیق وبالله التوفیق اقول

کلام م

حوالة البعض الى الرد والتعديل على ... (حاشية، غير واضحة)

اما ما ذكره من ان هذا الحسن والقبح خارجان عن محل النزاع فقد بيّنا مراراً انه اختيار للفرار على القرار واقتحام التولي للأدبار واما ما ذكره من العلاوة فهو مما ذكره العضد الايجي في شرح المختصر ايضا بان كون العرف والعادة مدركا للحكم اما الشرع والعقل بالإجماع انتهى ووافقه ايضا سيد المحققين قدس سره في حاشية على شرح العضدي حيث قال في هذا المقام من حاشيته المتعلقة بما قاله او المعتزلة ثالثا واذا بطل كونه شرعيا ثبت كونه عقليا اذ لا مخرج عنهما اجماعا انتهى واما ما ذكره الناصب في ذيل هذا المقام مما سماه تحقيقا وان كان باسم ضده حقيقا فيتوجه عليه اولا ان ما تضمنه كلامه من تقسيم الافعال الى ما يشتمل على المصالح والمفاسد او النقص والكمال والى ما يقتضي الثواب والعقاب تقسيم سقيم لان القسم الاول ايضا مما يقتضي الثواب والعقاب عند الامامية والمعتزلة فان ما اشتمل عليه الفعل من المصلحة او المفسدة او النقص او الكمال صالح لكونه سببا مقتضيا للثواب او العقاب ايضا كما لا يخفى وثانيا ان ما ذكره في الشق الثاني من ترديد اعتراف بالجزء الثاني من المدعى الذي وقع فيه النزاع والحمد لله على الوفاق وترك الخلاف والشقاق واما ما ذكره في الشق الثاني وحكم بانه كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده المعتزلي مردود بما ذكرناه في الفصول السابقة من الاستلزام وغيره من النقض والابرام وثالثا ما ذكره من ان شرب الخمر كان مباحا في بعض الشرايع وليس غرضنا من ذلك المناقشة في المثال بل التنبيه على ما هو الحق من دوام حرمة امور خمسة خالف في بعضها اهل السنة فقد صح عندنا من طريق اهل البيت عليهم السلام ان خمسة لم تكن حلالا في شيء من الشرايع الخمسة اولها لحفظ الدين والقتل بغير حق لحفظ النفس والمسكر لحفظ العقل والزنا لحفظ النسب والسرقة لحفظ المال واما استبعاد صيرورة الخمر حراما في بعض الشرايع بعد ما كان حلالا في بعض آخر فلا يخفى ما فيه من الاختلال اذ على تقدير كون الخمر حلالا في بعض الشرايع السابقة انما يلزم الانقلاب الذاتي عند الحكم بتحريمه لو قلنا بان حسن الافعال وقبحها لذاتها واما لو قلنا ان قبحها لما هو اعم من الذات ومن الصفات الاضافية والجهات الاعتبارية فلا كما لا يخفى وقد ظهر بما قررناه ان ما رامه الناصب من المحاكمة بين اهل العدل والاشاعرة محاكمة فاجرة ناظرة الى محاكمة الحكمين ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص بين مولانا امير المؤمنين عم وبين الفئة الباغية الخارجة عن الاسلام **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثالث** في انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب بل جميع افعاله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا عدوان ولا كذب ولا فاحشة لان الله تعالى غني عن القبيح وعالم بقبح القبايح لانه عالم بكل المعلومات وعالم بغناه عنه وكل من كان كذلك فانه يستحيل عليه صدور القبيح عنه والضرورة قاضية بذلك ومن فعل القبيح مع الاوصاف الثلثة استحق الذم واللوم وايضا الله تعالى قادر والقادر انما يفعل بواسطة الداعي والداعي اما داعي الحاجة

اودا عي

او داعي الجهل او داعي الحكمة اما داعي الحاجة فقد يكون العالم بقبح القبيح محتاجا اليه فيصدر عنه دفعا للحاجة واما داعي الجهل فبان يكون القادر عليه جاهلا بقبحه فيصح صدوره عنه واما داعي الحكمة بان يكون الفعل حسنا فيفعله لدعوة الداعي عليه والتقدير ان الفعل قبيح فانتفت هذه الدواعي فيستحيل القبيح منه وذهبت الاشاعرة كافة الى ان الله تعالى قد فعل القبايح باسرها من انواع الظلم والشرك والجور والعدوان ورضي بها واحبها انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق ان الامة اجمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة ان لا قبيح منه ولا واجب عليه واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه فنحن قد ابطلنا حكمه وبينا ان الله تعالى هو الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه ولا استقباح منه هذا مذهب الاشاعرة وما نسبه هذا الرجل المفتري اليهم اخذه من قولهم ان الله خالق كل شيء فيلزم ان يكون خالقا للقبايح ولم يعلموا ان خلق القبيح ليس فعله اذ لا قبح بالنسبة اليه بالنسبة الى المحل المباشر للفعل كما ذكرناه غير مرة وسنذكر تحقيقه في مسئلة خلق الاعمال انتهى **اقول** قد ابطل الناصب اكثر ما ذكره نصرة للاشاعرة بقوله واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه تركه وما يجب عليه يفعله فان ذكره هذا في مقابلة قول الاشاعرة صريح في ان الاشاعرة قايلون بان الله تعالى لا يترك ما هو قبيح في الشاهد بل يفعل الكل فان هذا القدر يكفينا في اصل المقصود بحمى الكلام فانهم يدعون ان ما هو قبيح في الشاهد وبالنسبة الينا ليس بقبيح بالنسبة الى الله تعالى وهو تحكم كما عرفت غير مرة واما قوله ونحن قد ابطلنا حكم العقل فقد عرفت بطلانه مع ما فانه لما صرح به سابقا في محاكمته المردودة بحكومة العقل في الجملة واما قوله خلق القبيح ليس فعله اذ لا قبح بالنسبة اليه فقد مر انه مكابرة ظاهرة وسيأتي الكلام فيه فيما بعد ان شاء الله **قال المصنف** رفع الله درجته فلزمهم من ذلك محالات منها امتناع الجزم بصدق الانبياء لان مسيلمة الكذاب لا فعل له بل القبيح الذي صدر عنه من الله تعالى عندهم فجاز ان يكون جميع الانبياء كذلك وانما يعلم صدقهم لو علمنا انه لا يصدر عنه القبيح فلا نعلم حينئذ نبوة محمد نبينا ولا نبوة موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء البتة فاي عاقل يرضى ان يقلد من لم يجزم بصدق نبي من الانبياء البتة وانه لا فرق عنده بين نبوة محمد ص ونبوة مسيلمة الكذاب فليحذر العاقل من اتباع اهل الاهواء والانقياد الى طاعتهم ليبلغهم مرادهم ويربح هو الخسران بالخلود في النيران ولا ينفعه عذره غدا في يوم الحساب انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول قد تقرر مرارا ان صدق الانبياء مجزوم به جزما ماخوذا من المعجزة وعلم جريان عادة

الله تعالى على اجراء المعجزة على يد الكذابين وانه يجري المحال العادي فنحن نجزم ان مسيلمة كذاب لعدم المعجزة
ونجزم ان الله تعالى لم يظهر المعجزة على يد الكذاب بعينه هذا الجزم العلم العادي فالفرق بينه وبين الانبياء
ظاهر مستند بالعلم العادي لا بالقبح العقلي الذي يدعيه وما ذكره من الطامات والتشنيع فهو الجاري على عادته في
المزخرفات والترهات انتهى **اقول** قد عرفت انفا مرارا ان قاعدة جريان العادة منهدمة عن اساسها ومع ذلك
لا يحجر بانها وهذا يتعقبها الخارق من المعجزات وغيرها فيجوز وقوع الخرق والتخلف فيها سيما مع ظلم العلم
بجواز صدور القبيح عن الله تعالى يمنع الجزم بصدق الانبياء كما لا يخفى وبالجملة انهم ينكرون انه يجوز على
الله تعالى فعل ما هو قبيح في الشاهد ولا يقبح بالنسبة اليه فلم جاز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب ولا
يقبح بالنسبة اليه وبعبارة اخرى اذا صح ان الله تعالى يفعل القبائح ولا يقبح منه فلم لا يجوز ان ينصب
الادلة من المعجزات وغيرها على الباطل ويكون الحق عكس ما يقتضيه الادلة فلا يحصل الثقة
بان النبي الذي اظهر دلالة المعجزة صادق وكذا لا يحصل الثقة بان ما عليه المسلمون من الادلة حق
ويقال لهم الكبير قد بيّنت ان مسيلمة ادعى النبوة وقال اصحابه صدقت في انك نبي الكبير كلامهم هذا
تصديقا فلا بد من بلى فيقال اذا كان هذا التصديق من فعل الله تعالى وقد صدقتم وانما الفرق بينه
وبين من يدعي النبوة فينطق الاحجار والاشجار بصدقه بان يفعل الله فيه ذلك التصديق فان قالوا
ان محمدا صلعم قال لا نبي بعدي قيل لهم ما انكرتم ان يكون هذا من جملة الاكاذيب التي يفعلها الله تعالى
في العباد ولا يقبح بالنسبة اليه وحينئذ لم يكن محمد صلعم اولى بالتصديق من مسيلمة وقد صدقهما الله
على حد واحد **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم تكذيب الله تعالى في قوله ان الله لا يحب
الفساد وان الله لا يرضى لعباده الكفر وما الله يريد ظلما للعباد وما ربك بظلام للعبيد ولا يظلم ربك
احدا وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها
واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء ومن يعتقد
اعتقادا يلزم منه تكذيب القران العزيز فقد اعتقد ما يوجب الكفر وحصل الارتداد والخروج
عن ملة الاسلام فليتعوذ الجاهل والعاقل من هذه المقالة الردية التي ابلغ انواع الضلال لئلا يجده
من حصول الموت عنده وهو على هذه العقيدة فلا يقبل توبته وليخش من الموت عنده وهو على
هذه العقيدة فلا يقبل توبته بل تنكشف بعد ما انفسه فيطلب الرجعة فيقول رب ارجعون لعلي
اعمل صالحا فيما تركت فيقال له كلا **قال الناصب** خفضه الله اقول قد مر ان كل ما يقيمه من الدلايل
هو اقامة الدليل في غير محل النزاع فان الاشاعرة مذهبهم المصرح به في سائر كتبهم انه تعالى لا يفعل

القبيح ولا يرضى بالقبائح والارادة غير الرضا وما ذكر من الايات ليس حجة عليهم انما هي حجة على من جوز الظلم
على الله والرضا بالكفر وهذا الرجل اصم اطروش لا يسمع نداء المنادي وصور عند نفسه مذهبا وامرا
انه مذهب الاشاعرة ويورد عليه الاعتراضات وليس احد من المسلمين قايلا بانه تعالى ظالم وراض بالكفر
تعالى عن ذلك وما يزعم انه يلزم هذا الاشاعرة فهو باطل لان الخلق غير الفعل والعجب انه لا يخاف ان
يلقى الله تعالى بهذه العقيدة الباطلة التي هي اثبات الشركاء لله تعالى في الخلق مثل المجوس وذلك المذهب
اردأ من مذهب المجوس بوجه لان المجوس لا يثبتون الا شريكا واحدا يسمونه اهرمن وهؤلاء يثبتون
شركاء لا تحصى ولا تحصر انهم اذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون انتهى **اقول** نعم الاشاعرة يقولون
انه تعالى لا يفعل القبيح لكن بمعنى ان ما هو قبيح في الشاهد ليس قبيحا بالنسبة اليه تعالى وليس في هذا نفي
صدور القبيح عنه تعالى بحسب الحقيقة بل بمجرد اللفظ والعبارة فلا يكون الكلام فيه خارجا عن
محل النزاع واما الفرق بين الارادة والرضا فقد مر انه غير مرضي واما ما ذكره من ان الايات انما هي حجة على
من جوز الظلم على الله واشار به الى ان الاشاعرة لا يجوزون ذلك عليه ففيه ان عدم تجويزهم للظلم عليه
انما هو بمعنى ان ما نراه ظلما في الشاهد ليس بظلم اذا صدر عنه تعالى بل يقولون هو ليس بظلم في نفسه قبل
النهي وانما صار كذلك بالشرع وبعد وروده فكل ما صدر عنه او امر به ليس بظلم وهذا سفسطة ظاهرة
كما مر مرارا واما ما ذكره في دفع لزوم ما الزمه المص على الاشاعرة بان الخلق غير الفعل فهو دعوى كاذبة
ذكرها شارح العقايد في دفع تمسك المعتزلة بانه لو كان تعالى خالقا لافعال العباد لكان هو القايم
والقاعد والاكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك حيث دفعه بان ذلك جهل عظيم لان
المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده او لا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض
وساير الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك انتهى وفيه ان حكمه بالجهل جهالة عظيمة لان القيام
قد يكون بمعنى الحصول والصدور من الشيء كما في اسم الفاعل من الضارب والاكل ونحوها وقد يكون بمعنى
الوقوع على الشيء وعروضه له فبالمعنى الاول يتصف الفاعل بصدور الفعل عنه لانه الفاعل حقيقة
سواء كان صانعا او مصنوعا لان الضارب مثلا من صدر عنه الضرب فاذا كان فاعل الضرب هو الله تعالى
يلزم صحة اطلاق الضارب عليه واتصافه بالضاربية واما ما زعمه من ان ذلك يستلزم كون
خالق السواد اسود مع انه لا يقال له ذلك فخلط واشتباه وقع له من اشتراك لفظ الفاعل بين الفاعل
الكلامي الذي نحن فيه الموجد وبين الفاعل النحوي اعني المسند اليه ووضع احدهما مكان الاخر لان
الاسود في قولنا اسود زيد مفعول كلامي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد والذي يقتضي نفاه شتم

خالقا لافعاله

مع الضارب في الأكل أيضا فيما نحن فيه بكونه أسود هو الفاعل النحوي الذي هو مفعول كلامي كزيد في المثال المذكور دون الفاعل الكلامي فلا يلزم من كون فاعل الضرب ضاربا ومتصفا به كون فاعل السواد أسود ومتصفا به كما زعم بل فاعل السواد هو المسود فإذا كان السواد صادرا من الله تعالى واقعا على زيد فالله تعالى مسود زيد لا أسود غاية ما في الباب أنه عدم إطلاقه عليه تعالى لعدم الإذن الشرعي لا لأنه ليس بمسود حقيقة كما يظهر من كلامه لا أيضا أن الزاني مثلا هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف به لأنا نقول عدم صحة اتصافه تعالى بالزنا إنما هو لدلالة العقل والشرع على استحالته عليه والكلام في إثباته بحسب اقتضاء اللغة وهو لازم بحسبه كما لا يخفى وأيضا يلزم على هذا أن لا يوجد زان أصلا أما عدم كون الزاني هو الله تعالى فلما ذكرت أنه مصدر غير متصف به وأما أنه ليس هو العبد فلأنه ليس بمصدر بمعنى الخالق عندكم وكونه مصدرا بمعنى المكتسب لم يثبت بعد ودون إثباته خرط القتاد وأما قوله المجوس لا يثبتون إلا شريكا واحدا وهؤلاء يثبتون شركاء لا يحصى ففيه أن الأشاعرة لو ارتقوا إلى السماء لما أمكن لهم الخلاص عما ألزم عليهم من لزوم مشاركتهم للنصارى في إثبات الشركاء القدماء ولا يمكنهم معارضة ذلك بإلزام إثباتنا شيئا من الشركاء وذلك لظهور أنه إنما يلزمنا مشاركة المجوس فيما ذكره لو قلنا أن الشيطان نفسه أو ساير العباد أنفسهم ليس بمخلوق لله تعالى وقلنا أنهم متصرفون مع الباري سبحانه تصرف مقاهرة ومغالبة ونحن لا نقول بشيء من ذلك بل عندنا أن إبليس كساير شياطين الجن والإنس لا يتمكن من الصالحين من الأنبياء وغيرهم مع ضعفهم فكيف بجبار السموات والأرضين وقد قال تعالى إن كيد الشيطان كان ضعيفا وفي الخلق الإنسان ضعيفا لكن لما كان التكليف ينافي الجبر خلى الباري تعالى بين الناس وشيطانه ليميز الخبيث من الناصب وامرا من الطيب وقد نطق بذلك القرآن في قوله تعالى لأحتنكن ذريته إلا قليلا وقوله لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين وقوله إلا عبادك منهم المخلصين وقوله ولقد أضل منكم جبلا كثيرا وأمثال ذلك وكذا الكلام في تخلية ساير العباد بينهم وبين أفعالهم وبالجملة إنما يلزم مشاركة غيره تعالى معه في الفاعلية أو عجزه ومغلوبيته عنهم كما قد يتوهم لو لم يقدر الله سبحانه على سلب القدرة والاختيار عنهم بقدرته ومشيته القاهرة أما لو قلنا بأنه تعالى قادر على ذلك وأنه لو لم يكن كراهته تعالى لإيجاد العباد تلك الأفعال على سبيل الجبر لكان بسبب نهيه إياهم عن إيقاعها على سبيل الاختيار فلا يلزم المشاركة ولا المغلوبية وقد قال تعالى ولو شاء الله لهداكم أجمعين ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها أي على سبيل الجبر والقهر ولكن ذلك ينافي التكليف المنوط بالاختيار والمحصل أن المشاركة والعجز والمغلوبية إنما يلزم إذا تخلف مراده تعالى عن المشية القطعية التي يسميه أهل العدل مشية قسر وإلجاء وهم لا يقولون

بالتخلف

بالتخلف عنها وأما المشية التفويضية فلا عجز في التخلف عنها مثل أن تقول لعبد أريد منك كذا ولا أجبرك وإرادة طاعة العاصي من قبيل الثاني عندهم فلا إشكال وأيضا المجوس قالوا بأصلين أحدهما فاعل الخير وهو يزدان المعبر عنه بالنور وآخر فاعل الشر وهو أهرمن المعبر عنه تارة بالظلمة وأهل العدل يقولون إلا بأصل واحد هو الله سبحانه وقدرة العبد ليست أصلا بل فرعا لقدرة الله تعالى مع أن قدرة العبد ليست فاعلة للشرور فقط بل للكل من الخير والشر الصادر عنه فلا مناسبة بين القولين عند التحقيق وإنما يظهر حقيقة المناسبة بين قول المجوس وقول المجبرة وذلك من وجوه منها أن المجوس قائلون بأصلين أحدهما فاعل الخير والآخر فاعل الشر كما مر وليس للعباد عندهم فعل أصلا كما عند الأشاعرة فهم أحق بمشابهة المجوس ومنها أن المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية معلومة البطلان وكذا المجبرة الناصبة ومنها أن مذهب المجوس أن الله تعالى يفعل فعلا ثم يتبرأ منه كما خلق إبليس ثم تبرأ منه وتنفر عنه وكذلك المجبرة قالوا إنه تعالى يفعل القبائح ثم يتبرأ منها ومنها المجوس يقولون أن نكاح الأخوات والأمهات بقضاء الله تعالى وقدره وإرادته ووافقهم المجبرة حيث قالوا أن نكاح المجوس لأخواتهم وأمهاتهم بقضاء الله وقدره وإرادته ومنها أن المجوس قالوا أن القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والمجبرة قالوا أن القدرة موجبة للفعل غير متقدمة عليه فالإنسان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس ومنها أن المجوس يعلقون هذه الأحكام من مدح وذم ولوم على بما لا يعقل وهو طبع النور والظلمة والناصبة علقوا ذلك بما لا يعقل فهو الكسب هذا جزاؤهم بما كسبوا ونصبوا والحمد لله رب العالمين **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها أنه يلزم عدم الوثوق بوعده ووعيده لأنه لو جاز منه القبيح لجاز منه الكذب وح ينتفي الجزم بوقوع ما أخبر بوقوعه من الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ولا يبقى للعبد جزم بصدقه ولا ظن به لأنه لما وقع منه أنواع الكذب والشرور في العالم كيف يحكم العقل بصدقه في الوعد والوعيد وينتفي حينئذ فائدة التكليف وهو الحذر من العقاب والطمع في الثواب ومن يجوز لنفسه أن يقلد من يعتقد جواز الكذب على الله تعالى وأنه لا جزم بالبعث والنشور ولا بالحساب والثواب ولا بالعقاب وهل هذا إلا خروج عن الملة الإسلامية فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء ولا يعتذر بأني ما عرفت مذهبهم فهذا هو عين مذهبهم وصريح مقالتهم نعوذ بالله منها ومن أمثالها ومنها أنه يلزم نسبة المطيع إلى السفه والحمق ونسبة العاصي إلى الحكمة والرياسة والعمل بمقتضى العقل بل كلما ازداد المطيع من طاعته وزهده ورفضه الأمور الدنيوية والإقبال على الله تعالى بالكلية والانقياد إلى امتثال أوامره واجتناب مناهيه كان له زيادة

الجهل والحمق والسفه وكلما ازداد العاصي في عصيانه ولج في غيه وطغيانه واسرف في ارتكاب الملاهي
المحرمة واستعمال الملاذ المزجور عنها بالشرع نسب الى العقل والاخذ بالحزم لان الافعال القبيحة
اذا كانت مستندة اليه جاز ان يعاقب المطيع لطاعته ولا تفيده طاعته الا الخسران والتعب جاز ان يثيبه
على امتثال امره ويحصل في الآخرة بالعذاب الاليم السرمد والعقاب المؤبد جاز ان يثيب العاصي فيحصل بالربح
في الدارين ويتخلص من المشقة في المنزلين ومنها انه تع كلف المحال لان الآثار كلها مستندة اليه تع ولا تاثير
لقدرة العبد البتة فجميع الافعال غير مقدورة للعبد وقد كلف بعضها فيكون قد كلف ما لا يطاق وجوزوا
بهذا الاعتبار وباعتبار وقوع القبيح منه ان يكلف الله العبد ان يخلق مثله تع ومثل نفسه وان يعيد
الموتى في الدنيا كآدم ونوح وغيرهما وان يبلغ جبل ابي قبيس دفعة ويشربه ماء وجاز في حر عزمانه
متى لم يفعل ذلك عذبه بانواع العذاب فلينظر العاقل في نفسه هل يجوز له ان ينسب ربه تبارك وتع
وتقدس الى مثل هذه التكاليف الممتنعة وهل يجب طاعة من يصل هذا الظلم تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا ومنها انه لم يلزم منه عدم العلم بنبوة احد من الانبياء عليهم السلام لان دليل النبوة هو ان
الله فعل المعجزة عقيب الدعوى لاجل التصديق وكل من صدقه الله فهو صادق فاذا اصدر القبيح منه
لم يتم الدليل اما الصغرى فلجواز ان يخلق المعجزة للاغواء والاضلال واما الكبرى فلجواز ان يصدق
المبطل في دعواه ومنها ان القبائح لو صدرت عنه لوجب الاستعاذة منه لانه حينئذ اضر على البشر من
ابليس لعنه الله وكان الواجب على قولهم ان يقول المتعوذ اعوذ بالشيطان الرجيم من الله تع وهل يرضى عاقل
لنفسه المصير الى مقال يؤدي الى التعوذ من ارحم الراحمين واكرم الاكرمين وتخليص ابليس من اللعن والبعد
والطرد ونعوذ بالله من اعتقاد المبطلين والدخول في زمرة الضالين ولنقتصر في هذا المختصر على هذا
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق مذهب الاشاعرة في عدم صدور القبيح من الله تع
وان اجماع المليين منعقد على انه تع لا يفعل القبيح فكل ما اقامه من الدليل فذكرنا انه اقامة الدليل في
غير محل النزاع فان المدعى شيء واحد وهم يستدلون بالقبح العقلي والاشاعرة يستدلون الى انه لا قبح
منه ولا واجب عليه ثم ان المعتزلة لو ارادوا من نسبة فعل القبيح اليه تع انه يخلق القبائح من افعال
العباد على راي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم لان القبائح من الاشياء كما يكون في الاعراض كالافعال
تكون في الجواهر والذوات فالخنزير قبيح والعقرب والحية والحشرات قبائح وهم متفقون ان الله تع
يخلقهم فكل ما يلزم الاشاعرة يلزمهم في خلق القبائح الجواهرية وان ارادوا انه يفعل القبائح فان
هذا شيء لم يلزم من كلامهم ولا هو معتقدهم كما صرحنا به مرارا انتهى اقول قد بينا انفا ان قول

الاشاعرة

الاشاعرة بعدم صدور القبيح من الاسماء التي لا مسمى لها والخيالات التي لا حقيقة لها فهم ليسوا داخلين
في اجماع المليين في الحقيقة واما ما ذكره من انهم لو ارادوا من نسبة فعل القبيح اليه تع انه يخلق القبائح من افعال
العباد على راي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم ففيه اشتباه ظاهر وحاشا ان يلزم اهل العدل مثل ذلك لان
مرادهم بالشرور والقبائح التي لا يفعله الله تع ما يكون مفاسده في نظام الوجود اكثر من مصالحه عند العقل وما
هو محل النزاع من القبائح والمفاسد الصادرة من العباد كالزنا واللواطة والسرقة ونحوها مما لا يجد العقل السليم
فيها فائدة ونفعا اصلا في حفظ النظام ولو كانت فيها مصلحة فهي اقل من مفاسدها بخلاف ما قد يستقبحه العقل
في بادي النظر من افعاله تع فانه قد يرى الناس فيها القائل ربما اطلع على ما فيها من حكم ومصالح لا يحصى فيعود الاستقباح
في نظره استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في التعذيب لاثبات
ولده او عبده للتاديب والزجر عن المنكرات واليه اشار تع بقوله اني اعلم ما لا تعلمون وبه يتبين حسن خلق
الحشرات والسباع المؤذيات وابليس وذريته وتبقيته وامانته الانبياء عليهم السلام واما ما ذكره بعض
متصوفة اهل السنة موافقا لبعض المتفلسفة من ان الشهوة مثلا من حيث انها ظل المحبة الذاتية السارية في الاشياء
محمود وعدمها وهو العنة مذمومة من حيث انها تميت بقاء النوع ومن حيث انها موجبة للذة التي هي نوع من التجليات
الجمالية الذاتية محمودة وعند وقوعها على غير موجب الشرع مذمومة لكونها سببا لانقطاع النسل وموجبا
للفتن العائدة الى العموم وهكذا جميع صور الحرام فالكل منه واليه من حيث الكمال انتهى فلا يخفى ما فيه
من ترويج سوق الزنا ومخالفته لبديهة العقل ولما عليه الشرع ودؤوه واعلم ايدك الله ان جناية المجبرة
على الاسلام كثيرة ومنها على الامة عظيمة بحملهم المعاصي على الله تع وقولهم انه لا يكون الا ما اراده الله
وانه لا قدرة للكافر على الخلاص من كفره ولا سبيل للفاسق الى ترك فسقه وان الله تع قضى بالمعاصي على قوم وخلقهم
لها وفعلها فيهم ليعاقبهم عليها وقضى بالطاعات على قوم وخلقهم لها وفعلها فيهم ليثيبهم عليها وهذا
الاعتقاد القبيح يسقط عن المكلف الحرص على الطاعة والاجتهاد في الازدجار عن المعصية لانه يرى ان
اجتهاده لا ينفع وحرصه لا يغني بل لا اجتهاد له في الحقيقة ولا حرص لانه مفعول فيه غير فاعل وموجد فيه
غير موجد ومخلوق لشيء لا محيد له عنه ومسوق الى امر لا انفصال له منه فاي خوف مع هذا ينفع واي وعيد
معه ينفع نعوذ بالله مما يقولون ونتبرا مما يعتقدون ونعم ما انشد بعض اهل العدل اشارة الى ما اعتقد
هؤلاء خذلهم الله تع شعر سالت المخنث عن فعله ؛ علام تخنثت يا ماذق ؛ فقال ابتلاني بداء العضال
واسلمني القدر السابق ؛ ولمت الزناة على فعلهم ؛ فقالوا بهذا قضى الخالق ؛ وقلت لآكل مال اليتيم ؛ أكلته
انت امرؤ فاسق ؛ فقال وتجلجج في قوله ؛ اكلت واطعمني الرازق ؛ وكل يحيل على ربه ؛ وما فيهم احد صادق ؛

ولتحقيق هذا المقام بحاكمة يحكم بحسنها العاقل المتصف بالانصاف وهو ان نقول ان اراد الاشاعرة بقولهم
انه لا مؤثر في الوجود الا الله انه علة قريبة لجميع الموجودات بان يكون مؤثرا فيها لا بواسطة شيء آخر فهو
بعيد عن الثواب وخروج عن الملة الاسلامية واسناد للقبائح والشرور اليه وكذا ذلك يستلزم المحال و — الصواب
نقول للمعتزلة ان ارادوا بكون العبد موجدا لفعله انه علة تامة لوجود اثره وانقطاع تاثير الله تعالى البتة
سواء كان بواسطة او بلا واسطة فهذا ايضا بعيد عن الصواب لان فعل العبد بالضرورة متوقف على قدرته
والاثر بالضرورة لبقائه فلا يكون هو علة تامة في وجود اثره ثم نقول علة العلة هل هي علة بالحقيقة
ام لا فان كان علة العلة علة حقيقية كان الجميع مستندا الى الله تعالى لكن الامر ليس كذلك بل علة العلة علة
على سبيل المجاز لوجوب اسناد الاثر الى المباشر القريب ولما كان العبد مباشرا قريبا لفعله اسندت افعاله
الواقعة بحسب قصده اليه لانه السابق في وجودها مثال ذلك ان النحل موجد للعسل ولا يقال ان النحل موجد
الحلاوة في الذائقة بل الموجد لها هو العسل لانه العلة القريبة فيها والنحل اوجد الحلاوة بواسطة العسل فهو
علة العلة لا علة حقيقية وعلى هذا يحمل الآيات الواردة في القرآن العزيز التي بعضها تدل على اسناد الافعال
الينا وينطبق على المذهب الحق اعني قولنا انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين كما روي عن الامام الهمام — في اليه تعالى وبعضها على الافعال صح
جعفر بن محمد الصادق عم واختاره الشارح القديم للتجريد فقال والحق في هذه المسألة انه لا جبر ولا تفويض
بل امر بين امرين وذلك لان لقدرة العبد تاثيرا في افعال نفسه لكن قدرته على الفعل لا يكون مقدورا
له بل يخلقها الله تعالى فيه ولقدرة الله تعالى ايضا مدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون جبرا صرفا ولا تفويضا
صرفا بل امر بين امرين قال المصنف رفع الله درجته **المطلب الرابع** في ان الله تعالى يفعل لغرض
قالت الامامية ان الله تعالى انما يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع الى المكلفين ونفع يصل اليهم
وقالت الاشاعرة انه لا يجوز ان يفعل شيئا لغرض ولا لمصلحة ترجع الى العباد ولا لغاية من الغايات
ولزمهم من ذلك محالات منها ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا في فعله فان العابث ليس الا الذي يفعل لا لغرض
وحكمة بل مجانا والله تعالى يقول وما خلقنا السماء وما بينهما لاعبين ربنا ما خلقت هذا باطلا والفعل الذي لا
غرض للفاعل فيه باطل ولعب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق
ان الاشاعرة ذهبوا الى ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء
من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جماعة الحكماء وطوائف الالهيين وذهبت المعتزلة
ومن تابعهم من الامامية الى وجوب تعليلها ومن دلائل الاشاعرة انه لو فعل تعالى لغرض من تحصيل مصلحة
او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو

اصلح له من عدمه وذلك ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل وكان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا
له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به
من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه هذا هو الدليل وذكر هذا الرجل
انه لزم من هذا المذهب محالات منها ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا والجواب التحقيقي ان العبث ما كان خاليا عن
الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها
ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا يكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم
استكماله بها بل يكون غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله عبثا خاليا عن
الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة انتهى
اقول قد سبق ان ما نسبه الى الحكماء الالهيين افتراء عليهم وانما نفوا عنه تعالى الغرض المستلزم للاستكمال
ولاظهار الكمال لا مطلقا وقد ايدنا ذلك هناك بكلام بعض المتالهين ونشد تحضره ههنا بكلام بعض
المحققين حيث قال قالت الفلاسفة ان واجب الوجود تعالى وتقدس جواد مطلق وهو المعطي لما ينبغي
لا لعوض اي لا لطلب المجازات والتعويض في مقابلة تلك الافاضة بل ولا مع قصد ذلك اذ من كان فاعلا
لذلك لا يعد جوادا بل معاملا تاجرا ومستفيدا فلا يكون جوادا مطلقا بل الجواد المطلق من تنزه فيضه وعطاؤه
عن قصد شيء من ذلك ولهذا تنزهت افعاله عن الاغراض المستلزمة لشيء مما ذكرناه حتى قصد افاضة الكمال لاجل — تنزهت ل
الكمال او لاظهار الكمال فانه حينئذ لا يكون كاملا مطلقا ولا جوادا كذلك واما ما ذكره من دليل الاشاعرة
فهو مما اخذه بعض متاخري الاشاعرة من ظاهر كلام الفلاسفة تقوية لمذهب شيخهم الاشعري مع تشنيعهم
دائما على الامامية والمعتزلة بتوهم موافقتهم اياهم في بعض المطالب والدلائل وفيه نظر اذ لا يلزم
من فعله تعالى لغرض ان يكون مستكملا بتحصيل ذلك الغرض بل اللازم كونه مستكملا لوجود ذلك الفعل
لان الاستكمال عبارة عن الحصول بالفعل بما له ذلك الحصول ولا حصول ههنا يتجدد الا لوجود ذلك
الفعل لا للفاعل بل هو مستجمع لجميع كمالاته من الازل الى الابد ولاسباب الكمالات لغيره والتي هي صفات
واعتبارات لذاته من جملتها التكميل والايجاد الحاصل له دائما من غير تجدد بل المتجدد انما هو تعلقه
بافراد المكلفين وايضا يلزم الاستكمال ان لو كان الغرض عائدا اليه تعالى ونحن لا نقول بذلك بل الغرض — التمام
اما عائد الى مصلحة العبد او الى اقتضاء نظام الوجود بمعنى ان نظام الوجود لا يتم الا بذلك الغرض
فيكون الغرض عائدا الى النظام لا اليه وعلى كل من الامرين لا يلزم الاستكمال فان قيل اولوية عود
الغرض الى الغير يفيد استكماله بالغير ومساواته بالنسبة اليه تعالى ينافي الغرضية على ان تخليد الكفار في النار

ولسائر الانبياء وابقاء ابليس افعال لا يخلو عن فيها الصلاح قلت لا نم انه لو استوى حصول الغرض وعدم حصوله
بالنسبة اليه تعالى لم يصلح لان يكون غرضا داعيا الى فعله وانما يلزم لو لم يكن الفعل اولى من الترك بوجه من
الوجوه وههنا ليس كذلك فان النسبة الى العبد اولى ولو سلم فنقول ان الغرض كالاحسان مثلا اولى وارجح
من عدمه عنده تعالى بمعنى انه عالم بارجحية الاحسان في نفس الامر ولا يلزم منه اولوية الاحسان بالمعنى
المذكور عنده استكماله تعالى لان الانفع ارجح في نفس الامر فلو لم يكن عالما بالارجحية يلزم عدم علمه
بكونه انفع فيلزم النقص فيه وهو تعالى منزه عن النقص هذا والنفع في التخليد راجع الى المؤمنين حيث
بايمانهم عند علمهم بتخليد الكفار في النار كما يشعر من قوله تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ان قد
وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا وفي اماتة الانبياء راجع اليهم عليهم السلام
وهو خلاصهم في مكاره الدنيا وفوزهم برغائب العقبى واتصالهم بنور القدس وفي ابقاء ابليس راجع الى
المؤمنين حيث يحاربونه ويجاهدونه فيفوزون بسبب ذلك الى الاجر والثواب فظهر ان فعله تعالى
لا بد ان يشتمل على غرض سواء كان راجعا الى المفعول او الى غيره ثم اقول يمكن ان يختار في الجواب ان
فعله تعالى لغرض عائد اليه ويمنع لزوم نقصانه قبل حصول ذلك الغرض في هذا الزمان كما لا يلزم ان
يكون عريا عن شيء لم يكن كمالا الى ذلك الزمان وايضا لا نم ان يكون الاحتياج في الفاعلية الى الغير
مطلقا موجبا للنقصان فانه تعالى محتاج في صفاته الفعلية الى مخلوقاته وايضا لا يجوز ان يكون الواجب
تعالى علة تامة لوجود الحادث والا يلزم قدمه فاحتاج ايجاده الى حادث آخر وهكذا فيلزم ان يكون
كل حادث مسبوقا بمواد غير متناهية والاحتياج في فاعلية اليها غير مستلزم للنقصان فكيف يكون
الاحتياج فيها الى الغرض مستلزما للنقصان فكيف يكون الاحتياج فيها الى الغرض مستلزما له وايضا
يحتاج الواجب في ايجاد العرض الى وجود المحل وفي ايجاد الكل الى وجود الجزء والشيخ الاشعري وان
قال بانه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق
عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء وليس للمماسة والشرب مدخل في الاحراق والري لكن بديهة
العقل شاهدة بان وجود المحل له مدخل في وجود العرض ووجود الجزء في وجود الكل وايضا تعليل
افعاله تعالى راجع الى الصفات والكمالات الفعلية كخالقية العالم ورازقية العباد والخلو عنها
ليس بنقص قطعا وانما النقص خلوه عن الصفات الحقيقية وبهذا يندفع ما قيل ان الغرض علة لعلية
العلة الفاعلية فلو كان لفعله تعالى غرض لاحتاج في عليته اليه والمحتاج الى الغير مستكمل به لا مرية
انتهى ووجه الدفع ظاهر مما ذكرناه ويمكن ان يدفع بوجه آخر وهو ان غرض الفاعل يكون سببا للفاعل

على

على الاقدام بفعله بمعنى ان العلم بالغاية المترتبة على المعلول يكون سببا للفاعل على الاقدام بالفعل
الا ترى ان الغرض باعتبار الوجود الذهني الغير الاصيل يكون باعثا على الاقدام وهو بهذا الوجود
كيفية فيك وعلم فعلى هذا انما يلزم استكماله تعالى عن علمه في مذهب الاشاعرة وهو عندهم جائز بل يجوز
عن سائر اوصافه الثمانية وعندنا علمه ليس صفة موجودة حتى يلزم الاستكمال من الغير بل ليس ههنا
الا عالمية محضة وذوات عالم يعبر عنه في الفارسية بدانا فيلزم علينا استكماله من الغير ويلزم عليهم
استكماله عنه لا يقال ان الاشاعرة انما قالوا بعدم الغرض في افعاله تعالى لان الغرض عند من قال
به فاعل لفاعلية الفاعل وهم لا يقولون بفاعل غيره تعالى لانا نقول لا قائل بان الغرض فاعل لفاعلية
الفاعل بل المشهور انه علة وهو اعم من الفاعل ولو سلم فنقول انهم لا يقولون بفاعل غيره تعالى يكون مؤثرا
في الوجود والفاعلية امر اعتباري وايضا لو صح ذلك يلزم ان لا يقولوا بالغرض في افعالنا ايضا ويمكن
ان يجاب عن اصل الشبهة ايضا بان الغرض اذا كان عاديا كما ان النار سبب عادي للاحراق عند الاشاعرة
لا يلزم منه الاستكمال فان الذات يمكن ان يفعل بلا سبب فلا يكون ناقصا لا يقال ان الاشاعرة
انما استدلوا على نفي تعليل افعال الله تعالى بالغرض حقيقة وليس مقصودهم نفي السببية العادية لانا
نقول لا فرق بين الباعث الحقيقي والعادي في انه لا بد ان يكون وجوده اولى واصلح بالنسبة
الى الفاعل وايضا يتوجه على اصل مدعى الخصم ما مر من انهم يقولون بحجية القياس وهو فرع ان يكون
افعاله تعالى معللة بالاغراض ونقل شارح الطوالع عن اكثر الفقهاء انهم قالوا بتعليلها وقد اعترف
بذلك شارح المقاصد حيث قال الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالمصالح
ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك
كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما
قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين الاية ولهذا يكون القياس حجة الا عند
شرذمة واما تعميم ذلك فمحل بحث انتهى كلامه وفيه ان النصوص كما دلت على اثبات الغرض في البعض
دلت على الكل لان الحديث القدسي لولاك لما خلقت الافلاك ويا انسان خلقت الاشياء لاجلك
وخلقتك لاجلي وكنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف وامثالها يدل على التعميم وايضا العقل كاف
في الحكم بان المختار لا بد لفعله من غرض والمانع كان النقض بالوجوه السابقة يعني الحكم صحيحا مؤيدا
بالنقل والحق ان القول بتعليل الافعال هو الحق الذي ليس للشبهة الى ساحته مجال والصواب الذي لا
يرتفع حوله خطاء واختلال لكن الاشعري قد سبق على لسانه ذلك المحال لقلة شعوره وتورطه في

مخالفة اهل الاعتزال وطمعه بذلك رفعة شانه عند الجهال ثم وقع اصحابه دايرة المقال بعضهم اضعافا من الاغاليط
والتبكيتات ليوقعوا في الاوهام ان ما ذكره شيخهم كلام دقيق لا يفهم ولا يرام الا بعد طي مراتب النقض والابرام
والذي يشهد على ذلك ما ذكره السيد معين الايجي الشافعي في رسالته التي الفها لتحقيق مسئلة الكلام حيث ساق
الكلام فيها من تشنيع شيخه الاشعري في تلك المسئلة على ما ذكرناه سابقا الى تشنيعه في هذه المسئلة فقال اعلم
انه رحمه قد يدعو الى عقيدة جديدة بمجرد اقتباس قياس لا اساس له مع انه منافي لصرايح القرآن وصحاح الاحاديث
مثل ان افعال الله تعالى غير معللة بالغرض ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم تاثره تعالى عن شعوره بخلقه وانت تعلم
لا شك دو مرة ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله موقوف على صفة ذاتية وكم
من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها وتعالى جنده تعالى عن ان يحصل له بواسطة شعوره بغاية التي شوق
وانفعال في ذاته الاقدس كما في الحيوانات انتهى كلامه ولا يخفى انه كما يدل على ان كلام الاشعري في هذه المسئلة
مبني على قياس لا اساس له يدل على ان ذلك القياس قياس الغايب على الشاهد مع ان اهل السنة لا يجوزونه
ذلك فتامل فان الفكر فيه طويل والله الهادي للسبيل واما ما ذكره من الجواب الذي سماه تحقيقا فبطلانه ظاهر
لانه مع منافاته لما ذكره في بحث الحسن والقبح من انه ليس في الافعال قبل ورود الامر والنهي جهة محسنة
او مقبحة يصير منشا للامر والنهي مردود بان الفاعل اذا فعل فعلا من غير ملاحظة فايدة ومدخليتها فيه
بعد ذلك الفعل عبثا او في حكم العبث في القبح وان اشتمل على فوايد ومصالح في نفس الامر لان مجرد الاشتمال
عليها لا يخرجه عن ذلك بالضرورة ان ما لا يكون ملحوظا للفاعل عند ايقاع الفعل ولا موثرا في اقدامه عليه في
حكم العدم كما لا يخفى على من اتصف بالانصاف قال المصنف ومنها انه يلزم ان لا يكون الله تعالى محسنا
الى العباد ولا منعما عليهم ولا راحما ولا كريما في حق عباده ولا جوادا وكل هذا ينافي نصوص الكتاب العزيز والمتواتر
من الاخبار النبوية واجماع الخلق كلهم من المسلمين وغيرهم فانهم لا اختلاف بينهم في وصف الله تعالى بهذه
الصفات على سبيل الحقيقة لا على سبيل المجاز وبيان لزوم ذلك ان الاحسان انما يصدق لو فعل المحسن
نفعا لغرض الاحسان الى المنتفع فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا ولهذا لا يوصف مطعم الدابة للتسمين
حتى يذبحها بالاحسان في حقها ولا بالانعام عليه ولا بالرحمة لان التعطف والشفقة انما يثبت مع
قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه لا لغرض آخر يرجع اليه وانما يكون كريما وجوادا لو نفع الغير للاحسان
وبقصده ولو صدر منه النفع لا لغرض لم يكن كريما ولا جوادا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلينظر العاقل
المنصف من نفسه هل يجوز ان ينسب الى العبث في افعاله وانه ليس بجواد ولا محسن ولا رحيم ولا كريم
نعوذ بالله من زلل الاقدام والانقياد الى مثل هذه الاوهام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول

جوابه

جوابه منع الملازمة لان خلو الفعل عن الغرض لا يستدعي كون الفاعل غير محسن ولا راحم ولا منعم فان معنى الغرض
ما يكون باعثا للفاعل على الفعل ولا يمكن صدور الاحسان والرحم والانعام من الفاعل من غير باعث له
للافاضة الذاتية التي يلزم ذات الفاعل نعم لو كان خاليا من المصلحة والغاية لكان ذلك الفعل عبثا وقد
بينا ان افعاله تعالى مشتملة على الحكم والغايات والمصالح فلا يكون افعاله عبثا واما قوله ان التعطف والشفقة
انما يثبت مع قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه فان اراد بالقصد الغرض والعلة الغائية فممنوع وان اراد
الاختيار والارادة ايصال الاحسان الى المحسن اليه بالتعيين فذلك في حقه تعالى ثابت وهذا لا يتوقف على وجود
الغرض والعلة الغائية انتهى اقول ما ذكره في منع الملازمة منع لمقدمة اثبتها المصنف بقوله فانه لو فعله لا لذلك
لم يكن محسنا الخ وقد اشرنا اليه ايضا في دفع ما سبق من جوابه الذي سماه تحقيقا وكذا الكلام فيما ذكره في ترديده
الآتي من المنع على ان ما سلمه في هذا الترديد من ان يراد من قصد الاحسان الى المحسن اليه فهو عين القول بالغرض
في المعنى لان ارادة ايصال الاحسان الى المحسن يستلزم ما ذكرنا من ملاحظة فايدة ذلك الفعل ومدخليتها فيه
وهو معنى الغرض والعلة الغائية كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون جميع المنافع
التي جعلها الله تعالى منوطة بالاشياء غير مقصودة ولا مطلوبة لله تعالى بل وضعها وخلقها عبثا فلا يكون خلق
العين للابصار ولا خلق الاذن للسماع ولا اللسان للنطق ولا اليد للبطش ولا الرجل للمشي وكذا جميع
الاعضاء التي في الانسان وغيره من الحيوانات ولا خلق الحرارة في النار للاحراق ولا الماء للتبريد ولا خلق
الشمس والقمر والنجوم للاضاءة ومعرفة الليل والنهار والحساب وكل هذا يبطل الاغراض والحكم والمصالح
ويبطل علم الطب بالكلية وانه لم يخلق الادوية للاصلاح ويبطل علم الهيئة وغيرها ويلزم العبث في
ذلك كله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال الناصب خفضه الله تعالى اقول اذا قلنا ان افعاله تعالى محكمة
متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا هي راجعة الى المخلوقات تعالى لا يلزم ان منافع الاشياء غير مقصودة
لله بل هو الحكيم خلق الاشياء ورتب عليه المصالح وقبل خلق الاشياء قدرها ودبرها ولكن ليست
افعاله محتاجة الى علة غائية كافعالنا الاختيارية فانا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل
الاختياري وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج بل الآثار والمصالح يترتب على افعاله من غير
نقص الاحتياج الى العلة الغائية الباعثة للفاعل ولولاها لم يتصور الفعل الاختياري من الفاعل هذا
هو المطلوب من كلام الاشاعرة لا نفي منافع الاشياء وانها لم يكن معلومة لله تعالى وقت خلق الاشياء مثلا
اقتضت حكمة خلق العالم ان يخلق الشمس مضيئة وفي اضاءتها منافع للعباد فالله تعالى قبل ان يخلق الشمس كان
يعلم هذه المنافع المترتبة عليه فخلقها فيترتب المنافع عليها من غير احتياج الى علة باعثة الى هذا الخلق

فلا يلزم أن يكون المنافع مقصودة بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة والغاية المترتبة عليها لا بمعنى
الغرض الموجب لاثبات النقص له انتهى **اقول** ان قوله اولا لا يلزم ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة له تعالى
كقوله ثانيا بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة آه كلام مجمل ان اراد به انها مقصودة له تعالى ملحوظة له عند
الاتيان بالفعل فقد ثبت الغرض كما مر بيانه وان اراد انه ملحوظة قبل ذلك غير ملحوظة عند الاتيان بالفعل فهو
عبث او في حكم العبث كما مر ايضا واما ما ذكره من انا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختياري
ليس هو كذلك للزوم النقص والاحتياج آه فيتوجه عليه ما ذكرناه آنفا من انا لا نم ان الاحتياج في الفاعلية الى
الغير مطلقا موجب للنقصان فانه تعالى محتاج في صفاته الفعلية الى مخلوقاته اتفاقا على انا قد ذكرنا هناك ما يدفع
ذلك بوجه آخر وهو ان حاصله انه انما يلزم استكماله تعالى عن علة واحتياجه اليه وهو جائز عند الاشاعرة فتذكر
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم الطامة العظمى والداهية الكبرى عليهم وهو ابطال النبوات
باسرها وعدم الجزم بصدق احد منهم بل يحصل الجزم بكذبهم اجمع لان النبوة انما تتم بمقدمتين احديهما
ان الله خلق المعجزة على يد مدعي النبوة لاجل التصديق والثانية ان كل من صدقه الله فهو صادق ومع عدم
القول باحديهما لا يتم دليل النبوة فانه تعالى لو خلق المعجزة لا لغرض التصديق لم يدل على صدق المدعي
اذ لا فرق بين النبي وغيره فان خلق المعجزة لو لم يكن لاجل التصديق كان لكل احد ان يدعي النبوة
ويقول الله تعالى صدقني لانه خلق هذا المعجز ويكون نسبة النبي ص وغيره الى هذا المعجز على السواء
ولانه لو خلقه لا للتصديق لزم الاغراء بالجهل لانه دال عليه فان في الشاهد لو ادعى شخص انه
رسول السلطان ان كنت صادقا في دعوى رسالتي فخالف عادتك واخلع خاتمك ففعل السلطان — وقال للسلطان ص
ذلك ثم يكرر هذا القول من يدعي رسالة السلطان هذا الفعل عقيب الدعوى فان الحاضرين باجمعهم — وتكرر من السلطان
يجزمون بانه رسول ذلك السلطان كذا هاهنا اذا ادعى النبي ص الرسالة وقال ان الله تعالى يصدقني بان
يفعل فعلا لا يقدر الناس عليه مقارنا لدعواه ويكرر هذا الفعل من الله تعالى عقيب تكرره الدعوى
فان كل عاقل يجزم بصدقه فلو لم يخلقه لاجل التصديق لكان الله تعالى مغريا بالجهل وهو قبيح لا يصدر
عنه تعالى وكان مدعي النبوة كاذبا حيث قال ان الله تعالى خلق المعجز على يدي لاجل تصديقي فاذا استحال عندهم
ان يفعل لغرض كيف يجوز للنبي ع هذا الدعوى والمقدمة الثانية وهي ان كل من صدقه الله فهو صادق
ممنوعة عندهم ايضا لانه يخلق الاضلال والشرور وانواع الفساد والشرك والمعاصي الصادرة من بني آدم
كيف فكيف يمتنع عليه تصديق الكاذب فيبطل المقدمة الثانية ايضا هذا نص مذهبهم وصريح معتقدهم
نعوذ بالله من عقيدة ادت الى ابطال النبوات وتكذيب الرسل والتسوية بينهم وبين مسيلمة حيث كذب في

ادعاء

ادعاء الرسالة فلينظر العاقل ويخاف ربه ويخشى من عقابه ويعرض على عقله هل بلغ كفر الكافر الى هذه المقالات
الردية والاعتقادات الفاسدة وهل هؤلاء اشد في مقالتهم ام اليهود والنصارى الذين حكموا بنبوة
الانبياء المتقدمين عليهم السلام ~~وحكم عليهم السلام~~ وحكم عليهم جميع الناس بالكفر حيث انكروا نبوة محمد ص
وهؤلاء قد لزمهم انكار جميع الانبياء عليهم السلام فهم شر من اولئك ولهذا قال الص ع حيث عدهم و
ذكر اليهود والنصارى انهم شر الثلث ولا يعذر المقلد نفسه فان فساد هذا القول معلوم لكل احد
وهم معترفون بفساده ايضا انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول حاصل ما يفهم في هذه الاستدلال
من هذا الكلام ان الله تعالى لو لم يخلق المعجزة لغرض تصديق الانبياء لم يثبت النبوة فعلم ان بعض افعاله تعالى
معللة بالاغراض والجواب انه ان اراد بهذا الغرض العلة الغائية الباعثة للفاعل المختار على فعله الاختياري
فهو ممنوع وان اراد ان الله تعالى يفيد المعجزة بالقصد والاختيار وغايته وفائدته تصديق النبي باعثا له على — يفيض له
افاضة المعجزة فهذا مسلم ويحصل من تصديق الانبياء من غير اثبات الغرض وهذا مذهب الاشاعرة كما قدمنا
ثم ان هذا الرجل يفتري عليهم المدعيات المخترعة من عند نفسه من غير تفهيم لكلامهم وتامل في غرضهم
فانهم يعنون بنفي الغرض نفي الاحتياج من الله تعالى ووافقهم في ذلك جميع الحكماء الالهيين فان كان هذا
المدعى صادقا فكيف يكفرهم ويرجح عليهم اليهود والنصارى وان كان باطلا فيكون غلطا منهم في عقيدة
بعثهم على اختيارها تنزيه الله تعالى من الاغراض والنقص والاحتياج فكيف يجوز ترجيح اليهود والنصارى عليهم
ومع ذلك افترى على الصادق ع كذبا في حقهم وان كان قد قال الصادق هذا الكلام فيجب حمله على طائفة اخرى
غير الاشاعرة كيف والشيخ الاشعري الذي هو مؤسس هذه المقالات تولد بعد سنين كثيرة من زمان الصادق ع والاشاعرة
كانوا بعده فكيف ذكر الصادق فيهم هذه المقالة فعلم ان الرجل مفتري كودن كذاب مثل كوادن حلة وبغداد
لا افلح من رجل سوء انتهى **اقول** قد مر رد ما نهق به الناصب الحمار المهذار من الترديد بشقيه وبيان كذب
ما ادعاه من موافقة الحكماء مع الاشاعرة في هذه المسألة واما قوله وان كان هذا المدعى باطلا فيكون غلطا
منهم في عقيدة آه ففيه انهم اصروا عن تلك العقيدة الباطلة ولم يتأملوا في حجج اهل الحق عنادا واستكبارا
ولم يلتفتوا الى نصحهم اياهم وايضاحهم ذلك لهم باوضح بيان ان النقص والاحتياج الذي توهموا
غير لازم كما مر وهذا دليل التعنت والجرأة على الله تعالى ورسوله ص فاذا اصروا فيما يؤدي الى انكار جميع
الانبياء صح وصدق انهم اشر من اليهود والنصارى ثم ما توهمه من منافاة تاخر الشيخ الاشعري عن زمان
مولانا الصادق ع مدفوع بانه لا يلزم من وصف شخص احدا او جماعة بوصف كلي ان يكون ذلك الواحد المعين
الموصوف به او جميع الجماعات الموصوفة به موجودا عند الوصف وذلك ظاهر والا لزم ان يكون الموصوفون

بالايمان في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ونحوه الموجودين في زمان نزول الاية دون من بعدهم من المؤمنين وبطلانه
ظاهر والجملة يرجع الضمير البارز في قوله المص حيث عدهم الناصبة المجبرة وهذا الوصف صادق على الاشعرية
واتباعهم المتشرعين بالكتب التي لا تحصل لكمال روحي وان وجدوا بعده زمان مولانا الصادق عليه السلم
وكذا الحال في الحديث المشهور من ان القدرية مجوس هذه الامة فان المعتزلة يقولون المراد بالقدرية الاشاعرة
يقولون المراد بها المعتزلة مع ان مبدا ظهور كل من هاتين الفرقتين متاخر عن زمان النبي صلعم بكثير من السنة والاشاعرة
ولا يخفى ان تصور شعور الناصب هذا المعنى المعلوم المعهود من عدل الشهود على انه اجهل والبد من كواد
اليهود قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه تكذيب الكتاب العزيز لان الله تعالى قد نص في مواضع في
عدة مواضع من القران انه يفعل لغرض وغاية لا عبثا ولعبا قال الله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما
بينهما لاعبين وقال الله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وهذا كلام نص صريح في الغرض والغاية وقال الله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت
لهم وبصدهم عن سبيل الله وقال الله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك
بما عصوا وكانوا يعتدون وقال الله تعالى ولنبلوا اخباركم والايات الدالة على الغرض والغاية في افعاله
تعالى اكثر من ان تحصى فليتق الله المقلد في نفسه ويخشى عقاب ربه وينظر في من يقلده هل يستحق
التقليد اولا ولينظر الى ما قال ولا ينظر الى من قال وليستعد لجواب رب العالمين حيث قال اولم نعمركم ما من م
يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير فهذا كلام الله تعالى على لسان النذير وها تيك الدلالة العقلية المستندة
الى العقل الذي جعله الله تعالى حجة على بريته وليدخل في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم فبشر عبادي الذين
يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله واولئك هم اولوا الالباب ولا يدخل
نفسه في زمرة الذين قال الله عنهم قالوا ربنا ارنا الذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا
ليكونا من الاسفلين ولا يعتذر بقصر العمر فهو طويل على الفكر لوضوح الادلة وظهورها ولا بعدم
المرشدين فالرسل متواترة والائمة متتابعة والعلماء متظافرة انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول
قد ذكرنا فيما سبق ان ما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض
والعلة الغائية وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فالمراد منه ان غاية خلق الجن والانس والحكمة والمصلحة
فيه كانت هي العبادة كانت باعثة له على الفعل كما ارباب الارادات الناقصة الحادثة وكذا غيره من نصوص لان العبادة
الايات فانها محمولة على الغاية والحكمة لا على الغرض انتهى اقول قد بينا فيما سبق ان ما توهمه من استلزام
اثبات الغرض النقص مردود ولا يصلح باعثا لتاويل النصوص فالصواب ابقائها على ظواهرها قال المصنف

رفع الله

رفع الله درجته ومنها انه يلزم تجويز تعذيب اعظم المطيعين لله تعالى كالنبي صلعم باعظم انواع العذاب واثابة
اعظم العاصين كابليس وفرعون باعظم مراتب الثواب لانه اذا كان يفعل لا لغرض وغاية ولا لكون الفعل
حسنا ولا يترك الفعل لكونه قبيحا بل مجانا لغير غرض لم يكن تفاوت بين سيد المرسلين وبين ابليس في الثواب
والعقاب فانه لا يثيب المطيع لطاعته ولا يعاقب العاصي لعصيانه فهذان الوصفان عند الاعتبار في الاثابة
والانتقام لم يكن لاحدهما اولوية الثواب ولا العقاب دون الاخر فهل يجوز لعاقل يخاف الله تعالى وعقابه ان
يعتقد في الله مثل هذه العقايد الفاسدة مع ان الواحد منا لو نسب غيره الى انه يسيء الى من احسن ويحسن الى من
اساء قابله بالشتم والسب ولم يرض ذلك منه فكيف يليق ان ينسب ربه الى شيء يكرهه ادون الناس لنفسه
قال الناصب خفضه الله تعالى اقول هذا الوجه بطلانه اظهر من ان يحتاج الى بيان لان احدا لم يقل بان الفاعل
المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الاشياء والحكم والمصالح فيها فانهم يقولون في اثبات صفة العلم ان افعاله
متقنة وكل من كان افعاله متقنة فلا بد ان يلاحظ الغاية والحكمة فملاحظة الغاية والحكمة في الافعال لا بد
من اثباته بالنسبة اليه تعالى واذا كان كذلك كيف يجوز التسوية بين العبد والعاصي وعندي ان الفريقين من
الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية لم يحرروا هذا النزاع ولم يبينوا محله فان جل ادلة المعتزلة
على انهم فهموا من كلام الاشاعرة نفي الغاية والحكمة والمصلحة وانهم يقولون ان افعاله اتفاقيات كافعال
من لم يلاحظ الغايات واعراضاتهم واردة على هذا فنقول الافعال الصادرة من الانسان مثلا سببها
دواعي مختلفة ولا بد لهذه الدواعي المختلفة من ترجيح بعضها على بعض والمرجح هو الارادة الحادثة فذلك
الداعي الذي بعث الفاعل على الفعل مقدم على وجود الفعل ولولاه لم يكن للفاعل المختار ان يفعل ذلك الفعل
فهذا الفاعل بالاختيار يحتاج في صدور الفعل عنه الى ذلك الباعث وهو العلة الغائية والغرض هذا
تعريف الغرض في اصطلاح القوم فان عرض هذا على المعتزلي فاعترف بانه تعالى في افعاله صاحب هذا
الغرض لزمه اثبات الاحتياج لله تعالى في افعاله وهو لا يقول بهذا قط لانه نفى الصفات الزائدة لئلا يلزم الاحتياج
فكيف يجوز الغرض المؤدي الى الاحتياج فلا شك انه ينفي هذا من الله تعالى مثلا خلق الخلق المعرفة يعني غاية
الخلق والمصلحة التي لاحظه حكمة الله تعالى وراء علتها هي المعرفة لا انه يفعل الافعال لا لغرض ومقصود
كالعابث واللاعب فهذا عين ما يقوله الاشاعرة من اثبات الغاية والمصلحة فعلم ان النزاع نشا من عدم
تحرير المدعى انتهى اقول من العجب انه يحكم بان بطلان ما ذكره المص اظهر من ان يخفى ثم يحكم آخرا بانه صالح للصلح
بوجه واما ما ذكره بقوله لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار لم يلاحظ غايات الاشياء الخ فانما يدل على عدم
القول بان الفاعل للشيء غير ملاحظ لغايته بمعنى انه يتصور تلك الغاية والمصلحة الحاصلة في ذات الشيء لا انه يجعل

ذلك الغاية والمصلحة منشأ وعلة لصدور ذلك الشيء والمعتزلة يوجبون ملاحظة الفاعل للغاية التي بمعنى
قصده كون ذلك الغاية منشأ وعلة لصدور ذلك الشيء عنه واين هذا من ذلك من البين ان مجرد تصور
الغاية الحاصلة في ذات الفعل بدون ان يجعل منشأ لصدور الفعل لا يمنع عن التسوية بين العبد المطيع
والعبد العاصي لجواز ان يتصور ذلك ولا يجعله علة ومنشأ لصدور الفعل فيجوز استعماله في خلاف ما
اقتضته الغاية الكائنة فيه واما ما ذكره من المصالح فهو مبني على تخليطه المذكور فيكون صلحا من غير
تراضي الخصمين قال المصنف رفع الله درجته المطلب الخامس في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي
هذا مذهب الامامية قالوا ان الله تعالى اراد الطاعات سواء وقعت او لا ولم يرد المعاصي سواء وقعت او لا
خالفت الاشاعرة مقتضى العقل والنقل في ذلك فذهبوا الى ان الله تعالى يريد كل ما وقع في الوجود سواء كان طاعة
او لا وكره كلما لم يقع سواء كان طاعة او لا وسواء امر به او نهى عنه فجعلوا كل المعاصي الواقعة في الوجود
من الشرك والظلم والجور والعدوان وانواع الشرور مرادة لله تعالى وانه تعالى راض بها وبعضهم قال انه محب
لها وكل الطاعات التي لم تصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى غير مريد لها وانه تعالى امر بما لا يريد ونهى
عما لا يكره وان الكافر فعل في كفره ما هو مراد لله تعالى وترك ما كرهه الله تعالى من الايمان والطاعة منه
وهذا القول يلزم منه محالات منها نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة وقد بينا انه
تعالى منزه عن فعل القبائح كلها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان مذهب الاشاعرة
ان الله تعالى مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه
تعالى جملة واختلفوا في التفصيل كما هو مذكور في موضعه ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية
انه تعالى مريد لجميع افعاله واما افعال العباد فهو مريد للمامور به منها كاره للمعاصي والكفر ودليل الاشاعرة
انه خالق للاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة واما ما استدل به هذا الرجل في عدم
ارادة الله تعالى للشرك والمعاصي فهو من استدلالات المعتزلة والجواب ان الشرك مراد لله تعالى بمعنى انه
من قدرة الله تعالى في الازل للكافر ولا انه رضي به وامر الشرك به وهذا من باب التباس الرضى بالارادة
واما كون الطاعات التي لم تصدر عن الكفار مكروهة له تعالى فان اراد بالكراهة عدم تعلق الارادة به
فصحيح لانه لو اراد لوجد وان اراد عدم الرضا او عدمه واما انه تعالى امر بما لا يريد ونهى عما يكره فانه تعالى امر
الكفار بالاسلام ولم يرد اسلامهم بمعنى عدم تقدير اسلامهم وهذا لا يعد من السفه ولا يعد سفها
وانما يكون سفها لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به ولكن هذا الانحصار ممنوع لانه
ربما كان لاتمام الحجة عليهم فلا يعد سفها واما ما ذكر من لزوم نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح

وسواء امر به او لا م

لجميع الكائنات عنه منه ٢

به فهو باطل لانه لم يحصل في الوجود حتى يتعلق به الرضا م

قبيحة فجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم ليس بقبيح من الفاعل المختار اذ
لا قبح بالنسبة اليه على ان هذا مبني على القبح العقلي وهو ممنوع عندنا ومع هذا فانه مشترك الالزام لان
خلق الخنزير الذي هو القبيح يكون قبيحا والله تعالى خلقه بالاتفاق منا ومنكم انتهى اقول لا يخفى ان صغرى
ما ذكره من دليل الاشاعرة ممنوعة وانما الله سبحانه خالق ما يكون خيره غالبا على شره والقبائح الصادرة
من الشاهد لا يليق صدورها منه سبحانه واما ما ذكره من الجواب فهو مبني على ما اخترعه واصطلحه من جعل
الارادة بمعنى التقدير وقد سبق انه يمكن كونه قد تبع في ذلك [illegible] من طوايف الشيعة وكونه متوهما
لاصطلاح اصحابه على ذلك من كلام شارح العقايد فنذكر ايضا ان ان اراد بالتقدير الخلق فهو اول البحث
والنزاع لانا نمنع كون الشرك ونحوه من القبائح المشاهدة في الشاهد صادرة عنه تعالى وان اراد التبيين
والاعلام والكتابة في اللوح المحفوظ ونحو ذلك من معاني القدر فهو خارج عن محل النزاع كما عرفت
في بحث القضاء والقدر وقد سبق ايضا ان الفرق بين الارادة والرضاء غير مرضي واما ما ذكره بقوله
واما كون الطاعات التي لم تصدر عن الله مكروهة له تعالى فيظهر من تعقيبه اياه بالترديد الاتي انه
فهم منه شيء ذكره المص وهو افتراء بلا امتراء لان المص لم يذكر ان الطاعات التي لم تصدر عن الكفار
مكروهة لله تعالى بل قال انه تعالى اراد الطاعات سواء وقعت او لا واين هذا من ذلك مع ان ذلك
الترديد مردود بانه يفهم من شقه الثاني ان تعلق الرضا بالفعل فرع وجوده وهو ظاهر البطلان لان
من خطب امرأة فاجابته يقال انها رضيت بتزويجه اياها مع انه لم يحصل التزويج بعد واما ما ذكره
بقوله فجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم الخ فوهنه ظاهر اما اولا
فلما مر من ان الارادة لم يجيء بمعنى التقدير لغة وعرفا واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله في نظام العالم
مجرد جعله ظرفا لخلق القبيح اي خلق القبيح الواقع في جملة مخلوقات العالم فهذا لغو من القول كما لا
يخفى وان اراد به الاشعار الى مدخلية خلق القبيح في نظام العالم وتعليل حسنه في الجملة فهو مخالف
لمذهب الاشعري النافي لتعليل الافعال ولقاعدة الاصلح بنظام الكل كما ذهب اليه الحكماء والامامية
واما ثالثا فلانه لو تم ما ذكره اخرا بقوله اذ لا قبح بالنسبة اليه تعالى لتم المدعى ونفي المقدمات العلة
المذكورة كما لا يخفى وبالجملة ظهر ان في كلام الناصب خلطا وخبطا وانه لا معنى للارادة عند الاشاعرة
الا الامر من الصفة المخصصة وحينئذ نقول ان ارادة القبيح قبيحة لان الله تعالى اوعد الكفار والشياطين
بارادة القبيح كما اوعدهم بفعله في قوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا وقوله ويريدون
ان يتحاكموا الى الطاغوت الاية ان العقلاء يذمون من نهى شيئا عن محض وامر به بل يقولهم شعر

لانه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم قال المصنف رفع الله درجته ومنها كون العاصي مطيعا
بعصيانه حيث اوجد مراد الله تعم وفعل وفق مراده قال الناصب خفضه الله اقول جوابه ان المطيع من اطاع
الامر والامر غير الارادة فالمريد هو المقدر للاشيآء ومرجح وجوابها فاذا وقع الخلق على وفق ارادته فلا
يقال ان الخلق اطاعوه نعم اذا امرهم بشيء فاطاعوه يكونون مطيعين انتهى اقول قد مر بيان ان الامر يستلزم
للارادة وان كون الارادة بمعنى التقدير والمريد بمعنى المقدر من اختراعات الناصب وتقديراته وتمويهاته
ومع ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ومنها كونه تعم يامر بما يكره
لانه امر الكافر بالايمان وكرهه منه من حيث لم يوجد وينهى عما يريده لانه نهاه عن الكفر واراده منه
وكل من فعل ذلك من اشخاص البشر ينسبه كل عاقل الى السفه والحمق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فكيف
يجوز للعاقل ان ينسب الى ربه تعم ما يتبرا هو منه وينزه عنه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
قد سبق المنع من ان الامر بخلاف ما يريده يعد سفيها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا
في ايقاع المامور به وليس كذلك لان الممتحن بعبده هل يطيعه ام لا قد يامره ولا يريده منه الفعل
اما ان الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل لا يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع او
عصى فلا سفه في الامر بما يريده الامر اقول قد سبق ان ذلك المنع مكابرة وما استند به على كون الامر
في تلك الصورة امر حقيقية بانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده مدفوع بان ذلك لا يكفي
في حصول حقيقة الامر بل لا بد ان يكون ذلك المامور مرادا ولو كفى صورة الامر وصدق الامتثال في ذلك
لزم ان يكون الخبر المراد به الامر اتفاقا كقوله تعم والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الاية خبرا
حقيقة لانه اذا سمع المخاطب لحكم بانه كلام خبري مشتمل على النسبة التامة وبطلانه ظاهر قال المص
رفع الله درجته ومنها مخالفة النصوص القرآنية الشاهدة بانه تعم يكره المعاصي ويريد الطاعات كقوله تعم وما الله
يريد ظلما للعباد وكل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها ان الله لا يرضى لعباده الكفر وان تشكروا يرضه لكم
والله لا يحب الفساد الى غير ذلك من الآيات فترى لاي غرض يخالفون هؤلاء القرآن العزيز وما دل العقل
عليه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد يستعمل لفظ الارادة ويراد به الرضا والاستحسان و
يقابله الكراهة بمعنى السخط وعدم الرضا فقوله تعم وما الله يريد ظلما للعباد اريد من الارادة الرضا
فسلب الرضا بالظلم عن ذاته المقدسة هذا عن المذهب واما الارادة بمعنى التقدير والترجيح او منه
الترجيح فلا يقابله الكراهة وهو معنى آخر وساير النصوص محمولة على الارادة بمعنى الرضا انتهى اقول
قد مر ان الارادة يتضمن الرضا ولا يتحقق بدونه واما كون الارادة بمعنى التقدير فقد مر انه من مصطلحات

يق امتثل امر سيده واما انه لا يريد الفعل منه فلا ونه ٣

الناصب

الناصب ولا يجديه الا العذاب الواصب وعطف الترجيح على التقدير خلط وتلبيس لا يخفى على الطافي والراسب
قال المصنف رفع الله درجته ومنها مخالفة المحسوس وهو اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف
لان الطاعات حسنة والمعاصي قبيحة وان الحسن جهة دعاء والقبح جهة صرف وثبت منعم في الطاعة دعوى لا
اليها وانتفاء الصارف عنها وفي القبيح ثبوت الصارف وانتفاء الداعي لانه ليس داعي الحاجة لاستغنائه تعم
ولا داعي الحكمة لمنافاتها اياه ولا داعي الجهل لاحاطة علمه بها فح يتحقق ثبوت الداعي الى الطاعات وثبوت الصارف
في المعاصي فثبت ارادته للاول وكراهته للثاني انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اسناد افعال العباد الى
تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف لا ينافي سبق ارادة الله تعم لافعالهم وخلقه لها لان الاسناد بواسطة الكسب
والمباشرة فلا يكون مخالفة المحسوس واما ما ذكره من الدليل فهو مبني على اثبات الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناهما
انتهى اقول ان الناصب لم يفهم ان مراد المص قدس سره من الداعي ما ذا فان مراد المص بالداعي الارادة المفسرة عنده و
عند ساير الامامية وجمهور المعتزلة بالعلم بالنفع والعلم بالاصلح على اختلاف العبارتين وحينئذ كيف يمكن ان
يتوهم من كلام المص انه ادعى ان اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف ينافي سبق ارادة الله تعم
حتى يرد عليه بانه لا ينافي ذلك وبالجملة حاصل كلام المص ان ما ذهب اليه الاشاعرة من انه تعم يريد كل ما وقع
في الوجود من الطاعة والمعصية يخالف ما هو المحسوس من اسناد الافعال الى داعي الارادة المفسرة بالعلم بالنفع
فانه لو كان البارئ تعم مريدا لكل الموجودات كما قالوا به يلزم ان يفعل من غير علم بالنفع وبدونه ما لا خطر الا
اذ لا نفع ولا مصلحة في اصدار بعض تلك الموجودات وهي القبايح المحكوم عليها في الشاهدة بالقباحة و على
هذا لا يصير كلام الناصب مقابلا بكلام المص اصلا كما لا يخفى ومن حصل له معنى محصلا مرتبطا بكلام المص فحق
في صدد الاستفادة واما ما ذكره من ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين فقد عرفت بطلان ابطاله بما قررنا
آنفا قال المصنف رفع الله درجته المطلب السادس في وجوب الرضا بقضاء الله اتفقت الامامية
والمعتزلة وغيرهم من الاشاعرة قالوا قولا لزمهم منه خرق الاجماع والنصوص الدالة على وجوب الرضا بالقضاء
وهو ان الله تعم يفعل القبايح باسرها ولا مؤثر في الوجود غير الله تعم من الطاعات والقبايح فيكون القبايح من
قضاء الله تعم على العبد وقدره والرضا بالقبيح حرام بالاجماع فيجب ان لا يرضى بالقبيح ولو كان من قضاء الله تعم لزم
ابطال احدى المقدمتين وهي اما عدم وجوب الرضا بقضائه تعم وقدره او وجوب الرضا بالقبيح وكلاهما خلاف الاجماع
اما على قول الامامية من ان الله تعم منزه عن الفعل القبيح والفواحش وانه لا يفعل الا ما هو حكمة وعدل وصواب
فلا شك في وجوب الرضا بهذه الاشياء لا جرم كان الرضا بقضائه وقدره على قواعد الامامية والمعتزلة
واجبا ولم يلزم منه خرق الاجماع في ترك الرضا بقضاء الله تعم ولا في الرضا بالقبايح انتهى قال الناصب

خفضه اما اقول قد سبق ان وجوب الرضا بقضاء الله تعم مذهب الاشاعرة واما لزوم نسبة فعل القبايح اليه تعم
فقد عرفت بطلانه فيما سبق وانه غير لازم لان خلق القبيح ليس فعله ولا قبيح بالنسبة اليه واما قوله فيكون القبايح
من قضاء الله تعم نحوا بان القبايح مقضيات لا قضاء والقضاء فعل الله تعم والقبيح هو المخلوق ويختار من
المقدسين وجوب الرضا بقضاء الله تعم وقدره ولا ترضى بالقبيح والقبيح ليس هو القضاء بل هو المقضي كما عرفته لم
يلزم منه خرق اجماع انتهى اقول نعم قد سبق ذلك مع تعقيبنا من بيان ان خلق القبيح قبيح وانه لا معنى
لعدم قبح القبيح عند صدوره عنه تعم وبالنسبة اليه وان الفرق بين القضاء والمقضي مما يقضي التامل على بطلانه
ونزيد على ذلك ههنا ونقول لحب الرضا بالمقضي ايض بل هو المراد مما اشتهر من وجوب الرضا بالقضاء وذلك
لانه اذا اختار الله تعم لعبده شيا وارضاه فلا يختاره العبد ولا يرضاه كان منافيا للعبودية وفصل بعض
المتاخرين ههنا وقال اختيار الرب لعبده نوعان اختيار ديني شرعي فالواجب على العبد ان لا يختار في هذا النوع
غير ما اختاره له سيده قال تعم وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم
فاختيار العبد خلاف ذلك مناف لايمانه وتسليمه ورضاه بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد رسولا النوع الثاني
اختيار كوني قدري لا يسخطه الرب كالمصايب التي يبتلي عبده بها فهذا لا يضره فراره منها الى القدر الذي
يرفعها عنه ويكشفها وليس في ذلك منازعة للربوبية وان كان فيه منازعة للقدر بالقدر فهذا تارة يكون
واجبا وتارة يكون مستحبا وتارة يكون مباحا مستوي الطرفين وتارة يكون مكروها واما القدر الذي لا يحبه
ولا يرضاه مثل قدر المعايب والذنوب فالعبد مامور بسخطه ومنهي عن الرضا به فتامل
ان قال قايل ما معنى قولكم في القضاء والقدر وهل افعال العباد عندكم بقضاء الله تعم وقدره كما يقتضيه
ما اشتهر بين اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله ام لا وما معنى الخبر المروي عن رسول الله صلعم انه قال حاكيا
عن ربه من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليتخذ ربا سوائي وما روي عنه صلعم انه اوجب الايمان بالقدر
خيره وشره واخبر ان الايمان لا يتم الا به قلنا الواجب في هذه المسئلة اولا ان نذكر معاني القضاء
والقدر ثم نبين ما يصح ان يتعلق بافعال العباد من ذلك وما لا يتعلق ونجيب عن الروايات الواردة في
ذلك بما يلايم الحق اما القضاء فانه قد جاء بمعنى الاعلام كقوله تعم وقضينا اليه ذلك الامر اي اعلمناه
وجاء بمعنى الحكم والالزام كقوله تعم وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم بذلك في التكليف على خلقه و
الزمهم به وجاء بمعنى الخلق كقوله تعم فقضيهن سبع سموات اي خلقهن واما القدر فانه قد جاء بمعنى الكتابة
والاخبار كما قال جل وعلا الا امراته قدرناها من الغابرين اي اخبرنا بذلك وكتبناها في اللوح وجاء
بمعنى وضع الاشياء في مواضعها من غير زيادة فيها ولا نقصان كما قال تعم وقدر فيها اقواتها وجاء بمعنى

منهالا

التبيين

التبيين لمقادير الاشياء في مواضعها من غير زيادة فيها ولا نقصان ونقايصها واما افعال العباد فيمكن
ان نقول فيها ان الله تعم قضى عليهم بها بمعنى انه حكم بها والزمها عباده واوجبها وهذا الالزام امر ليس
بالجا ولا جبر وانه سبحانه قدر افعال العباد بمعنى انه بين لها مقاديرها من حسنها وقبحها ومباحها وفرضها ونفلها والقول بانه قضاها وقدرها بمعنى انه تعم خلقها غير صحيح لانه لو خلق الطاعة والمعصية
لسقوط اللوم عن العاصي ولم يستحق الطايع ثوابا على عمله واما افعال الله تعم فنقول انها كلها بقدر وبمعنى
ان لا تفاوت فيها ولا خلل وانها كلها بموجب الحكمة مبنية وعلى نسق الصواب منظمة واما الخبر الاول لو كان
صحيحا فمعنى القضاء فيه هو ما يبتلي ويمتحن به العبد من امراضه واسقامه وشدايده والايه ولا ريب ان ذلك
كله من قضاء الله الذي يجب على العباد الرضاء به والصبر عليه وهو ما يفعله الله تعم لعبده لحكمته البالغة
التي يقتضيه وعلمه المحيط بما يكون من المصالح لعبده فيه ولا دخل للمعاصي في القضاء لانه سبحانه لا يقضي
على العبد لانها من الباطل الذي يعاقب وقد قال عز من قايل والله يقضي بالحق واما الخبر الثاني الذي يدل على
ايجاب الايمان بالقضاء والقدر خيره وشره فالخير من القضاء والقدر هو ما مال اليه الطباع والتذت به
الحواس والشر ضد ذلك ويسمى به ما على النفس في تحمله من الشدة والمشقة كما اشرنا اليه سابقا وهذا الذي اجمع
المسلمون بان الرضا به واجب ولا يخفى انه لو كان الظلم والفسق والكفر من قضاء الله تعم وقدره لوجب الرضا
به ويلزمون على انه ليس من قضاء الله وقدره ومما يوكد هذه المعاني ويوسس هذه المباني ما روي بالاسناد الصحيح من مولانا امير المؤمنين عم انه قال حين قال شيخ من اهل العراق اخبرنا عن خروجنا الى اهل
الشام ابقضاء من الله وقدره فقال امير المؤمنين عم والذي خلق الحبة وبرا النسمة ما وطينا موطيا ولا
واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ اعند الله احتسب عناي ما ارى لي من الاجر شيئا
فقال له ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سايرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من
حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال له الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك
ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي
ولم يات لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن
تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة
ومجوسها ان الله تعم امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل
الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار
فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعم وقضى ربك الا

تفاصيلها

الصواب

بالمعصية صح

به ويحتمم ترك انكاره لكن لما راينا العقلاء ينكرونه ولا يرضونه ويعيبون من رضي به فلو الجبة صح

ولم يكن المحسن صح

نعبدوا الا اياه وقال العلامة القوشجي ظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فايراده للتأييد
محل تأمل انتهى ولا يخفى ان هذا الحديث منهاج الحق واليقين وقد تبين فيه ما هو الحق في مسئلة افعال العباد
كمال التبيين وما اورد العلامة القوشجي من منع بان امر امير المؤمنين عم بهذا السفر ان كان على سبيل الوجوب
فالقضاء والقدر في الحديث بمعنى الايجاب وذلك لان امره عم موافق لما امر الله وهو واجب الاتباع وان كان
على سبيل الاستحباب او الاولوية فهما بمعنى الاعلام اذ الامر المفيد للاولوية يتضمنه والاول اظهر ويؤيده توهم
هو الامر من الله وقوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وحينئذ فقوله لعلك ظننت قضاء لازما آه يفيد
سلب الوجوب العقلي والاضطرار كما يدل عليه ما تقدم عليه في الرواية وما تأخر عنها فتدبر وعند ذلك يندفع
التامل في التأييد والحمد لله الذي ايدنا بهذا والصلوة على محمد سيد الورى وآله اعلام الهدى قال المصنف
رفع الله درجته المطلب السابع في ان الله تعالى لا يعذب العبد على فعل يفعله الله تعالى فيهم ولا يلومهم عليه و
قالت الاشاعرة انه تعالى لا يعذب العبد على فعل العبد بل يفعل الله فيه الكفر ثم يعاقبه عليه ويفعل فيه الشتم
لله تعالى والسب له ولانبيائه ويعاقبهم على ذلك ويخلق فيهم الاعراض عن الطاعات وعن ذكره وذكر احوال المعاد
ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين وهذا اشد انواع الظلم وابلغ اصناف الجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وقد قال الله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وما الله يريد ظلما للعباد وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون
ولا تزر وازرة وزر اخرى واي ظلم اعظم من ان يخلق في العبد شيئا ويعاقبه عليه بل يخلقه اسود ثم
يعذبه على سواده ويخلقه طويلا ثم يعاقبه على طوله ويخلقه اكمه ويعذبه على ذلك ولا يخلق له قدرة على
الطيران الى السماء ثم يعذبه بانواع العذاب على انه لم يطر فلينظر العاقل المنصف من نفسه التارك للهوى
هل يجوز له ان ينسب ربه الى هذه الافعال مع ان الواحد منا لو قال لم لا تحبس عبدك وتعذبه على عدم
خروجه في حوائجك تقابل بالتكذيب وتبرأ من هذا الفعل فكيف يجوز ان ينسب الى ربه ما يتنزه عنه هو
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان لا خالق غير الله تعالى كما نص في كتابه العزيز
الله خالق كل شيء وهو يعذب العبد على فعل العبد لان العبد هو المباشر والكاسب لفعله وان كان خلقه
من الله تعالى والخلق غير الفعل والمباشرة ثم انه لو عذب عباده بانواع العذاب من غير صدور ذنب عنهم يجوز
له ذلك وليس هذا من باب الظلم والجور لان الظلم هو التصرف في حق الغير ومن تصرف في حقه باي وجه من
وجوه التصرف لا يقال انه ظلم فالعباد كلهم ملك الله تعالى وله التصرف فيهم كيف يشاء الا ترى الى قول عيسى ع
حيث حكى الله عنه ان تعذبهم فانهم عبادك جعل العبودية سببا مصححا للتعذيب والمراد انهم ملكك
ولك ان تتصرف فيهم كيف شئت فلا ظلم بالنسبة اليه تعالى كيفما يتصرف في عباده هذا هو مذهب الحق الا

لا يعاقب الله العبد على فعله ذهب اليه الاشعرية والمعتزلة للاشاعرة قدهم م

وما قوله

وما سواه بدعة وضلالة كما ستراه وتعليله بعد هذا في مبحث خلق الاعمال ان شاء الله تعالى وما ذكره من خلق الله
وتعذيبه بالسواد فهذا مبني ابطاله وكذا ما ذكره من الامثلة فان هذه الاشياء اعراض خلقية لا يتعلق
به ثواب وعقاب والافعال المخلوقة ليست مثل هذه الاعراض لان العبد في الافعال كاسب ومباشر و
الثواب والعقاب بواسطة المباشرة كما ستعرفه انتهى اقول لا يخفى انه تعالى في الآية المذكورة جعل مجرد العبودية
سببا للتعذيب اذ الظاهر ان الاضافة في عبادك للعهد وهذا الوصف عباد الله وعبدك فافهم والمراد
انهم عبادك الذين عرفتهم عاصين مكذبين لرسلك منكرين لانبيائك وقد دل على عصيانهم وشركهم
صدر الآية حيث خاطب الله تعالى فيه عيسى ع بقوله واذ قال الله يا عيسى ابن مريم ءانت قلت للناس اتخذوني
وامي الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق الى آخر الآية واما ما ذكره من ان
الامثلة المذكورة من خلق السواد والطول ونحوهما اعراض خلقية لا يتعلق به ثواب وعقاب والافعال
المخلوقة ليست من هذه الاعراض آه فالاعراض وذلك لان التمثيل انما هو بالنظر الى اتصاف الاعراض المذكورة
بمحلية العبد لها ولا ريب في مشاركة الافعال لها في هذا الوصف فلا يظهر الفرق بين الامرين في جعل
المحل بالنسبة الى احدهما موجبا لترتب الثواب والعقاب دون الآخر واما المباشرة للعصيان والافعال
به فلا يحصل الفرق ايضا ان اريد به صدور فعل المعصية مثلا عن العبد فقد وقع الاعتراف بان العبد
فاعل لبعض افعاله فثبت مذهب اهل العدل اذ لا قائل بالفصل فافهم قال المصنف رفع الله درجته
المطلب الثامن في امتناع تكليف ما لا يطاق قالت الامامية ان الله تعالى يستحيل عليه من حيث
الحكمة ان يكلف العبد ما لا قدرة له عليه ولا طاقة له به وان يطلب منه فعل ما يعجز عنه ويمتنع منه
فلا يجوز له ان يكلف الزمن الطيران الى السماء ولا الجمع بين الضدين ولا كونه في المشرق حال كونه في
المغرب ولا احياء الموتى ولا اعادة آدم ونوح ولا اعادة امس الماضي ولا ادخال الجبل في جحر لا
ولا شرب ماء دجلة في جرعة واحدة ولا انزال الشمس والقمر الى الارض الى غير ذلك من المحالات الممتنعة
لذاتها وذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى لم يكلف العبد الا بما لا يطاق ولا يتمكن من فعله فخالفوا
المعقول الدال على قبح ذلك وانه تعالى لا يفعل القبيح والمنقول وهو المتواتر من الكتاب العزيز قال الله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ربك بظلام للعبيد لا ظلم اليوم ولا يظلم ربك احدا والظلم هو الاضرار
بغير المستحق واي اضرار اعظم من هذا مع انه غير مستحق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان تكليف ما لا يطاق جائز والمراد من هذا الجواز الامكان الذاتي
وهم متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله

محقق م

فان اريد به ايضا
معنى المحلية كما يشعر
به ظاهر كلام المصنف
بمعنى ان العبد يصير
محلا لمباشرة م

نفسًا الا وسعها والدليل على جوازه انه تعالى لا يجب عليه شيء فيجوز له التكليف باي وجه اراد وان كان العلم العادي
افاد اعدم وقوعه وايضًا لا يقبح من الله شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومذهب المعتزلة عدم جواز التكليف
بما لا يطاق لانه قبيح عقلا بما ذكره هذا الرجل من ان المكلف للزمن الطيران الى السماء واشباهه يعد في
العقل سفيهًا وقد مرّ فيما مضى ابطال الحسن والقبح العقليين ولا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع فنقول
ان ما لا يطاق على مراتب احدها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدمه وقصره او تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان
مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا يتعلق بالضدين بل لكل واحد
منهما قدرة على حدة يتعلق به حال وجوده عندنا ومثل هذا الشيء لما لم يتحقق اصلا فلا يكون له قدرة حادثة
يتعلق به قطعا والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك
الكبائر بل لا يكون تارك المامور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة الثاني ان يمتنع لنفس
مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقايق واعدام القديم فقالت الاشاعرة في هذا القسم ان جواز التكليف به فرع
تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال لا يتصور الممتنع لذاته ومنهم من قال بامكان تصوره وبالجملة لا يجوز
التكليف به اصلا لان المراد بهذا الجواز الامكان الذاتي والتكليف بالممتنع طلب تحصيل ما لم يمكن بالذات وهذا
هذا باطل الثالث لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس
ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا يتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق
به لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء وساير المستحيلات العادية فهذا هو
محل النزاع ونحن نقول بجوازه لامكانه الذاتي والمعتزلة يمنعونها لقبحه العقلي مع انا قايلون بانه لم يقع وهذا
مثل ساير ما يجوزه الاشاعرة من الامور الممكنة كالرؤية وغيره والتجويز العقلي لا يستلزم الوقوع انتهى
اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من جواز التكليف بما لا يطاق امكانه الذاتي دون الوقوع
انما هو مذهب بعض متاخري الاشاعرة الذين فروا عن الشناعات اللازمة لمذهب شيخهم واما مذهب
شيخهم ومن تابعه من متقدمي اصحابه وهو الذي قصد المص ان يتكلم عليه ههنا فهو الامكان والوقوع كما يدل
عليه استدلالهم بالتكليف بايمان ابي لهب ونحوه وقال الغزالي في المنخول ان هذا الباب لا يليق بمذهب شيخنا
لازم له من وجهين آخرين احدهما ان القدرة الحادثة عنده لا تاثير له في المقدور فهو واقع باختراع الله تعالى
فقد كلفنا فعل الغير والآخر ان القاعد عنده غير قادر على القيام وهو مامور بالقيام وقدرة القيام يقارن
القيام انتهى قول الناهب وهم متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء
يكون كاذبا وسنزيده لك وضوحا عنقريب انشاء الله واما ثانيا فلان ما ذكره في الدليل على الجواز من انه لا
يجب

المذهب

يجب عليه شيء مردود بما مرّ من ان نفي الوجوب بالمعنى الذي ذكره اهل العدل مخالف للعقل والنقل كقوله تعالى
كتب على نفسه الرحمة وكذا الكلام في قولهم لا يقبح من الله شيء فانه ايضًا مردود بما مر مرارا واما ثالثا فلان ما
ذكره في بيان المرتبة الاولى من مراتب التكليف بما لا يطاق بقوله والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا و
الا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكباير اه مما ذكره صاحب المواقف وحاصله على ما
صرّح به في شرح مختصر ابن الحاجب انه لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مامور وممتنع
منه الفعل لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وقد اجيب عنه بوجهين
مذكورين هناك ايضًا احدهما ان ما ذكرتم لا يمنع امكان الوقوع لجواز وقوعه من المكلف في الجملة وان
ان امتنع بغيره من علم او خبر او غيرهما فهو استدلال على غير محل النزاع وثانيهما ان دليلكم هذا يبطل الجمع
عليه فيكون باطلا بيانه ان ذلك يستدعي ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل او
عدمه لوجوب تعلق العلم باحدهما واياما كان تعين وامتنع الاخر ولما ذهب اليه الاشعري من كون القدرة
مع وجوب كون الاعمال مخلوقة له تعالى فانهما ظاهران في استلزامهما كلية كون التكليفات مستحيلا انتهى وقد
اجاب عنه المص قدس سره ايضًا في كتاب نهاية الوصول من وجوه تسعة فليطالع ثمة واما رابعا فلان ما ذكره
في بيان المرتبة الثالثة تبعا لصاحب المواقف ان هذا هو محل النزاع كما صرح به صاحب المواقف ايضًا في
اخر هذا التحرير حيث قال ومما قررنا من تحرير محل النزاع يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل قولهم في ايمان
ابي لهب وكونه مامورا بالجمع بين المتناقضين نصب للدليل في غير محل النزاع انتهى ولا يذهب عليك
ان صاحب المواقف انما ارتكب تحرير محل النزاع على الوجه الذي لزم منه بطلان اكثر ادلة اصحابه
للفرار عما هو اشنع من ذلك وهو القول بجواز تكليف المحال لذاته وهذا في الحقيقة حيلة منه للتفصي
عن تلك الشناعة ولا فمحل النزاع عند اصحابه ليس مخصوصا بما ذكره في المرتبة الثالثة من المستحيلات
العادية وقد اشار الى هذا الشارح قدس سره الشريف بقوله لقايل ان يقول ان ما ذكره من ان جواز التكليف
بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضنا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزون اي يجوزون التكليف
بالمحال لذاته ويدل ايضًا على ذلك كلام العلامة الشيرازي في شرح مختصر الاصول حيث قال اعلم ان الائمة
اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو اما ان يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس
وايجاد القديم واعدامه ونحوه مما يمتنع تصورها او لغيره كجميع الممكنات لفقدان اسباب وجودها او
بوجدان المواقع عنها كايمان من علم الله انه لا يؤمن فانه ممكن بحسب ذاته ممتنع بحسب غيره فان كان الاول
اي الممتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في

اعدامه

وقوم والقول الثاني اشاعرة وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني اي الممتنع لغيره
فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى وقوعه شرعا وذهب البعض الى امتناع الاول وهو
المختار على ما مال اليه الغزالي انتهى فالظاهر ان الاشعري اخذ جواز التكليف بما لا يطاق من القصة المذكورة
بين العوام في مخاطبة ادريس ع مع ابليس لع كما اشار اليه الفاضل في بحث القدرة من شرح جمع الجوامع حيث
قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم تصلح ان يكون محلا لتعلق الارادة لا النقص في القدرة ولم
يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه
لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصورها
عنه وقد يكون لعدم قبوله لتاثيرها فيه لعدم امكانه لوجوبه او امتناع والعجز هو الاول دون الثاني وذكر
الاستاد ابو اسحق الاسفرايني ان اول من اخذ منه ذلك ادريس ع حيث جاءه ابليس في صورة انسان وهو
يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة فقال الله يقدر ان يجعل الدنيا في هذه
القشرة فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احد عينيه فصار اعور وهذا وان
لم يرو عن رسول الله ص فقد اشتهر وظهر ظهورا لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس ع اجوبة في مسائل
كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم وقدوتهم في مذهبهم وبهذا
الذي نقل عن الاسفرايني في شان شيخه الاشعري يظهر صدق ما ذكره الحكيم شمس الدين شهرزوري في تاريخ
الحكماء عند ذكر ترجمة فخر الدين الرازي وتعييره وتوبيخه له في متابعته للاشعري حيث قال ما اعجب احوال
هذا الرجل انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة يوهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا الى غايات المراتب
ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم رجع وينصر مذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف الحكمة في
اطول لانه كان خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية لا يعرف بحثا ولا يقيم برهانا بل هو شيخ مسكين
متحير في مذاهبه الجاهلية التي يخبط فيها خبط عشواء انتهى قال المصنف رفع الله درجته المطلب
التاسع في ان ارادة النبي ص موافقة لارادة الله تعالى ذهبت الامامية الى ان النبي ع يريد ما يريد الله تعالى و
يكره ما يكرهه وانه لا يخالفه في الارادة والكراهة وذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي ص يريد
ما يكره الله تعالى ويكره ما يريده لان الله يريد من الكافر الكفر ومن العاصي المعاصي ومن الفاسق الفسوق و
من الفاجر الفجور والنبي ع اراد منهم الطاعات فخالف النبي مراد الله تعالى وبين مراد النبي ع وان الله كره من
الفاسق الطاعة ومن الكافر الايمان والنبي اراده منهما فخالف النبي كراهة الله وكراهة نبيه نعوذ بالله
من مذهب يؤدي الى القول بان مراد النبي يخالف مراد الله وان الله لا يريد من الطاعات ما يريده انبياؤه بل

القشاري ل

يريد ما اراده الشياطين من المعاصي وانواع الفواحش والفساد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الارادة
قد يقال ويراد بها الرضا والاستحسان ويقابلها السخط والكراهية وقد يراد بها الصفة المرجحة والتقدير قبل
الخلق وبهذا المعنى لا يقابله الكراهية فالارادة اذا اريد بها الرضا والاستحسان فلا شك ان مذهب الاشاعرة
ان كل ما هو مرضي لله تعالى فهو مرضي لرسوله وكل ما هو مكروه عند الله مكروه عند رسوله واما قوله ذهبت الاشاعرة
الى خلاف ذلك فان النبي ع يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده لان الله تعالى يريد من الكافر الكفر ومن العاصي
العصيان والنبي ع اراد منهم الطاعات فان اراد بهذه الارادة والكراهة الرضا والسخط فقد بينا انه لم
يقع بين ارادة الله تعالى وارادة رسوله مخالفة قط وان اراد ان الله يقدر الكفر للكافر والنبي يريد منه الطاعة
بمعنى الرضا والاستحسان فهذا صحيح لان الله تعالى ايضا يستحسن منهم الطاعة ويريد بمعنى انه يقدره ومحل
انه يخلط المعنيين ويعترض وكثيرا ما يفعل في هذا الكتاب امثال هذا الكتاب مثل هذا والله يعلم
المصلح من المفسد اقول قد جمع الناصب في هذا الفصل جميع مقدماته الفاسدة التي ذكرها سابقا متفرقة
من ان الارادة غير الرضا وان الارادة بمعنى التقدير وبنى عليهما ترديده المردود وكذا الحال في ما ذكره في الحاشية
من ان الملخص ان الله تعالى قد يقدر ما لا يرضى به النبي عليه السلم وقد يرضى بما لم يقدره فهو المرضي ايضا له وليس
ههنا مخالفة اصلا انتهى والحاصل انه ان اراد بتقدير ما لا يرضى به فهو مدفوع بما سبق من ان الارادة
مستلزمة للرضا وان اراد الاعلام والتبيين والكتابة فهو مسلم لكن لا يجديه فيما هو بصدده كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته المطلب العاشر في انا فاعلون اتفقت الامامية والمعتزلة على انا
فاعلون وادعوا الضرورة في ذلك فان كل عاقل لا يشك في الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرارية
وان هذا الحكم مركوز في عقل كل عاقل بل في قلوب الاطفال والمجانين فان الطفل لو ضربه غيره باجرة تولمه
فانه يذم الرامي دون تلك الاجرة ولولا علمه الضروري بكون الرامي دون الاجرة لما استحسن ذم الرامي عن
الاجرة بل هو حاصل في البهائم قال ابو الهذيل حمار بشر اعقل من بشر لان حمار بشر اذا اتيت به الى جدول كبير
فضربته لم يطاوع على العبور وان اتيت به الى جدول صغير جازه لانه فرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا
يقدر عليه وبشر لم يفرق بينهما فحماره اعقل منه وخالفت الاشاعرة في ذلك وذهبوا الى ان لا مؤثر
الا الله فلزمهم من ذلك محالات انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان افعال
العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه
يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لها فيكون فعل
العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون

هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري فافعال العباد
الاختيارية على مذهبه يكون مخلوقا لله تعالى مفعولا للعبد فالعبد فاعل وكاسب والله خالق ومبدع هنا
حقيقة مذهبهم ولا يذهب على المتعلم انهم ما نفوا نسبة الفعل والكسب عن العبد حتى يكون الخلاف في
انه فاعل ولا كما صدر الفعل بقولنا انا فاعلون واعترض الاعتراضات عليه فنحن ايضا نقول انا فاعلون
ولكن هذا الفعل الذي اتصفنا به هل هو مخلوق لنا او خلق الله فينا واوجده مقارنا لقدرتنا واختيارنا
وهذا شيء لا يستبعده العقل فان الاسود هو الموصوف بالسواد والسواد مخلوق لله تعالى فلم لا يجوزان
يكون العبد فاعلا ويكون الفعل مخلوقا لله ودليل الاشاعرة ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور
لله لشمول قدرته كما ثبت في محله ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين
مؤثرتين على مقدور واحد لما هو ثابت في محله وهذا دليل لو تامله المتامل يعلم ان المدعى حق صحيح
ولا شك ان الممكن اذا اصادفته القدرة القديمة المستقلة توجده ولا مجال للقدرة الحادثة والمعتزلة
اضطرهم الشبهة الى اختيار مذهب ردي وهو اثبات تعدد الخالقين غير الله في الوجود وهذا خطاء عظيم
واجتراء كبير لو تاملوا قباحته لارتدعوا منه كل الارتداع كما سنبين لك ان شاء الله في اثناء هذه المباحث
ثم ان مذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة العبد وحدها
على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار ولهم في اختيار هذا المذهب طرق منها ما اختاره ابو الحسين
من مشايخهم وذكره هذا الرجل وهو ادعاء الضرورة في ايجاد العبد لفعله ويزعم ان العلم بذلك
ضروري لا حاجة به الى الاستدلال وبيان ذلك ان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار
والمرتعش وان الاول مستند الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه
شيء منه بخلاف حركة المرتعش اذ لا مدخل فيه لارادته ودواعيه وجعل ابو الحسين ومن تابعه من الامامية
انكار هذا سفسطة مصادمة للضرورة كما اشتمل عليه اكثر دلائل هذا الرجل في هذا المبحث والجواب
ان الفرق بين الافعال الاختيارية ضروري لكنه عايد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في
الاولى وعدمها في الثانية لا الى تاثيرها في الاختيارية وعدم تاثيرها في غيرها والحاصل انا نرى الفعل
الاختياري مع القدرة والفعل الاضطراري بلا قدرة والفرق بينهما يعلم بالضرورة ولكن وجود
القدرة مع الفعل الاختياري لا يستلزم تاثيرها فيه وهذا محل النزاع فتلك التفرقة التي يحكم بها
الضرورة ولا يجدى للمخالف نفعا ثم ان دعوى الضرورة في اثبات هذا المدعى باطل صريح لان
علماء السلف كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف

وغير الاختيارية م

لم يتفقوا

لم يتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه لا التفرقة بالحس بين الفعلين فانه لا مدخل له في اثبات
المدعى لانه مسلم بين الطرفين فكيف يسمع نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه وايضا ان كل سليم
العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته لشيء لا لارادة وانه مع الارادة الجازمة الجامعة يحصل المراد
وبدونها لا يحصل ويلزم منها انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه وهذا ظاهر للمنصف
المتامل فكيف يدعى الضرورة في خلافه فنعلم ان كل ما ادعاه هذا الرجل من الضرورة في هذا المبحث
فهو مبطل فيه انتهى اقول اثبات القدرة بدون التاثير سخيف القول كما مر ويجيء عنقريب ان شاء الله تعالى و
التمسك بجريان العادة قد اسبقنا في بيان فساده ما لا يحتاج الى الاعادة واما الكسب فقد كتب من البحث
والفساد ما اكتسبا منه زيادة واما ما ذكره بقوله فنحن ايضا نقول انا فاعلون الخ فهو كاذب فيه كيف وهم صرحوا بان
الفعل من الله تعالى والكسب من العبد ولو سلم اطلاقهم الفاعل على العباد فانما يتجوزون به عن معنى الكسب والمحلية
ولا يريدون به معناه الحقيقي الذي قصده المص هيهنا وهو الايجاد والاصدار الذي يتعارفه اهل اللسان
واما ما ذكره من ان الافعال الذي يظهر صدورها عن العباد لا يستبعد العقل ان يكون صادرة في الحقيقة
عن الله تعالى مقارنا لقدرتنا فيتوجه عليه انه يتضمن انكار البديهي الظاهر للشاهد لكل احد صدورها عن العباد
وانكار نسبتها الى الله تعالى على طريقة الرجم بالغيب والرمي في الظلام فكيف لا يكون مستعدا ولو دليل قطعي او
اقناعي ظني قام على خلاف المشاهد الظاهر حتى يكون رافعا لاستبعاد العقل وبهذا يظهر فساد تمثيله
بالاسود فان السواد قائم عليه بمعنى وقوعه عليه فلا توجه لقياسه الى الافعال القائمة بالعباد بمعنى صدورهم عنهم
كالاكل والشرب كما مر بيانه ولهذا نرى اهل العدل يحكمون بان السواد والبياض ونحوهما من الاعراض فعل الله تعالى و
الاكل والشرب والزنا والسرقة ونحوها من فعل العبد واما ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مع كونه مشهورا اعتمادا
عليه عندهم ولهذا ايضا خصه الناصب بالذكر هيهنا مردود من وجوه اما اولا فلان شمول قدرته لجميع المقدورات
مما لم يثبت عند المعتزلة فانهم يخصصون خلق الاجسام بقدرة الله تعالى وافعال العباد بقدرتهم واما ثانيا
فلانه منقوض باتخاذ الولد ونحوه فانه ممكن في نفسه مع استحالته على الله تعالى اتفاقا وهو جوابكم عن هذا
فهو جوابنا عن ذلك واما ثالثا فانه ان اريد بشمول قدرته لجميع الممكنات تعلقها به بالذات فهو ممنوع وغير لازم
مما استدلوا به على ذلك المطلب بل يجوز ان يكون تعلقها الى بعض بالذات والى بعض آخر بالواسطة وكلامهم لا صفهاني
في شرح المطالع يدل على ذلك حيث قال والحق ان انتهاء كل الممكنات الموجودة اليه دليل على انه قادر على الكل
وان اريد به تعلقها به على الوجه الاعم فهذا لا ينافي كون افعال العباد مقدورا لهم بالذات واما رابعا فلانه ان اريد
بشمولها للجميع تعلقها به بالفعل فهذا غير لازم مما ذكروه في بيانه لجواز ان لا يكون الامكان علة لتعلقها بالفعل

الكسب ل

فلا نظر في ام

هو الامكان المتعلق وفعليته يستند الى ما ينضم الى الامكان وان اريد به تعلقها بالامكان فهذا لا يستلزم الفعلية
في جميع الممكنات حتى يلزم اجتماع قدرتين مؤثرتين بالفعل في مقدور واحد والحاصل ان الامكان كما حققه المحقق الطوسي
طيب الله مشهده علة مصححة لتعلق القدرة لا موجبة له ولا يلزم من تحقق العلة المصححة تحققه بالفعل لجواز ان يكون
هناك ما يمنعه وبهذا يندفع دليل آخر للاشاعرة وهو ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم
لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم والتالي باطل انتهى واما ما ذكره من ان اهل العدل
اختاروا مذهبا يلزم منه اثبات تعدد الخالقين فهو كلام مبهم اذا كشف غطاؤه ظهر جودة ما اختاروه من ذلك
لان الردي اثبات تعدد الخالق القديم الذي لا يكون مخلوقا لله ابتداء او بواسطة كما يلزم الاشاعرة من
القول بزيادة الصفات القديمة واما اثبات الخالق الحادث الذي يكون ذاته ووجوده وقدرته وتمكينه
وسائر صفاته وكمالاته مخلوقة لله تعالى كما هو شأن العبد على رأي اهل العدل فلا رداءة فيه بل فيه جودة
تنزيه الله تعالى عن كونه فاعلا للقبائح والفواحش المنسوبة الى العبد كما مر مرارا واما ما ذكره من الجواب فهو ما ذكره
صاحب المواقف وقد ظن الناصب المرتاب انه عين الصواب لكنه لم يجد ثمرة الغراب وفيه نظر اما اولا فلان
محصل كلام ابي الحسين والمصنف واتباعهم في هذا المقام دعوى البداهة في مقدمات ثلاث احدها فاعلية
القدرة والاختيار وتأثيرهما والثاني ان العبد فاعل لنحو الصعود الى المنارة بقدرته دون السقوط منها
ودون حركة الارتعاشية والثالث انه لو لم يؤثر قدرته في هذا الصعود لم يصعد الا انهم جعلوا الاولى منها
نظرية والثانية بديهية لا دليلها حتى يتوجه انه دوران غير مفيد للعلية ثم لو جعل الدوران تنبيها على المقدمة الاولى
لكان له وجه ويضعف منع لزوم العلية وما ذكره من ان علماء السلف كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين
مثبتين له بالدليل الخ مدخول بان ما ذكره السلف من اهل العدل بصورة الدليل انما هي تنبيهات على المدعى الضروري
قد حملها من خالفهم من الاشاعرة على الاستدلال ليمكنهم ايراد المنع والنقض والمعارضة عليها فلا يلزم ما توهم
الناصب من نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة بل اللازم نسبة المعزولين عن العقل والشعور وهم الاشاعرة
الذين هذا شأنهم في اكثر المسائل كما لا يخفى واما ثانيا فلان وجود القدرة من غير تأثيرها لو كان انما يورث
الفرق على تقدير تحققه في نفس الامر لكنه غير متحقق بشهادة الوجدان بتأثيرها ثم لو كان الفارق وجود
قدرة غير مؤثرة لزم عدم الفرق فان الساقط من المنارة له قدرة اسقاط نفسه ايضا ولا شك انه اذا اسقط لم
يؤثر قدرته في هذه الحركة نعم انهم قالوا بتعلق تلك القدرة والارادة بالصعود دون السقوط لكن اذا لم يكن
لها نحو تأثير في الفعل غير انها مقارنة للمحل فتعلقها وعدم تعلقها انما يفيد في صحة اطلاق اللفظ دون التغاير في
نفس الفعل وكونه اثر القدرة مع ان البديهي هو الثاني وبالجملة من انصف من نفسه علم الفرق بين الحركتين بان القدرة

يؤثر

مؤثرة في الاولى دون الاخرى واثبات القدرة بدون التأثير لا يكون له معنى محصل بل غير معقول اصلا
كاثبات الباصرة للاعمى بدون الابصار واثبات السامعة للاصم بدون الاسماع وكما ان انكار قدرة العبد
مكابرة كذلك انكار تأثيرها في بعض افعاله مكابرة والاعتراف بان الاول مكابرة دون الثاني مكابرة لان
في مكابرة م
بديهة العقول حاكمة بان بعض الافعال يصدر بتأثير قدرتنا فيها فانكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية
سفسطة مصادمة للضرورة ويوضح ان تعلق القدرة بالفعل لا على وجه التأثير كما اخترعوه وسموه بالكسب امر خفي
لا يهتدي اليه العقل فانه اذا لم يكن للقدرة اثر لا يظهر وجه تعلقها به فان قيل تعلقها به هو ان يكون موجودة عنده قلنا
تابع
من اين يعلم وجودها عنده من الفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار بالبديهة قلنا الفارق هو الارادة لان
حركة المرتعش حصلت من غير ارادة وحركة المختار حصلت بها والارادة غير القدرة لانها صفة مخصصة لاحد
المقدورين بالوقوع فان قيل اذا كانت الارادة مخصصة لاحد مقدوري الله تعالى بالوقوع فان عادة الله تعالى
جرت بانها اذا تعلقت باحد طرفي الممكن حصل ذلك الطرف وبالجملة القدرة الحادثة اي قدرة العبد عند
الاشاعرة صفة يوجد الفعل معها وبعبارة اخرى كيفية وجودية قائمة بالفاعل موجودة عند الفعل فاذا لم
يكن لها تأثير يكون في معرض الخفاء حتى يبرهن على ثبوته ولعمري ان القول بكسب العبد وان قدرته غير مؤثرة
وانما المؤثر قدرة الله سبحانه ثم القول بثواب العبد وعقابه من باب ان يقال ان احدا قادرا على الزنا مثلا لكن
معه قادر آخر يكون قدرته اشد من قدرته وليس له ان يمنعه من الزنا اذا لم يرتكب الزنا وارتكب مصاحبه الزنا صار
هذا الشخص الغير المرتكب له العاجز عن ان يمنع فاعله مستحقا للرجم دون المرتكب له وهو كما ترى والحاصل ان القول
بالقدرة الغير المؤثرة مما لا طائل تحته لان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة فلو لم يكن قدرة العبد مؤثرة
يكون تسميتها قدرة مجرد اصطلاح ويؤيده الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم واما ما ذكره
العلامة الدواني في شرحه للعقائد العضدية من ان القدرة لا يستلزم التأثير بل هو اعم منه ومن الكسب وان
الفرق بينها وبين العلم بان القدرة يستلزم هذا ولا يستلزم العلم فمردود بان هذا انما يتم لو كان الكسب امرا له
معنى محصل معقول وانما قالوا به من فرط التعنت والمجوجية كما مر ويجيء ان شاء الله تعالى نعم يتوجه على العدلية ان الفرق
هو الفرق بتأثير القدرة في الاختيارية دون غيرها واما استقلال تأثير قدرة العبد فيها بالاختيار كما هو مطلوبهم
فليس بضروري بل لابد له من دليل لجواز ان يكون المؤثر مجموع القدرتين كما هو مذهب ابي اسحاق الاسفرايني او يكون المؤثر
قدرة العبد فقط على سبيل الايجاب كما هو مذهب الفلاسفة ويندفع بان المقصود هنا ابطال مدخلية قدرة العبد في
الجملة في بعض افعاله ردا لمذهب الاشاعرة لا بيان خصوص المذهب الحق كما لا يخفى على المتأمل على ان مذهب الفلاسفة
قد ثبت بطلانه بالدليل العقلي وباجماع المسلمين وما ذهب اليه الاسفرايني مع انه قول بلا دليل ولا دليل عليه مردود ايضا

بانه ان اراد ان متعلق القدرتين شيا واحدا هو نفس الفعل ويكون كل منهما موثرا مستقلا فح يلزم اجتماع المؤثرين على اثر واحد وان اراد جواز ان يكون مجموعهما من حيث المجموع موثرا واحدا مستقلا في التاثير دون كل واحد منهما بانفراده فيلزم ح عدم استقلال قدرته تعالى بل احتياجه الى معاون وشارك تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما ماذكره بقوله وايض ان كل سليم العقل آه فهو ايض كلام صاحب المواقف وقد دل على عدم سلامة عقله لانا لو سلمنا ان موجد ارادة العبد لو كان نفسه فيتوقف تلك الارادة منه على ارادة لها فلم لا يتوقف هي عليها كما يعلم بالوجدان فلا يكون هي صادرة عنه بل يكون مخلوقة لله تعالى الا انا لا نسلم ان حصول الفعل عقيبها ليس منه وكون الفعل يحصل عقيب تلك الارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع لا يدل على ذلك اذ لا مانع من ان يكون الارادة مخلوقة لله تعالى والفعل الذي لا ينفك عنها على الشرط المذكور مخلوقا للعبد ولو قيل ان مع تلك الارادة المخلوقة لله تعالى عند تحقق الشرط المذكور يتحقق الفعل ولو لم يكن ايجاد من العبد فهو ممنوع لجواز ان يكون ايجاد العبد ايض لازما لها غير منفك عنها اصلا لا بالفعل ولا بالامكان فلو فرض هذا المحال وهو انفكاك ايجاد العبد من تلك الارادة لجاز وقوع محال آخر هو انفكاك الفعل ايض عنها اذ المحال جاز ان يستلزم المحال خصوصا اذا كان بينهما علاقة ظاهرة كما فيما نحن فيه واما ان الفعل لا يحصل بدون تلك الارادة فلا يدل على المطلوب ايض الا اذا ثبت ان فعل العبد اذا توقف حصوله على ارادة مخلوقة لله تعالى لا يمكن ان يكون مخلوقا للعبد وهذا مع انه ممنوع ليس مذكورا في المقدمات ولا لازما منها **قال المصنف** رفع الله درجته منها مكابرة الضرورة فان العاقل يفرق بالضرورة بين ما يقدر عليه كالحركة يمنة ويسرة والبطش باليد اختيارا وبين الحركة الاضطرارية كالوقوع من شاهق وحركة الحيوان وحركة المرتعش وحركة النبض ويفرق بين حركات الحيوان الاختيارية وحركات الجماد ومن شك في ذلك فهو سوفسطائي اذ لا شيء اظهر عند العاقل من ذلك ولا اجلى منه انتهى **قال الناصب** خفضه الله ثم اقول قد عرفت جواب هذا فيما مر وقد ذكر هذا الرجل هذا الكلام ثم كرره كما هو عادته في التكرارات المستهجنة الطويلة الخالية عن الجدوى والجواب ما سبق انتهى **اقول** لا تكرار فيما ذكره المص فان ذكره لدعوى الضرورة سابقا انما كان عند تقرير مذهب العدلية وذكرها ههنا انما هو في بيان ما يلزم من مذهب الاشاعرة والفرق بين المقامين ظاهر واما ماذكره الناصب هناك من كلام صاحب المواقف مما زعمه صالحا للجواب عن هذا فقد دمرنا عليه ثمة وابطلناه فتذكر **قال المص** رفع الله درجته ومنها انكار الحكم الضروري من حسن مدح المحسن وقبح ذمه وحسن ذم المسيء وقبح مدحه فان كل عاقل يحكم بحسن مدح من يفعل الطاعات دائما ولا يفعل شيئا من المعاصي ويبالغ في الاحسان الى الناس ويبذل الخير لكل واحد ويعين الملهوف ويساعد الضعيف وانه قبح ذمه ولو شرع احد في ذمه باعتبار احسانه

عدة العقلاء سفيها ولامه كل احد ويحكمون حكما ضروريا بقبح مدح من يبالغ في الظلم والجور والتعدي والغصب ونهب الاموال وقتل الانفس ويمتنع من فعل الخير وان قل وان من مدحه على هذه الافعال عد سفيها ولامه كل عاقل ونعلم ضرورة قبح المدح والذم على كونه طويلا او قصيرا او كون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن ان لو كانا صادرين عن العبد فانه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح والذم اليه والاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذم ولم يحكموا بحسن مدح الله على الطاعة ولا الثناء عليه ولا الشكر له ولا بقبح ذم ابليس وساير الكفار والظلمة المبالغين في الظلم بل جعلوهما متساويين في استحقاق المدح والذم فليعرض العاقل المنصف من نفسه هذه القضية على عقله ويتبع ما يقوده عقله اليه ويرفض تقليد من يخطي في ذلك ويعتقد ضد الصواب فانه لا يقبل منه غدا يوم الحساب وليحذر من ادخال نفسه في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم واذ يتحاجون في النار فيقول الضعفاء للذين استكبروا انا كنا لكم تبعا فهل انتم مغنون عنا نصيبا من النار انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول حاصل ما ذكر في هذا الفصل ان المدح والذم يتوجهان الى الامور الاختيارية ويحسن مدح المحسن ويقبح ذمه ويقبح مدح المسيء ويحسن ذمه ولولا ان يكون الافعال باختيار الفاعل وقدرته لما كان فرق بين الاعمال الحسنة والسيئة ولا يستحق صاحب الاعمال الحسنة المدح ولا صاحب الاعمال القبيحة الذم فعلم ان الافعال اختيارية والا يلزم التساوي المذكور وهو باطل والجواب ان ترتب المدح والذم على الافعال باعتبار وجود القدرة والاختيار في الفاعل وكسبه ومباشرته للفعل واما انه ليس لقدرته تاثير في الفعل فذلك غير ثابت والشارع فيه ولا يتوقف ترتب المدح والذم على التاثير بل يكفي وجود المباشرة والكسب في حصول الترتب المذكور ثم ما ذكر ان المدح والذم لم يترتب على ما لم يكن بالاختيار فباطل مخالف للعرف واللغة فان المدح يعم الافعال الاختيارية وغيره بخلاف الحمد واختلف في الحمد ايض واما قوله ان الاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح فان اراد انهم لم يقولوا بالحسن العقلي للمدح والذم المذكورين فذلك كذلك لانهم لم يقولوا بالحسن العقلي اصلا وان اراد نفي الحكم بحسن مدح الله وشانه مطلقا فهذا من مفترياته فانهم يحكمون بحسن مدح الصنع لان الشرع امر به لا لان العقل حكم به كما مر مرارا انتهى **اقول** الجواب الذي ذكره مردود بان وجود القدرة والاختيار في الفاعل الذي هو العبد وكسبه ومباشرته للفعل اما ان يكون له مدخل في وجود الفعل اولا فعلى الثاني لزم الجبر ضرورة انه اذا لم يكن لتعقل قدرة العبد مدخل في الفعل اصلا لا يورث الفرق ولا التفاوت بين وجوده وعدمه وعلى الاول ان لم يكن هذا التعلق مستلزما لوجود الفعل تم الملازمات فان تعذيب العبد مثلا بفعل لا يكون منه قبيح بالضرورة وهذا الفعل لم يجب من قدرة العبد على هذا الفرض فلم يوجد منه اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد وان كان مستلزما فهو مذهب اهل العدل فان مرادهم باستقلال قدرة العبد في التاثير

استلزامها بفعله فان العلة المستقلة يطلق على العلة المستلزمة ايضاً وهذا القدر يكفيهم فيما ادعوه
ولا يطابق مذهب الاشاعرة حيث قالوا لو يجعل مقارنة الفعل لقدرة العبد من غير تاثيرها فيه واما ما نسبه
المص من انه قال ان المدح والذم لا يترتب على ما لم يكن بالاختيار فليس كذلك وانما قال المص ان الافعال
الصادرة بغير الاختيار لا يترتب عليها مدح فاعلها وذمه لا انه لا يترتب مدح او ذم على نفس تلك
الافعال وكلام المص صريح فيما ذكرناه حيث قال فانه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح والذم اليه على
العبد لا الى الفعل الصادر بغير اختياره كما توهمه الناصب وما توهمه متعارف بين اهل العرف واللغة انما هو تعلق المدح
او الذم بنفس تلك الافعال كحسن الوجه وقبحه لا بمحلها وهو العبد فيقال رجل حسن الوجه او قبيحه من باب
الشيء بحال متعلقه ولا يقال رجل حسن او رجل قبيح على الاطلاق وبالجملة هذا انما يصحح مطلق المدح ولا
يصحح المدح والذم الاستحقاقي ما لا اعتراض فتدبر واما ما ذكره من الترديد فقبيح جداً الظهور ان كلام المص
بيان ان الاشاعرة لا يحكمون بعقولهم بحسن هذا المدح فهم معزولون عن العقل وهذا يكفي في ترديده
من قبيح قولهم والتزام الناصب لذلك لا يدفع القبيح وانما يشهد على قبح التزامه وقلة حيائه كما لا يخفى على
ان في الشق الاول منه اعترافاً بنفي الحسن العقلي اصلاً وهو مناف لما ذكره الناصب سابقاً موافقاً
لما اختاره متاخروا اصحابه من اثبات الحسن العقلي في الجملة وبالنظر الى بعض المعاني الذي استثنوه
عن محل النزاع تفصياً عن الاشكال كما اشرنا اليه سابقاً فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها
انه يقبح منه تعالى حينئذ تكليفنا فعل الطاعات واجتناب المعاصي لانا غير قادرين على ممانعة القديم
فاذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى لم نقدر على الطاعة لان الله تعالى ان خلق فينا الفعل كان واجب
الحصول وان لم يخلقه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكناً من الفعل والترك كانت افعاله جارية
مجرى حركات الجمادات وكما ان البديهة حاكمة بانه لا يجوز امر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب ان
يكون الامر كذلك في افعال العباد ولانه تعالى يريد منا فعل المعصية ويخلقها فينا فكيف نقدر على ما نعه
ولانه اذا طلب منا ان نفعل فعلاً لا يمكن صدوره عنا بل انما يفعله هو كان عابثاً في الطلب مكلفاً
لما لا يطاق تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول هذه الشبهة اضطرت
المعتزلة الى اختيار هذا المذهب والا لم يجترئ احد من المسلمين على اثبات تعدد الخالقين في الوجود
والجواب ان تكليف فعل الطاعات واجتناب المعاصي باعتبار الفاعلية ولان العبد لما كان قدرته
واختياره مقارناً للفعل صار كاسباً للفعل وهو متمكن الفعل والترك باعتبار قدرته واختياره المقارن
للكسب والمباشرة وهذا يكفي في صحة التكليف ولا يحتاج الى اثبات خالقية للفعل وهو محل النزاع

واما الثواب

واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق
العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال كما لا يصح عندنا ان يقال
لم خلق الله الاحراق عقيب مسيس النار ولم لا يحصل ابتداء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال
مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لا يفعلهما ابتداء ولم يعكس فيهما واما التكليف والتاديب
والبعثة والدعوة فانها قد يكون دواعي العبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار
ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية ويصير علامة للثواب والعقاب ثم ذكره انه يلزم اذا كان الفاعل للمعصية
فينا هو الله تعالى انا لم نقدر على الطاعة لانه ان خلق الطاعة كان واجب الحصول والا كان ممتنع الحصول فنقول
هذا يلزمكم في العلم لزوماً غير منفك عنكم لان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن
العبد وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار
اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف لابتنائه على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم
فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء انتهى **اقول** تصحيحه لذلك الدليل القطعي
شبهة اشتباه منه عن القول بالكسب بمعنى المحلية كما صرح به وقد مر بيان فساد القول بالكسب مجملاً وسيجيء ان شاء
الله تعالى مفصلاً ويتوجه على ذكره في الجواب من ان التكليف باعتبار المحلية الخ من الرد وجوه الاول ان حاصل
جوابه انا لا نقول ان العبد مكلف بايجاد الفعل حتى يتوجه لزوم تكليف ما لا يطاق بل نقول انه مكلف بالكسب
والمحلية وهو مما يطاق وفيه ان الكسب ان لم يكن بايجاد العبد اياه فالتكليف تكليف بما لا يطاق وان
بايجاده اياه ثبت ان العبد فاعل موجد وهو المطلوب ايضاً لا اختيار للعبد في المحلية على راي الاشاعرة كما مر
فلا يظهر وجه استحقاق المدح والذم باعتبارها على راي الاشاعرة كما مر فلا يظهر وجه استحقاق المدح والذم
باعتبارها فنقول في تقرير دليل المص لو لم يكن العبد فاعلاً لبعض الافعال بل كان فاعل الكل هو الله تعالى
ما لم يكن الحسن والقبح شرعيين كما زعم الاشاعرة اذ لو كانا شرعيين لم يستحق قبح اذ لا فاعل الا الله ولا قبح
منه كما قرروا والكسب المنسوب الى العبد فعل الله ايضاً والذم باعتبار المحلية غير معقول كما مر الثالث
ان ما ذكره بقوله واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الخ مبني على نفي الاسباب الحقيقية وقد
مر ما فيه فتذكر على ان الكلام ههنا في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا في انفسهما فافهم ذلك الثاني
ان ما ذكره من مثال الاحراق عقيب مس النار لا يطابق الممثل اصلاً اذ مع قطع النظر عن المغايرة بوجوه شتى
يكابر فيها الاشاعرة لا ريب ان في المثال المذكور لم يقع امر ونهي ووعد ووعيد في فعل الاحراق فلهذا
لا يصح السؤال عنه وايضاً انما لا يسال عن فعل النار لانه جماد لا حيوة له ولا ارادة لا لانه ليس سبب للاحراق

حقيقة كما توهموه وبالجملة لو كان ترتب الثواب والعقاب على الافعال كترتب الاحراق على مس النار من
دون ان يكون له سببية حقيقة كما زعموه لم يكن للبعثة وما يتعلق به من الترغيب والترهيب والحث على
تحصيل الكمالات وازالة الرذايل ونحو ذلك فايدة ذلك الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تاثير في افعاله ونحو
مباشرتها بالاستقلال **والرابع** ان قوله وكما لا يصح عندنا ان يقال آه مع انه لا ارتباط له بكلام المص قدس سره
مردود بما سبق من ان التصرف ان كان بطريق حسن فهو حسن والا فهو قبيح فاما اذا وعدنا عبيدنا بالاعتاق و
الانعام بفعل ما يورث مشقة عظيمة عليهم وبالسياسة لتركه ففعل بعضهم على ما اوردناه وترك بعضهم
متعمدا بما يلتذ به مما كنا نابغين عنه ثم اعتقنا العاصي وانعمنا عليه وعاقبنا المطيع المتحمل للمشقة انقيادا لا
بحكم العقلا بظلمنا البتة بخلاف ما لو اعتقنا بعض عبيدنا ابتداء وامرنا بعضا اخر بخدمة شاقة لا
يتجاوز طاقته فانه لا يعد ظلما واللازم على الاشاعرة نظير الاول دون الثاني فظاهر انه لو لم يجب استقلال العبد
في فعله لزم رفع فايدة البعثة ويصح السؤال لكونه ظلما على التحقيق **الخامس** ان ما ذكره من ان التكليف والتاديب
والبعثة والدعوة قد تكون داعية العبد الى الفعل آه مدخول بان الانسان مجبول على الفعل سواء بعث اليه نبي
اولا فلا حاجة لهم في الفعل الى بعثة النبي الداعي لهم الى ذلك كما لا يخفى ثم ما ذكره الناصب من الالزام غير لازم لما تحقق اصله
من ان علمه تعالى تابع للمعلوم لا علة له فانظر الى انه لو تم لزم ان يكون افعاله تعالى ايضا اضطرارية لجريانه فيه بعينه فما هو
جوابنا في مسئلة علم الله تعالى لزمكم في مسئلة خلقه تعالى للاعمال المعللة بعلمه على ما زعموه فتدبر **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اظلم الظالمين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لانه اذا خلق فينا
المعصية ولم يكن لنا فيها اثر البتة ثم عذبنا عليها وعاقبنا على صدورها منه تعالى كان ذلك نهاية الجور و
العدوان نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى وصف الله تعالى بالظلم والعدوان فاي عادل سوى الله تعالى واي منصف
سواه واي راحم للعبد غيره واي مجمع الكرم والرحمة والانصاف مع انه يعذبنا على فعل صدر عنه ومعصية لم تصدر
عنا بل منه انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول نعوذ بالله من نسبة الظلم والعدوان الى الله المنان وخلق المعصية
في العاصي لم يستوجب الظلم والظلم تصرف في حق الغير والله تعالى لا يظلم الناس في كل تصرف يفعل فيهم وقد روي
ان عمرو بن العاص سال ابا موسى الاشعري فقال ايخلق في المعصية ثم يعذبني بها فقال ابو موسى لانه لم يظلمك
وتوضيح هذا البحث ان النظام الكلي في خلق العالم يقتضي ان يكون فيه عاص ومطيع كالبيت الذي يبنيه
حكيم مهندس فانه يقتضي ان يكون فيه بيت الراحة ومحل الصلوة وان لم يكن البيت مشتملا على المستراح
كان ناقصا كذلك ان لم يكن في الوجود عاص لم يكمل النظام الكلي ولم يملا النار من العصاة وكما انه لا
يحسن ان يعترض على المهندس انك لم عملت المستراح ولم يجعل البيت كله محل العبادة ومجلس الانس

كذلك

كذلك لم يحسن ان يقال لخالق النظام الكلي لم خلقت العصاة ولم لم يجعل العباد كلهم مطيعين لان النظام
الكلي كان يقتضي وجود الفريقين فالتصرف الذي يفعل صاحب البيت في جعل بعضه مسجدا وبعضه مستراحا
هل يقال هو ظلم فكذلك تصرف الحق سبحانه في الموجود باي وجه يتفق لا يقال انه ظلم ولكن المعتزلي الاعمى
يحسب ان الخلق مختص فيه وهو مالك لنفسه والله مالك عليه لا يعلم انه مالك مطلق الا ترى ان الرجل
الذي يعمل عملا ويستاجر على العمل رجالا ويستعمل معهم بعض عبيده الارقاء فاذا تم العمل اعطى الاجراء
اجرتهم ولم يعط العبيد شيئا هل يقال انه ظلم العبد لا شك في انه لا يقول عاقل انه ظلم العبيد وذلك لانه
تصرف في حقه بما شاء ثم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او قطع عنه القوت واللباس يقال انه ظالم و
ذلك لانه تجاوز عن حد ما يملكه من العبد وهو التصرف حسبما ان الله تعالى فيه فاذا تجاوز من ذلك الحد فقد ظلم
وذلك لانه ليس بالمالك المطلق ولو كان هو المالك المطلق وكان له التصرف حيثما شاء وكيفما اراد لكان كل ما
عمل لا جور او ظلما لكن للحق سبحانه هو المالك المطلق وله التصرف كيفما شاء وحيثما اراد فلا يتصور منه ظلم
باي وجه تصرف حسبه هذا التحقيق ولا تعدوه من هذا انتهى **اقول** تحقيق المسئلة على وجه يظهر به تمويه استغاثة الناصب
لا خلاف بين العلماء في انه تعالى عادل متفضل محسن وانما الخلاف في معناه قالت الاشاعرة ان معنى كونه تعالى عادلا
انه متصرف في ملكه لا في ملك غيره كما مر وقالت العدلية من الامامية والمعتزلة معناه انه يختار الحسن ويجتنب
القبيح لكن المعلوم ان التصرف في الملك يمكن ان يكون على الوجوه الحسنة وان يكون على الوجوه القبيحة ولا كلام
في ان التصرف على الوجوه القبيحة ظلم وجور ليس بعدل فالقائلون بان لا مؤثر الا الله مع الاعتراف بحدوث الظلم و
الجور في العالم جاحدون لكونه تعالى عادلا في المعنى لان فاعل الظلم والجور لا يكون عادلا **واما** القائلون بان العبيد
محدثون لتصرفاتهم فهم ينسبون الظلم الى انفسهم وينزهون الله تعالى عما يقولون ويفترون **وجوابهم** عما ذكره
اهل العدل بانا لا نسلم ان خالق الظلم والجور ليس بعادل فان خلق جميع الاشياء ليس بقبيح بالنسبة اليه وانما صيرورة
الاشياء قبيحا بالنسبة الى الخلايق وباعتبار قيامها بهم مكابرة لسد باب المناظرة ثم ان الناصب لم يجعل عمرو بن
العاص هاهنا شريكا مع ابي موسى في الدعاء برضاء الله تعالى لانه وافق مذهب اهل الاعتزال وغفل عن كونه من اعداء
امير المؤمنين ع ولا الوجه اليه السلام والتحية **واما** ما ذكره من التمثيل بالبيت المشتمل على كنيف وكتبه فانما نقل
من العلامة الدواني في بعض رسايله لبيان القول بالاصلح بنظام الكل على ما ذهب اليه الحكماء والامامية دون غيرهم
من المعتزلة والاشاعرة كما توهمه الناصب فان ما اشتمل عليه ذلك البيت من المستراح يظهر عند العقل السليم مدخليته
في نظام مجموع البيت اذ لولاه لتلوث جميع البيت ورغ اهله من الروايح المستقذرة بخلاف ما اشتمل عليه العالم من
الافعال المتنازع فيها كالزنا واللواطة والسرقة والكذب والنميمة ونحوها فانها كما ترى لا يظهر نفعها في نظام العالم

بل يكون محلا فيها وايضا الكلام في دعواهم حسن مطلق التصرف من الله تعم والتصرف الذي يشل به تصرف تخلص بحكم
العقل بخلاف بعض التصرفات التي ينسبها الاشاعرة الى الله تعم ويمنعه اهل العدل ثم ما ذكره من التنوير المظلم لا طائل
له مع المنازع فيه لان عدم اعطاء السيد للعبيد اجرة في الصورة المذكورة انما لا يستقبحه العقل لانهم عيال له
وعليهم نفقته من الماكول والملبوس فلا يجب عليه عقلا ولا شرعا ان يعطيهم سوى ذلك ما اعطى الاجراء الاجار
وان اراد بقوله لم يعطيهم شيئا اصلا لا اجرة ولا قوتا يسد رمقهم كان ظلما وهو ظاهر واما ما ذكره بقوله ثم ان هذا
الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او قطع عنه القوت واللباس يقال انه ظالم فهو حجة على الناصب من حيث انه يشعر
بدلالته على ان مطلق التصرف لا يكون عدلا كما ادعاه اهل العدل واما تعليل كون ذلك ظلما بانه ليس بمالك على
الاطلاق تعليل وانما العلة في كونه ظلما انه تصرف يستقبحه العقل سواء صدر عن المالك على الاطلاق او عن غيره
كما لا يخفى وعلى ما حققناه ينبغي لاصحاب الناصب تعذيبهم سرمدا عما سواه بالتحقيق وان كان باسم ضده حقيق
والله ولي التوفيق قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه تجويز انتفاء ما علم بالضرورة ثبوته فانا
انا نعلم بالضرورة ان افعالنا انما تقع بحسب قصورنا ودواعينا وتنتفي بحسب انتفاء الدواعي وثبوت الصوارف
فانا نعلم بالضرورة انا متى اردنا الفعل مخلص الداعي الى ايجاده فانتفى الصارف فانه يقع ومتى كرهناه لم يقع فان
الانسان متى اشتد به الجوع وكان تناول الطعام ممكنا فانه يصدر منه تناول الطعام ومتى اعتقد ان في الطعام
سما انصرف عنه وكذا نعلم من حال غيره فانا نعلم بالضرورة ان شخصا لو اشتد به العطش ولا مانع له من شرب
الماء فانه شربه بالضرورة ومتى علم مضرة دخول النار لم يدخلها ولو كانت الافعال صادرة من الله تعم جاز ان يقع
الفعل وان كرهناه وانتفى الداعي اليه ويمتنع صدوره منا وان اردناه وخلص الداعي الى ايجاده على تقدير ان لا
يفعله الله وذلك معلوم البطلان فكيف يرتضي العاقل لنفسه مذهبا يقوده الى بطلان ما علم بالضرورة ثبوته
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق في تحرير المذهب ان الافعال تقع بقدرة الله تعم عقيب ارادة العبد
على سبيل العادة فاذا حصل الدواعي وانتفت الصوارف يقع فعل العبد وان جاز عدم الوقوع عقلا كما في
سائر العادات التي يجوز عدم وقوعها عقلا ويستحيل عادة فكذا كل ما ذكره من تناول الطعام وشرب الماء
فانه يجوز ان لا يقع عقيب ارادة الطعام ولكن العادة جرت بوقوعها واما قوله ولو كانت الافعال صادرة
من الله تعم جاز ان يقع الفعل وان كرهناه فهذا امر صحيح فان كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهه وهذا الجواز مما لا
فيه ولبس في انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة انتهى اقول ما ذكره من جواز عدم الوقوع عقلا هو عين الدعوى
المخالفة للضرورة التي حكم المص عليها فان العقل الصحيح لا يجوز عدم وقوع شرب الماء عند العطش مع حصول الارادة
واشتفاء الصوارف فكيف يصير العادة بها جوابا ودفعا لما ذكره المص واما ما ذكره بقوله فانا كثيرا ما نفعل الاشياء

الذي نكرهها قبل الفعل فوقوع هذا غير مسلم ومخالف للضرورة وان اراد انا كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهها
بعد الفعل لظهور قبحه وكراهته على العقل بعد ذلك فمسلم لكن المص انما ادعى الضرورة في نفي وقوع الفعل
واما قوله وليس في انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة فغلط ظاهر لان المص قدس سره ادعى ان جواز وقوع الفعل
مع كراهته مناف للضرورة فهو قدس سره نسكر لذلك الجواز لكونه منافيا للضرورة فايراد الناصب عليه بانه ليس في
انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة كما ترى ليس فيه طائل ولا يرجع الى حاصل قال المصنف رفع الله درجته
ومنها انه يلزم تجويز ما قضت الضرورة بنفيه وذلك لان افعالنا انما تقع على الوجه الذي نكرهه فانا نعلم بالضرورة
انا اذا اردنا الحركة يمنة لم تقع يسرة ولو اردنا الحركة يمنة ونحن نريد الحركة يسرة وبالعكس وذلك ضروري البطلان
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول جواب هذا ما سبق في الفصل السابق ان هذه الافعال تقع عقيب ارادة
من الله تعم وان الله تعم يخلق هذه الحركات عقيب ارادة العبد وهو يخلق الارادة والضرورة انما تقضي على وقوع هذه
الافعال عقيب القصد والارادة لا انها تقضي بان هذه الارادة مؤثرة خالقة للفعل والعجب ان هؤلاء لا
يفرقون بين هذين المعنيين ثم من العجب كل العجب انهم لا يرجعون الى انفسهم ولا يتاملون ان هذه الارادة
من يخلقها ام يخلقونها ام الله تعم يخلقه فالذي خلق الارادة وان لم يرد العبد تلك الارادة وهو مضطر في صيرورته
محلا لتلك الارادة خالق الفعل فاذا بلغ امر الخلق الى الفعل وقفوا كالحمار في الوحل ونسبوا الى انفسهم خلق
الافعال وفيه خطر الشرك انتهى اقول ما ذكره من العجب ليس من جملة العجب ويدفع بتجه ما ذكرنا سابقا من
ان القول بالقدرة والارادة الغير المؤثرتين سفسطة باطلة وكذا ما اتى به من كل العجب فان اصل الارادة
وان كانت مخلوقة لله تعم لكن صرفها الى الفعل من فعل العبد والحاصل ان المخلوق لله تعم اصل الارادة وهو
الكيفية النفسانية التي من شانها ترجيح الفعل والترك لكن فعلية الترجيح وتعلق القدرة والارادة بالفعل اي
جعلهما متعلقا من العبد لا من الله تعم ويمنع ما ذكره العلامة الدواني في رسالته من ان تعلق الارادة منبعث
عن مجرد تصور الملائم واعتقاد الملائمة التي لا يتخلف تحقق الفعل عن تحققها وجميع ذلك بقدرة الله تعم
وارادته لم لا يجوز ان يكون منبعثا عن ذلك مع امر اعتباري كل منشاء العبد وهلم جرا والتسلسل في الامور الاعتبارية
فلا يبالي بارتكابه وكان لهذا قال شارح المقاصد الحق ان مبنى المبادي القريبة لافعال العباد على قدرتهم
واختيارهم ومبنى المبادي البعيدة على الجائهم واضطرارهم اختيارهم ومبنى المبادي فلا يلزم من صيرورة العبد
محلا لاصل تلك الارادة ان يكون مضطرا في التعيين والترجيح كما توهمه الناصب الحمار وزعم انه قد اخرج بذلك
نفسه عن الوحل وسياتي لهذا زيادة تحقيق وتوضيح في موضعه اللائق به ان شاء الله تعم قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز ونصوصه والايات الظاهرة فيه الدالة على استناد الافعال

مع كراهة العقل له قبل الفعل

يسرة لم تمتنع الحركة يمنة والحكم بذلك ضروري فلو كانت الافعال صادرة من الله تعم جاز ان يقع الحركة

ذلك

الينا وقد بينت في كتاب الايضاح مخالفة اهل السنة النص الكتاب والسنة بالوجوه التي خالفوا فيها ايات
الكتاب العزيز حتى انه لا يمضي اية من الايات الا وقد خالفوا فيها من عدة اوجه وبعضها يزيد على بعض فبعضها
يزيد على العشرين ولا ينقص شي منها عن اربعة ونقتصر في هذا المختصر على وجوه قليلة دالة على انهم خالفوا
صريح القران ذكرها افضل متاخريهم واكبر علمائهم فخر الدين الرازي وهي عشرة الاول الايات الدالة على اضافة
الفعل الى العبد فويل للذين كفروا فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله
لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه
من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي
انتهى **قال الناصب** خفضه الله ثم اقول اعلم ان النص ما لا يحتمل خلاف المقصود فكل ما كان كذلك من
كتاب الله وخالفه المكلف عالما به يكون كافرا نعوذ بالله من هذا وكل ما يحتمل الوجوه ولا يكون بحيث لا
يحتمل خلاف المقصود فالمخالف له لا يكون كافرا بل هو محل للاجتهاد والترجيح لما هو الانسب والاقرب
الى مدلول والعجب من هذا الرجل انه جمع الايات التي اوردها الامام الرازي ليدفع عنها احتمال
ما يخالف مذهب اهل السنة ثم اوّل الايات كلها ووافق مذهب السنة لها ودفع عنها ما احتمل
تطبيقه على مذهب المعتزلة وهذا الرجل ذكر الايات وجعلها نصوصا مؤيدة لمذهبه ولم يذكر ما ذكر
الامام في تاويل الايات وتطبيقها على مذهب اهل السنة والجماعة وهذا يدل على غاية حمق الرجل وجهله و
تعصبه وعدم فهمه اما كان يستحيي من ناظر في كتابه ومثله في هذا العمل كمثل من جمع السهام في وقعة
حرب وكانت تلك السهام قتلت طايفة من اهل عسكر فاخذت السهام من بطون اصحابه ومن صدورهم و
اكبادهم ثم يفتخر ان لنا سهاما قاتلة للرجال ولم يعلم ان هذه السهام قتلت احبابه واعوانه نعوذ بالله من الجهل
والتعصب ثم جعل هذه الايات دليلا على مذهبهم الباطل من باب اقامة الدليل في غير محل النزاع فانا لا ننكر ان
للفعل نسبة واضافة الى الخالق كالسواد فان له اضافة الى السود لانه محله والى الخالق الذي خلقه في الاسود
حتى صار به اسود فقوله تعالى فويل للذين كفروا فيه اضافة الكفر الى العبد ولا شك انه كذلك وليس لنا فيه نزاع
اصلا والكلام في الخلق لا في الكسب والمباشرة وقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ولا شك ان الكتابة
يصدر من يد الكاتب وهذا محسوس لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتاثير فنقول الكتابة كسب العبد
وخلق الحق ولو تفكر هذا الرجل اخر هذه الاية ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت
ايديهم وويل لهم مما يكسبون صرح بالكسب وان كتابتهم كسب لهم لا انه خلق لهم وقس عليه باقي الايات المذكورة
انتهى **اقول** نعم هذا معنى النص لكن لا يلزم ان يكون حصول التنصيص على المقصود من مجرد مفهوم اللفظ مع قطع

النظر

النظر عن القراين الداخلة والخارجة من مقتضيات الحال والمقام كما يفهم من كلام الناصب موافقا لجماعة
زعموا مثله وبنوا عليه الحكم بندرة النص في الكتاب والسنة فان هذا مردود عند المحققين منا ومنهم
فقد قال جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان انه بالغ امام الحرمين وغيره في الرد عليهم بان
الغرض من النص الاستقلال بافادة المعنى على قطع مع انحسام جهات التاويل والاحتمال وهذا وان
عز حصوله بوضع الصيغ ردا الى اللغة لكنه كثير مع القراين الحالية والمقالية انتهى وبالجملة كل ما يحتمل الوجوه
بالنظر الى مفهوم العبارة في بادي النظر ثم اندفع تلك الوجوه والاحتمالات بالنظر الى القراين الظاهرة
داخل في النص ومخالفته اذا كان قرانا او حديثا يكون كفرا واما ما ذكره من العجب فليس من جهله بعجيب فهو
انما ادعى المصنف نصوصية تلك الايات على مطلوبه فعلى تقدير تسليم ان الرازي ذكرها تاويلات لها كان
تعرض المصنف لذكرها لغوا مستدركا وكفى في ضعف ارتكاب التاويل ما قيل ان يوم التاويل ليل اليل سيما تاويل
النصوص المعتضدة بدليل العقل وبالجملة تلك التاويلات صرف الايات تصريف الافعال في غير ما انزلت فيه
واحالة لكلام الله وتحريف للكلم عن مواضعها وجعلها تابعا لهوى المذهب المذهب واخراج للقران المبين
عن ان يكون دليلا للمحققين وحجة على المبطلين وفتح لباب تاويلات الباطنية الملحدين وما ندري كيف
يستجيز من امن وعد الله حق مثل هذا في القران وفي دين الله المبين **واما ما ذكره** من المثل ففيه من الخبط ما
يليق ان يضرب به المثل وذلك لان المصنف ادعى ان تلك الايات كانت على مذهبه نصوصا فكانت على
صدور الخصم نصولا ولها اليهم اصابة ووصولا فكيف يصدق انه كان قبل ذلك لها في يد الخصم حصولا وانهم
جعلوا غيرهم بها مقتولا على انا لو فرضنا ان الرازي او غيره من اهل السنة كابروا على نصوص تلك الايات و
استدلوا بها على مذهبهم قبل استدلال اهل العدل فمثل المصنف في ذلك حينئذ مثل قوم من الاقويا الرماة بجمعهم
من بعيد فقابلهم من الحمق الشديد جماعة كان فيهم من الضعف في نزع وسهامهم خالية عن اثر النزع
فقصر سهامهم عن الوصول الى الصدور والاصلاب ووقعت قدام على التراب فالتقط من الاقويا من كان له
من الرماية وافر تلك السهام القاصرة ووصلها على رمايتهم تلك الجماعة الحمقى الخاسرة حتى قتل تلك السهام
اخيارهم والبقية ولو اذا بادرهم ثم يفتخر ذلك الملتقط بانه قتل هؤلاء بسهامهم ونصولهم واستاصلهم بها عن
اصولهم **واما ما ذكره** من انا لا ننكر ان للفعل نسبة واضافة ففيه ان الكلام ليس في مطلق النسبة والا
فللفعل الى الزمان والمكان ايضا نسبة مع انهما ليسا فاعلين له اتفاقا بل الكلام في نسبة الفاعلية ولم يعهد
في العرف ولغة القران تسمية المحل فاعلا وكاسبا بل الفاعل هو الخالق والفرق بين الخلق والكسب الذي اصطلح
من الاشاعرة لا يفيد في غاية الخصم على ان الكسب الذي ينسبونه الى العبد بمعنى صرف العبد القدرة او بمعنى

المباشرة والمقارنة والمحلية ونحوها فخالق الصرف ونحوه انما الله تعـ فلا شئ للعبد واما العبد فيلزم ان يكون خالق بعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا في اخراجه عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الاعمال تعم الافعال الاعتبارية كما يدل عليه جعلهم الكفر من المخلوقات وبما ذكرنا يندفع جميع ما ذكره الناصب في تاويل الايات الدالة على اضافة الفعل الى العباد لان معنى كفروا في العرف واللغة الذين فعلوا الكفر لا من صار محلا للكفر واما الكسب بمعنى المباشرة وصرف القدرة فراجع الى الفعل كما اشرنا اليه فيما فيما ادعوه من انه لا فاعل في الوجود الا الله وان جوزوا صدور هذين الفعلين من العبد فليجوزوا صدور الافعال المتنازع فيها منه ايضا من غير احتياج الى تمحل اختراع الكسب المحال واما ما ذكره من انه لا شك انه يصدر الكتابة من يد الكاتب وهذا محسوس لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتاثير الخ ففيه ما مر من بطلان الفرق بين الخلق والفعل وبطلان القول بالقدرة الغير المؤثرة والحاصل ان هذه الاية صريحة فيما ادعاه المصـ قدس سره وغير قابلة للتاويل لان مفادها اثبات الفعل لا حقيقة عن غيره ففيه اضافة الفعل الى فاعله على ابلغ الوجوه وتوضيحه انه تعـ عبر فيها بالايدي عن الانفس لان اكثر اعمالها بهن ولان العادة قد جرت باضافة الافعال التي يلابسها الانسان الى اليد وان اكتسبها بجارحة اخرى فجرى خطابه تعـ على عادتهم ولان ذكر اليد يحقق ويؤيد اضافة الفعل الى فاعله كما ورد في المثل يداك اوكتا وفوك نفخ يعني بيداك لا بيد غيرك وفوك لا فو سواك يعني انت فعلت بالته لا استحالة ان يفعل احد بجارحتك واما قوله صرح الله بالكسب في الاية المذكورة فمدخول بما اشرنا اليه سابقا من ان لفظ الكسب في الاية بمعنى آخر غير ما اخترعه الاشاعرة لكنهم للفرار عن الجبر اضطروا الى صرف القدرة نحو الفعل وتارة الى المقارنة والمباشرة وتارة الى المحلية وتارة الى اتصاف الفعل بالطاعة والمعصية وشئ من هذه المعاني لم يعهد في اللغة ولا فهم من الكتاب والسنة كما لا يخفى على من تامل وانصف قال المصنف رفع الله درجته الثاني ما ورد في القرآن من مدح المؤمن على ايمانه وذم الكافر على كفره ووعده بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية كقوله تعـ اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى الا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل جزاء الاحسان الا الاحسان هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا والذين كفروا بعد ايمانهم انتهى قال الناصب خفضه الله تعـ اقول مدح المؤمن وذم الكافر لكونهما محلا للكفر والايمان كما يمدح الرجل لحسنه وجماله ويمدح اللؤلؤ لصفائها والوعد والوعيد لكونهما محلا للاعمال الحسنة والسيئة كما يؤثر بخار المسك ويحرق الحطب والحشيش والايات المذكورة دالة على المدح للمؤمن والذم للكافر وبيان ترتيب الجزاء وليس النزاع في هذا لان هذا مسلم والكلام في ان الاعمال

الجزئية هل هي مخلوقة لله تعـ او للعبد واما المباشرة للعمل والكسب الذي يترتب عليها الجزاء فعلم انه في الايات ليس دليلا للمذهب انتهى اقول قد مر ان القول بسببية المحل والاتصاف الحاصل بدون الاختيار ضروري البطلان ويبنه عليه ان افعال العباد مما يصح المدح والذم عليه اتفاقا والعوارض الحاصلة في محلها ليس كذلك ولما وقع فيه الاختلاف وبالجملة انا نعلم ضرورة قبح المدح والذم على كون الشخص طويلا او قصيرا او كون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن هذا المدح او الذم لو كان للعبد فعل يصدر عنه واما تمثيله لذلك بمدح الرجل بحسنه وجماله ويمدح اللؤلؤة لصفائها فمردود بان المدح وان عم الاختياري وغيره لكن مدح المؤمن على ايمانه مثلا انما يقع من حيث اختياره في ذلك واذ لا اختيار له فيه فينتفي المدح من تلك الحيثية وهذا هو مراد المصـ وحينئذ الاستشهاد بمدح نحو اللؤلؤة يكون خارجا عن البحث كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثالث الايات الدالة على ان افعال الله تعـ منزهة عن ان يكون مثل افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم قال الله تعـ ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شئ خلقه والكفر والظلم ليس بحسن وقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولا ظلم اليوم لا يظلمون فتيلا انتهى قال الناصب خفضه الله تعـ اقول مذهب جميع المليين ان افعال الله تعـ منزهة عن ان يكون مثل افعال المخلوقين فان افعال المخلوقين مشتملة على التفاوت والاختلاف والظلم وافعال الله تعـ منزهة عن هذه الايات الدالة على هذا المعنى بل جميع المليين ولا يلزم الاشاعرة شئ منها لانهم لا يقولون ان افعال العباد افعال الله تعـ حتى يلزم المحذور بل انهم يقولون ان افعال العباد مخلوقة له تعـ مكسوبة للعبد وهذا التفاوت والاختلاف والظلم بواسطة الكسب والمباشرة فالتفاوت والاختلاف واقع في افعال العباد كما في سائر الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات فان الاختلاف والتفاوت واقع فيها لا محالة فهذا التفاوت والاختلاف في تلك الاشياء بماذا ينسب وباي شئ ينسب فلينسب اليه اختلاف افعال العباد واما الاستدلال بقوله احسن كل شئ خلقه على ان الكفر ليس خلقه فباطل لان الكفر مخلوق لا خلق ولو كان كل مخلوق حسنا لوجب ان يكون او لا يكون في الوجود قبيح وهو يبطل كثرة الموذيات والقبائح المتحققة بخلق الله تعـ على ما سيجئ واما الاستدلال بقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق على ان الكفر ليس مخلوقا له تعـ لانه ليس بحق فباطل لان معنى الاية انا ما خلقنا السموات الا ملتبسين بالحق والصدق والجد لا بالهزل والعبث كما قال ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بكون كل مخلوق حقا لا فادان الكفر حق واني يفهم هذا المعنى من هذا الكلام نعم ربما فهم

عليه الوعد والوعيد
والجزاء فلا كلام في
انتهما من العبد
لهذا يترتب صح

ذلك الاعرابي الجافي الجلي الراطن ذلك المعنى من كلام الله انتهى اقول قد عرفت ان نفي الاختلاف و الظلم عن الله تعالى انما هو بحسب اللفظ دون المعنى والحقيقة وان الكسب بطل بما مر مرارا وسيجيء في موضعه واما قوله فالتفاوت والاختلاف واقع في افعال العباد كما في ساير الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات ففيه نظر من وجهين الاول انه يشعر بان في خلق الانسان ونحوه من مخلوقات الله تعالى تفاوت واختلاف ايضا وهذا مع مخالفته لنص الاية مناف ايضا لما قاله سابقا من ان افعال الله تعالى منزهة عن التفاوت والاختلاف والثاني انه فهم من نفي الاختلاف الواقع في الاية نفي الاختلاف بحسب الانواع والاشخاص ونحوها ولهذا وقع في ورطة مخالفة القران ومناقضة نفسه وليس كذلك بل المراد من التفاوت والاختلاف المنفي في الاية عدم التناسب والتظلم بحيث يقول الناظر الفهم لو كان كذا لكان احسن كذا في تفسير النيسابوري ومن البين ان اكثر من افعال الانسان بهذه الحيثية واما ما ذكره من الكفر مخلوق لا خلق فغير قادح في المقصود بالاية لانها كما قصده المصنف انما دل على حسن المخلوق لا الخلق لان الحسن المفهوم من قوله تعالى احسن كل شيء خلقه انما يتعلق بكل شيء خلقه بالخلق المفهوم من خلق الماضي في قوله خلقه ولا ريب في ان الشيء الذي خلقه الله هو مخلوقه لا خلقه قوله ولو كان كل مخلوق حسنا الخ قلنا بطلان اللازم ثم قوله الكثرة الموذيات والقبايح المتحققة قلنا هذا مع كونه منافيا لانكاره سابقا كون القبايح صادرة عن العباد كخلق الحيات والعقارب والسباع ونحوها فقد بينا سابقا انها ليست بقبيحة عند التامل في خواصها وكون نفعها اكثر من ضررها وان اراد به ما يشتمل افعال العباد كالسرقة واللواطة والزنا فلا نسلم انها صادرة من الله تعالى بل هو اول المسئلة واما ما ذكره من ان معنى الاية انا ما خلقنا السموات والارض الا متلبسين بالحق والصدق الخ ففيه انه على تقدير تسليم ان يكون الحق والصدق والجد غير متغاير كما يدل عليه ظاهر كلامه لا معنى للاية الا ان يكون تلك الاشياء حقا الا ان الحق امر مباين لها يتلبس بها صاحبها كالحجر الموضوع بجنب الانسان وبهذا علم ان قوله والحق بينهم هذا المعنى من هذا الكلام دليل على اعوجاج فطرة المرة المروانية وقصور فهمه عن ادراك نفحات المعاني فانه لم يعلم ان ما ذكر من تفسير الاية هل هو مضمون كلام المصنف او نقيضه وعينه ولا يدري اين يذهب براسه وباي شيء يشتغل او ينطق من راسه والحمد لله على خلاصنا من عظيم ما ابتلوا به من المجاهرة بالباطل ومعارضتهم الحق باغث ما يكون من الكلام قال المصنف رفع الله درجته الرابع الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى كيف تكفرون بالله والانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال ومن مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر واراد منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه وقال الله تعالى وما منع الناس ان يومنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومن المعلوم ان رجلا لو حبس آخر

بجي

في بيت بحيث لا يمكنه الخروج ثم يقول ما منعك عن التصرف في حوايجي قبح منه ذلك وكذا قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا وما منعك ان تسجد وقوله ما منعك اذ رايتهم ضلوا فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يومنون عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك وكيف يجوز ان يقول لم يفعل مع انه ما فعله وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله قال الصاحب بن عباد كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر وقد اراده ويعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن سواء السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا بالله وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين انتهى قال الناصب خفضه الله اوله قد سبق ان ذم العباد على الكفر لكونهم محل الكفر والكاسبين المباشرين عن الكسب بوجود القدرة على الكسب وان كانوا عاجزين عن دفع الكفر عنهم بحسب الايجاد والخلق والاول كان في ترتب التوبيخ على فعلهم واما ما ذكر ان من مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخ عليه فقد ذكرنا جوابه فيما سبق ان التوبيخ باعتبار الكسب والمحلية لا باعتبار التاثير والخالقية وقد ذكرنا فيما سبق ان هذا يلزم في العلم بعينه وكذا حكم باقي ما ذكر من الايات المشتملة على توبيخ الله تعالى عباده بالشرك والمعاصي فان كل هذه التوبيخات متوجهة الى العباد باعتبار المحلية والكسب لا باعتبار الخلق واما ما ذكره من كلمات الصاحب ابن عباد فهو كان رجلا وزيرا متشددا في الانشاء معتزليا ذكر الكلمات وسردها على وتيرة ارباب الترسلات والمرسلات وليس فيه دليل ما احسن ما قيل في امثال كلامه شعر كلامك هذا كبندق فارغ خلي عن المعنى ولكن يقرقر انتهى اقول قد سبق ان القول بالمحلية والكسب لا محل له عند العقل ولا يكسب لهم خيرا ولا يصلح وجها لتوجه الانكار والتوبيخ من الله تعالى على العباد ولا يكفي في ترتبهما على فعلهم وقد سبق ان مظنة لزوم مثل ذلك علينا في العلم من قبيل ان بعض الظن اثم وكذا الكلام في باقي ما ذكر من الايات واما ما ذكره في دفع كلمات الصاحب ابن عباد رحمه الله من انه كان رجلا وزيرا متشددا معتزليا فلا يخفى ما فيه اذ لا يقدح في شيء من الوزارة وبلوغ الفصاحة والبلاغة والاعتزال في فضل الرجل وحسن مقاله انظر الى ما قال ولا تنظر الى من قال لكن الناصب جعل ذلك وسيلة للهرب عن جوابه ولم يبعد عنه ما كان له بنفسه من عجايبه ثم ما ذكر انه كان من اهل الاعتزال انما نشا عن جهله باحوال الرجال وانما كان الصاحب رحمه شيعيا اماميا بالغا الى نصاب نشا في حجر التشيع وارضع من لبانه على رغم انف الناصب واصحابه كما حققناه التاريخ في بابه واما ما ذكره من الشعر بانه زعم كلام الصاحب خاليا عن المعنى فليقصف اوليا الناصب ان الخالق

الشرم

المعنى هو الكسب الذي اضطربوا في تحصيل معناه كما بيّنا اولا الكلام المنقول عن الصاحب لا ينبغي ان يوصف
لفظه الا بالدرّ المنظوم وكوس معانيه الا بالرحيق المختوم لكن الجاهل المعاند الذي ختم الله على قلبه فلا
يتقي الله تعالى ولا يستحيي من الناس ولا يبالي بما اطلق به لسانه لا يعجز عن الاتيان بمثل هذا الشعر الذي كلام من
الاشعري الخالي عن الشعور اطلبه والاعز وان الحق ينكره الجهول سيما الفضول الذي هو على شفا جرف مهول
كما قيل شعر الحق ينكره الجهول لانه : عدم التصور فيه والتصديقا : وهو العدو لكل ما هو جاهل : فاذا تصوره يعود صديقا
قال المصنف رفع الله درجته الخامس الايات التي ذكر الله تعالى فيها تخيير العباد في افعالهم وتعليقها بمشيتهم
قال فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فسيرى الله عملكم ورسوله لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر
فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه مآبا وقد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن
نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذه الايات تدل على ان للعبد مشية وهذا شيء لا ريب فيه ولا خلاف
لنا فيه بل النزاع في ان هذه المشية التي للعبد هل هي مؤثرة في الفعل موجدة اياه او هي موجبة للمباشرة و
الكسب فاقامة الدليل على وجود المشية في العبد غير نافعة له واما قوله قد انكر الله تعالى على من نفى المشية
عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا فنقول هذا الانكار
بواسطة احالتهم الذنب على مشية الله تعالى عنادا وتعنتا فانكر الله عليهم عنادهم وجعل المشية الالهية
علة للذنب وهذا باطل الا ترى الى قوله تعالى ولو شاء الله ما اشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا كيف
نسب عدم الاشراك الى المشية ولولا ان الانكار في الاية الاولى لجعل المشية علة للذنب وفي الثاني
لتعميم حكم المشية الموجبة للخلق لم يكن فرق بين الاولى والثانية والحال ان الاولى واردة للانكار على
ذلك الكلام وهو منقول عنهم والثاني من الله تعالى من غير انكار فليتامل المتامل ليظهر عليه الحق انتهى اقول
قد مر بيان ان اثبات القدرة والمشية بدون التاثير لا يحصل له وان القول بالكسب لا اثر له في دفع الجبر
واما ما ذكره من ان هذا الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية الله تعالى آه ففيه ان صريح الاية اعتقادهم
ان مشية الله تعالى علة لشركهم وكون الشرك ذنبا او غيره غير مفهوم من لفظ الشرك وانما فهم من خارج القول
بعلية مشيته تعالى وعلم الشرك جميعا فقال العباد مما شارك فيه الاشاعرة مع المشركين وقد نبّهنا
كما قرره المص فالعدول عن جعل مشيته تعالى في الاية علة لنفس الشرك وجعله علة لوصف كونه ذنبا صرف
للاية عن ظاهرها وابتناء على الكسب بالمعنى الذي ذكره القاضي ابو بكر الباقلاني وفخر الدين الرازي حيث
قالا ان حقيقة الكسب صفة يحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل

مثلا كلاهما حركة ويتمايزان بكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة الله تعالى العبد وقد اورد عليه ان امتياز المطلق عن مقيّدا
انما هو في العقل دون الخارج وهو لا يصح كون كل من هذين المتمايزين مقدورا بقدرة اخرى واما ما ذكره
من انه لولا التاويل الذي ذكره في الاية الاولى لما فرق بينها وبين الاية الثانية فدفعه هيّن والفرق
بيّن لان المراد بالمشية في الاية المشية المطلقة يعني ان الله تعالى لو شاء عدم الشرك منا لما اشركنا لكنه لم يشأ
ذلك وحاصل الانكار انكم كاذبون في ان الله تعالى لو شاء عدم شرككم لانه تعالى شاء ذلك بالمشية التكليفية
الاختيارية التفويضية بان تختاروا عدم الشرك بارادتكم ومشيتكم فارتكبتم بسوء اختياركم الشرك وتركتم
التوحيد والمراد بالمشية في الاية التي ذكرها الناصب المشية الاجبارية الاضطرارية وحاصل هذه الاية
ان الله تعالى لو اراد عدم شركهم بالمشية الاجبارية لما امكنهم الشرك لكن لم يشأ ذلك على هذا الوجه لمنافاة
غرض التكليف كما مرّ ولا منافاة بين الايتين على هذا ولا تكلف في التاويل كما ترى ونظير هذه الاية
قوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين وقوله ولو شئنا لجعلنا كرامة واحدة قال المصنف رفع الله درجته
السادس في الايات التي فيها امر العباد بالافعال والمسارعة اليها قبل فواتها كقوله تعالى وسارعوا
الى مغفرة من ربكم اجيبوا داعي الله وامنوا به استجيبوا لله وللرسول يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا
واعبدوا ربكم فامنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وانيبوا الى ربكم وكيف يصح الامر
بالطاعة والمسارعة اليها مع كون المامور ممنوعا عاجزا عن الاتيان به وكما يستحيل ان يقال للمقعد الزمن
قم ولمن يرمي من شاهق جبل احفظ نفسك فكذا ههنا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول امر العباد
بالمسارعة في الخيرات من باب التكليف وقد سبق فايدة التكليف وانه ربما يصير داعيا الى اقبال
العبد الى الله تعالى وخلق الثواب والعقاب عقيب التكليف والبعثة وعمل العباد كخلق الاحراق عقيب
النار فكما انه لا يحسن ان يقال لم خلق الثواب والعقاب عقيب الطاعة والمعصية فانه تعالى مالك على
الاطلاق ويحكم ما يريد واما قوله كيف يصح الامر بالطاعة والمامور به عاجز فالجواب ما سبق انه ليس
بعاجز عن الكسب والمباشرة والكلام في الخلق والتاثير لا في الكسب والمباشرة انتهى اقول قد سبق
ان العبد لا يخلو عن الفعل والترك فلا حاجة له في ذلك الى التكليف فبقي ان يكون التكليف للحث على
الخيرات والزجر عن المعاصي كما ذكره المص قدس سره وقد سبق ايضا ان نفي المشية الحقيقية سفسطة لا
لا يلتفت اليها وان المالك على الاطلاق انما يحسن منه التصرف على الوجه الحسن فاذا تصرف لا على
وجه يستحسنه العقل السليم يذم ويحكم عليه بالسفه واما ما ذكره في الجواب من انه ليس بعاجز عن الكسب

السببية اه

والمباشرة فقد فر وسيجئ دفعه بابطال الكسب باي معنى كان ان شاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته
السابع الآيات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة كقوله اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من
الشيطان الرجيم استعينوا بالله فاذا كان خالق الكفر والمعاصي كيف يستعاذ به وايضا يلزم بطلان الالطاف
والدواعي لانه تعالى اذا كان هو الخالق لافعال العباد فاي نفع يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله لكن
الالطاف حاصلة كقوله تعالى اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ولولا ان يكون الناس امة واحدة
ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض فبما رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول خلق الكفر والمعاصي لا يوجب ان لا يستعان من الخالق ولا يستعاذ
فان الاستعانة والاستعاذة لاجل ان لا يخلق ما يوجب الاستعانة والاستعاذة ولو كان الامر كما ذكر ما
لانسد باب الدعاء والطلب من الله تعالى لانه خالق الاشياء وهذا من الترهات التي لا يتفوه بها عاقل فضلا عن فاضل
انتهى اقول يتوجه عليه ان الخلق بدون كسب العبد لما لم يوجب عندهم ثوابا ولا عقابا فلا حاجة الى الاستعاذة
عن الخالق بجواز ان يكون لئلا يؤدي الخلق الى الكسب مردود بان هذه التادية ان كان بالجبر فيلزم الجبر المحض
وان كان باختيار العبد فلا وجه للاستعاذة فيه عن الله تعالى تدبر قال المصنف رفع الله درجته الثامن
من الآيات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله تعالى حكاية آدم ع ربنا ظلمنا انفسنا
وعن يونس ع سبحانك اني كنت من الظالمين وعن موسى ع رب اني ظلمت نفسي لاولاده بل سولت لكم انفسكم امرا (في الهامش: يعقوب ع وقال لاولاده)
وقال يوسف ع من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وقال نوح رب اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس
لي به علم فهذه الآيات تدل على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لا يدل على اعتقادهم بكونهم خالقين والمدعى هو هذا وفيه
التنازع فان كل انسان يعلم انه فاعل الفعل ولكن الكلام في الخلق والايجاد فليس فيها دليل لمدعاه
انتهى اقول يدفعه ان الاصل في الاطلاق الحقيقة والضرورة قاضية بذلك ايضا وقد مر مرارا ما في
احتمال الكسب من الهذر والفساد بما ابقى لهم الا العناد قال المصنف رفع الله درجته التاسع الآيات
الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم ومعاصيهم كانت منهم كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون
موقوفون عند ربهم الى قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقلنا اولئك ينالهم نصيبهم من
الكتاب فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول اعتراف الكفار يوم
القيمة لظهور ما ينكره المعتزلة وهو ان الكسب من العبد والخلق من الله الا ترى الى قوله تعالى لهم يوم القيمة

فذوقوا

فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون اي كان هذا الجزاء لكسبكم الاعمال السيئة وكل هذا يدل على ان للعبد
كسبا يؤاخذ به يوم القيمة ويجزى به ولا يدل على ما هو محل النزاع وهو كونه خالقا للفعل وموجدا اياه فليس فيها
دلالة على مقصوده انتهى اقول يتوجه عليه ان ما حكم به بديهة العقول السليمة او البرهان العقلي لا يظهر
خلافه في الآخرة لما عرفت من احكام قاعدة الحسن والقبح العقليين وما ذكره من الآية لا تدل على ارادة ما
اخترعوه من الكسب الذي لا محصل له لظهور ان الكسب في الآية ليس بالمعنى الذي اخترعوه فلا يصح الاستدلال
بها على مذهبهم ضرورة فعليه في ذلك مطالب بالبيان ودونه خرط القتاد قال المصنف رفع الله درجته العاشر
الآيات التي ذكر الله فيها ما يحصل لهم من الحسرة في الآخرة على الكفر وطلب الرجعة قال الله تعالى وهم يصطرخون فيها
ربنا اخرجنا قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا
فارجعنا نعمل صالحا او يقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول الحسرة وطلب الرجعة لاكتساب الاعمال السيئة والاعتقادات الباطلة التي من جملتها اعتقاد الشركاء لله تعالى
كما هو مذهب المجوس ومن تابعهم من الملتين كالمعتزلة وتابعيهم وليس في هذه الآيات دليل على دعواهم انتهى
اقول قد مر ان الكسب والاكتساب بالمعنى الذي اخترعوه بمعزل عن لغة القرآن واما ما نسبه الى اهل العدل من اعتقاد
الشركاء لله تعالى فهو الحق بالاشاعرة المثبتين للصفات الزائدة القديمة كما سبق بيانه بل القول بالكسب وكونه مؤثرا
في وصف الطاعة والمعصية يستلزم ما هو اشد من الشرك الذي توهموه من قول اهل العدل باسناد افعال العباد
اليهم كما مر بيانه بل يلزمهم فيه مشاركة المجوس بل النصارى حدوا الفعل والقدرة بالقدرة كما سبق قال المصنف
رفع الله درجته فهذه الآيات وامثالها من نصوص الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه فما عذر فضلائهم وهل يمكنهم الجواب عند السؤال كيف تركتم هذه النصوص ونبذتموها وراء ظهوركم
الا بانا طلبنا الحيوة الدنيا وآثرناها على الآخرة وما عذر عوامهم في الانقياد الى فتوى علمائهم واتباعهم
في عقائدهم وهل يمكنهم الجواب عند السؤال كيف تركتم هذه الآيات وقد جاءكم بها النذير وعمرناكم ما يتذكر
فيه من تذكر الا بانا قلدنا آباءنا وعلماءنا من غير فحص ولا بحث ولا نظر مع كثرة الخلاف وبلوغ الحجة اليهم فهل (في الهامش: فيهم)
يقبل عذر هذين القبيلين وهل يسمع كلام الفريقين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما مضى ان
النص ما لا يحتمل خلاف المقصود وقد علمت في كل الفصول من استدلالاته بالآيات انها دالة على خلاف مقصوده
فهي نصوص مخالفة لمدعاه والعجب انه يفتخر ويباهي باثباتها ثم يقول ما عذر علمائهم وعوامهم فنقول اما عذر علمائهم
فانهم يقولون يوم القيمة الهنا كنا نعلم ان لا خالق في الوجود سواك وانت خلقت كل شيء ونحن كسبنا المعصية او الطاعة
فان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك وكرمك ولك التصرف فينا كيف شئت واما عذر عوامهم فانهم

يقولون الهنا ان نبيك محمد صلعم امرنا بان نكون ملازمين للسواد الاعظم فقال لهم عليكم بالسواد الاعظم ورايناه
انه في امته صلعم السواد الاعظم كان اهل السنة والجماعة فدخلنا فيهم واعتقدنا مثل اعتقادهم ورايناه ان المعتزلة
ومن تابعهم من الشيعة كاليهود يخفون مذهبهم ويسمونه التقية ويهربون من كل شاهق الى شاهق ولو نسب
اليهم انهم معتزلون او شيعة يستنكفون عن هذه النسبة فعلمنا ان الحق مع السواد الاعظم فتبعناهم انتهى
اقول قد بينا فيما سبق ان النص ليس بما توهم من ظاهر تعريفه المذكور بل هو ما لا يحتمل خلاف المقصود ولو بمعونة
القراين الواضحة واما ما ذكره من ان الايات كانت دالة على خلاف مقصود المص فبناؤه في ذلك كما مر على ان
لفظ الفعل المذكور في بعض تلك الايات بمعنى الكسب الذي اخترعه الاشعري وكلما ذكر فيها بلفظ الكسب
وانت تعلم ان لفظ الفعل والكسب لم يجئ في اللغة بالمعنى الذي اخترعه من المحلية والمقارنة ونحوهما ولا يدل عليه
باحدى الدلالات الثلث فاحتمال ارادة الكسب بذلك المعنى كما هو خلاف مقصود المص مخالف لمقصود الله تعالى ايضا
فلا يقدح في استدلال المص بها على مقصوده ولا يدفع كونها نصا في معناها الحقيقي واما ما ذكره الناصب في تعريض عذر
علماء مخالفيه فهو مما لا يبيض وجوههم اذ يكذبهم الله تعالى في ذلك ويقول لهم كيف يصح دعواكم انه لا خالق في
الوجود سواك وانت خلقت كل شيء مع انكم اثبتم صفات ثمانية زايدة قديمة واكرتم كونها مخلوقة لي وكم
نسبتموني الى الظلم والسفه حيث نفيتم عن انفسكم الفعل واثبتم الكسب المعنى الذي لا يوجب استحقاق
العقاب والثواب واما التضرع الى اهبالك ان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك فمشترك بين قاطبة
اهل الاسلام لا اختصاص له بالاشاعرة واما التصرف كيف شاء فان اريد به انواع الثواب و[illegible] التصرف في الثواب
او العقاب الذي يستحقها المكلفون في استحسان العقل فصادق لكن لا يفيده وان اراد به التصرف الحسن
والقبيح فهو سبحانه منزه عن القبيح فيرد بذلك على وجوه ضراعتهم واما ما ذكره في عذر العوام فهو عذر
غير مسموع اذ يقول الله تعالى لهم في رد ذلك من اين علمتم ان معنى السواد الاعظم ذلك مع ان سواد الكفر اعظم
من سواد جميع الاسلام ولم ما تبعتم وما علمتم ان خوف الشيعة والمعتزلة وتقيتهم انما كان منكم ومن كثرة
سوادكم سود الله وجوهكم ولم ما تذكرتم ان اهل الحق كانوا في زمان كل نبي قليلون واهل الباطل كثيرون
وانما المعنى بالسواد الاعظم ما ذكر النبي صلعم في امته من الثقلين كتاب الله تعالى وعترته ووصف في الحديث
المشهور بان احدهما اعظم من الاخر وانما عبر عنهما بالسواد لانهما قرتا اعين المومنين ونورا ابصار
المستبصرين وهذا مثل النور في السواد ويؤيد ما ذكرنا ما رواه الطيبي في شرح المشكوة عن سفيان الثوري
في تفسير الجماعة حيث قال لو ان فقيها على راس جبل لكان هو الجماعة ويعضده قول بعض الحكماء جل جناب
الحق ان يكون شريعة لكل وارد وان يطلع عليه الا واحد بعد واحد وقال الشاعر شعر

خليلي

خليلي قطاع الفيافي الى الحمى كثير واما الواصلون قليل قال المصنف رفع الله درجته ومنها مخالفة العلم
الضروري الحاصل لكل احد بطلب من غيره ان يفعل فعلا فانه العلم بالضرورة ان ذلك الفعل يصدر عنه ولهذا
يتلطف في استدعاء الفعل منه بكل لطيفة ويغلظ ويزجره عن تركه ويحثه عليه بكل حيلة ويعده ويتوعده
على تركه ومنها ان [illegible] عن فعل ما يكرهه ويبغضه على فعله ويعجب من فعله ذلك ويستطرفه ويتعجب العقلاء من فعله
وهذا كله دليل على انه فعله ويعلم بالضرورة الفرق الضروري بين امره بايجاد السماء والكواكب ولولا ان العلم
الضروري حاصل بكوننا موجدين لافعالنا لما صح ذلك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الطلب من الغير للفعل
ونهيه عن الفعل لحكم الضروري بانه فاعل للفعل وهذا لا ينكره الا من ينكر الضروريات وقد مر مرارا ان هذا
ليس محلا للنزاع فان صدور الفعل عن احدنا محسوس ولهذا يطلب منه ونتلطف ونزجر ونعد وكل هذه لا
واقعة وليس النزاع الا في ان هذا الفعل هل هو مخلوق لنا او نحن باشرته فالنزاع راجع الى الفرق بين المباشرة
والخلق وانهما متحدان او متغايران وهذا ليس بضروري ومن ادعى ضرورية هذا فهو مكابر لمقتضى العقل فجعل
الضرورة مما ذكر ليس في محل النزاع فليس له فيه دليل انتهى اقول لما اعترف الناصب بان صدور الفعل عن احدنا
محسوس فاحتمال صدوره عن غيره يكون سفسطة وانكارا للمحسوسات وتشكيكا في البديهيات ومكابرة على صريح
العقل والقاء من ظلام الجهل فتامل قال المصنف رفع الله درجته ومنها مخالفة اجماع الانبياء والرسل فانه لا خلاف
في ان الانبياء اجمعوا على ان الله تعالى امر عباده ببعض الاشياء كالصلوة والصوم ونهى عن البعض كالظلم والجور ولا يصح
ذلك اذا لم يكن العبد موجدا اذ كيف يصح ان يقال له انت بفعل الايمان والصلوة ولا تات بالكفر والزنا مع ان الفاعل
لهذه الافعال والتارك لها هو غيره فان الامر بالفعل يقتضي الاخبار عن كون المامور قادرا عليه حتى انه لو لم يكن
المامور قادرا على المامور به لمرض او بسبب لجزم امره غيره فان العقلاء يتعجبون منه وينسبونه الى الحمق والجهل
والجنون ويقولون انك تعلم انه لا يقدر على ذلك ثم تامره به ولو صح هذا لصح ان يبعث الله رسولا الى الجمادات
مع الكتاب فيبلغ اليها ما ذكرناه ثم انه تعالى يخلق الحيوة في تلك الجمادات ويعاقبها لاجل انهم لم يتبعوا امره
ورسوله وذلك معلوم البطلان ببديهة العقل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول امر الانبياء عباد الله تعالى
بالاشياء ونهيهم عن الاشياء لا يتوقف على كون العبد موجدا للفعل نعم يتوقف على كون العبد فاعلا مستقلا
في الكسب والمباشرة ومختارا وهذا مذهب الاشاعرة وما ذكره لا يلزم من يقول بهذا بل يلزم اهل مذهب
الجبر وقد علمت ان الاشاعرة يثبتون اختيار العبد في كسب الفعل وينفون كون قدرته موثرة في الفعل موجدة
ايا ه وشتان بين الامرين فكل ما ذكره لا يلزم الاشاعرة وليس في مذهبهم مخالفة لاجماع الانبياء
انتهى اقول قد علمت وستعلم انه لا محصل لما نسب للكلام به الاشعري مهربا عن الجبر فيتوجه عليه ما يتوجه

على الجبرية سوا بسوآ ولا يحصل له من كسبه سوى تطويل المسافة بلا طايل وقد مر ان القول بالقدر انما
المؤثرة هذه فكل ما ذكره المص يلزم الاشاعرة لزوما لا سترة به قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه
يلزم سد باب الاستدلال على كونه تعالى صادقا والاستدلال على صحة النبوة والاستدلال على صحة الشريعة ويفضي
الى القول بخرق الاجماع للامة لانه لا يمكن اثبات الصانع لانه لا يمكن الا بان يقال العالم حادث فيكون محتاجا
الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في القياس وهو كون العبد موجدا لا يمكنه
استعمال هذه الطريقة فيسد عليه باب اثبات الصانع وايضا اذا كان الله تعالى خالقا لجميع من القبايح وغيرها لم يمتنع
منه اظهار المعجز على يد الكاذب ومتى لم يقطع بامتناع ذلك انسد علينا باب اثبات الفرق بين النبي والمتنبي
وايضا اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبايح جاز ان يكذب في اخباره فلا يوثق بوعده ووعيده واخباره عن احكام
الآخرة والاحوال الماضية والقرون الخالية وايضا يلزم من خلقه القبايح ان يدعو اليها وان يحث عليها
ويحث ويرغب فيها ولو جاز ذلك جاز ان يكون ما رغب الله تعالى فيه من القبايح فيزول الثقة بالشرايع ويمتنع
الاشتغال بها وايضا لو جاز منه تعالى ان يخلق في العبد الكفر والضلال ويزينه له ويصده عن الحق ويستدرجه
بذلك الى عقابه لزم في دين الاسلام جواز ان يكون هو الكفر والضلال مع انه تعالى زينه في قلوبنا وان يكون
بعض الملل المخالفة للاسلام هو الحق ولكن الله تعالى صدهم عنهم وزين خلافه في اعيننا فاذا جوزوا ذلك
لزمهم تجويز كون ما هم عليه من الضلالة والكفر وكون ما خصمهم عليه هو الحق واذا لم يمكنهم القطع بان
ما هم عليه هو الحق وما خصومهم عليه هو الباطل لم يكونوا مستحقين للجواب انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول في هذا الفصل استدل باشيا عجيبة ينبغي ان يتخذه الظرفاء ضحكة لهم منها انه استدل
بلزوم انسداد باب اثبات الصانع وكونه صادقا والاستدلال بمعجزة النبوة على كون العبد موجدا لافعاله
وذكر في وجه الملازمة شيئا غريبا عجيبا وهو انا نستدل على حدوث العالم بكونه محتاجا الى المحدث
قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في الاصل وهو كون العبد موجدا لا يمكنه
استعمال هذه الطريقة واثبات هذه الملازمة من المضاحك اما اولا فلانه حصر حادثات العالم
في افعال الانسان ولو لم يخلق الله الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان و
ساير الاشياء الحادثة بوجوب وجود المحدث وكان هذا الرجل لم يمارس قط شيئا من المعقولات
لم رط
والحق انه ليس اهلا لان يباحث لدناءة رتبته في العلم ولكن ابتليت بهذا مرة قصيرة واما ثانيا فلانه
استدل بلزوم عدم كونه صادقا على كون العبد موجدا لفعله ولو لم يذكر هذا في الملازمة لان النسبة بينه
وبين هذه الملازمة بعيدة جدا واما ثالثا فلانه استدل بلزوم انسداد باب اثبات معجزة النبوة وصحة

الشريعة

الشريعة على كون العبد موجدا لفعله واني يفهم هذا من الملازمة ثم ادعى الافضاء الى خرق الاجماع وكل هذه
الاستدلالات خرافات وهذيانات لا يتفوه بها الا امثاله في العلم والمعرفة ثم استدل على بطلان كونه
خالقا للقبايح بلزوم عدم امتناع اظهار المعجز على الكاذب وقد استدل قبل هذا بهذا مرارا واجبنا
يدم
في محاله وجواب هذا وما ذكر بعده من ترتب الامور المنكرة على خلق القبايح مثل ارتفاع الثقة من الشريعة
والوعد والوعيد وغيرها انا نجزم بالعلم العادي وبما جرى من عادة الله انه لم يظهر المعجزة على يد الكاذب
فهو محال عادة كساير المحالات العادية وان كان ممكنا بالذات لانه لا يجب على الله تعالى شي على قاعدتنا وكل
ما ذكره من لزوم جواز تزيين الكفر في القلوب عوض الاسلام وان ما عليه الاشاعرة من اعتقاد الحقيقة يمكن
ان يكون كفرا وباطلا فلا يستحقون الجواب فجوابه ان جميع هولاء لا يقع عادة كساير العاديات ونحن نجزم
بعدم وقوعها وان جاز عقلا لانه حيث لم يجب عليه تعالى شي ولا قبح بالنسبة اليه انتهى اقول يناسب ما اظهره الناصب
من الضحك على المص قدس سره قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون وسترته الآن بقوله
تعالى فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون واما ما ذكره من ان المص حصر حادثات العالم في افعال الانسان
فطالبه بانه من اين فهم هذا الحصر في قول المص افعالنا مع ان استعمال القياس الغايب على الشاهد قرينة ظاهرة
على انه اراد بقوله افعالنا الشاهد مطلقا سواء كان انسانا او حيوانا عجما وعلى تقدير ان يكون المراد
افعال الانسان لان الكلام في المكلفين فلا يقتضي الحصر ايضا لانه لو دل على ذلك لدل بمفهوم اللقب
الضعيف مع ان المفهوم مطلقا انما يعتبر اذا لم يكن وجه التخصيص بالذكر ظاهرا وقد اشرنا الى ان تخصيص
الانسان بالذكر يجوز ان يكون لاجل انهم هم المكلفون بالامر والنهي والوعد والوعيد وهم المستدلون
بحال الممكن على حال الواجب ومن الاثر على المؤثر دون الثور والحمار وغيرهما من الحيوانات العجم وبهذا يظهر
فساد قوله ولو لم يخلق الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال الواقع من المكلفين في دار التكليف
لحركات الحيوان وساير الاشياء الحادثة آه وذلك لما اشرنا اليه من ان الكلام في الاستدلال
لا استدلال الله تعالى من الحوادث على احتياجهم الى ذاته بل لهذا الغوي الكلام ولا استدلال الملائكة
بها على الاحتياج الى الله تعالى فاذا لم يكن في الدنيا انسان اصلا كما فرضه الناصب الهالك فمن ذا الذي يستدل
بهذا على ذلك وبالجملة هذا دليل على انسلاخ الناصب عن الفطرة الانسانية وتمرغه في المراتع الحيوانية
فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره ثانيا من ان المص استدل بلزوم عدم كونه تعالى صادقا على كون
العبد موجدا لفعله ولم يذكر الملازمة الى آخره ففيه ان المص ذكر بيان الملازمة لذلك بعد هذا بقوله
وايضا اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبايح جاز ان يكذب في اخباره آه واذا لم يفهم الناصب الجاهل ذلك
بمجرد ان النشر وقع على غير ترتيب اللف فلا لوم على المص قدس سره كما قيل شعر على نحت القوافي من معادنها
لو مرط

فما على اذا لم يفهم البقر وامّا ما ذكره ثالثاً من انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات معجز النبوة وصحة
الشريعة على كون العبد موجداً لفعله واين يفهم هذه الملازمة آه فمردود بان هذا ايضاً يدل على كثرة
جهله وقلة فهمه اذ كل من ترقى ادنى درجة من العوام يفهم بقرينة محل النزاع ان المراد هو ان العبد موجد
لفعله دون الله تعالى ولتصريح المصنف به ايضاً في عنوان الدعوى وفي اثناء بيان كثير من اللوازم المذكورة
سابقاً وانما اجمل ههنا رَوْماً للاختصار اعتماداً على السابق ثم من البيّن ان امتناع الاستدلال على
المطالب الشرعية المذكورة التي لزمه المصنف على الاشاعرة مخالف للاجماع بلا اشتباه وقد بيّنا لزومه عن
مذهبهم فلم يبق للناصب الا العناد والجحود على ما لا يليق الا بالحمار والجماد وامّا ما ذكره في جواب باقي
كلمات المصنف وبنى فيه على العلم العادي وعلى انه تعالى شيء ولا قبح بالنسبة اليه فقد مرّ فيهما مرّة ما يغنيك
عن الاعادة والله ولي الافادة قال المصنف رفع الله درجته ومنها تجويز ان يكون الله تعالى ظالماً عابثاً
لاعباً لانه لو كان الله تعالى هو الخالق لافعال العباد ومنها القبائح كالظلم والعبث لجاز ان يخلقها لا لغرض صحيح
فيكون افعاله كلها ظلماً وعبثاً فيكون الله تعالى ظالماً عابثاً لاعباً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً قال الناصب
خفضه الله اقول نعوذ بالله من التفوّه بهذه الترّهات ولا يلزم هذا من هذه العقيدة والظلم والعبث
من افعال العباد ولا قبح بالنسبة اليه وخالق الشيء غير فاعله وهذا الرجل لا يفرق بين خالق الصفة والمتصف
بتلك الصفة وكل محذورات تأتّى من عدم هذا الفرق الا يرى ان الله تعالى خالق السواد فهل يجوز ان يقال
هو الاسود كذلك ولو كان خالق الظلم والعبث هل يجوز ان يقال انه ظالم وعابث نعوذ بالله من التعصب
المؤدي الى الهلاك البحت ثم ان هذا الرجل يحصر القبح في افعال الانسان ويدعي ان لا قبح والشر في الوجود
الا افعال الانسان وذلك باطل فان القبائح غير افعال الانسان في الوجود كثيرة كالخنزير والحشرات
المؤذية وهل يصح له ان هذه الاشياء غير مخلوقة لله فاذا قال بانها مخلوقة لله فهل يمنع قبائحها وشرّها
وذلك مخالفة الضرورة والحس فاذن يلزمه ما الزم الاشاعرة من القول بخلق الافعال القبيحة انتهى اقول
قد مرّ مراراً بيان قبح ما قالوا ان لا قبح بالنسبة اليه تعالى وان الفرق بين الخالق والفاعل فاسد وما
ذكره ههنا في بيان الفرق من تنوير الظلم عين ما قلناه سابقاً عن شارح العقائد ويتوجه عليه ما اوردناه
ثمة وحاصله ان خلق الله تعالى للسواد في الاجسام وصدوره عنه انما يقتضي اتصافه تعالى بكونه مسوّداً
لا بكونه اسود وكانه اشتبه على الناصب سوّد الله وجهه وحال الفاعل الكلامي الذي نحن فيه بحال الفاعل
النحوي وهو مطلق ما اسند اليه الفعل فزعم ان الفاعل الحقيقي الكلامي في قولنا اسود زيد هو زيد
فلو كان اتصافه بكونه اسود لاجل الفاعلية لوجب اتصاف الله تعالى بكونه اسود لان زيداً فاعل نحوي لا فاعل

كلامي

كلامي بمعنى خالق السواد ومصدره وانما الخالق والفاعل الكلامي للسواد في زيد هو الله تعالى فلا جرم يتصف
سبحانه وتعالى بكونه مسوّداً ويتصف زيد هو المفعول في الحقيقة بكونه اسود وبالجملة الفرق بين الظالم
العابث والآكل والشارب والزاني والسارق ونحوها وبين الاسود والابيض ونحوهما بيّن جداً بحسب
الصدور وعدمه فان الظالم مثلاً يعني فاعل الظلم ومصدره والاسود من وقع عليه السواد او قام به
لا فاعله ومصدره وان كان في المثال المذكور يكون فاعلاً نحوياً كما قلنا فالسواد والبياض كالحرارة و
البرودة ونحوها من الصفات الذي اوجدها الله تعالى في محالها وفاقاً ولا يتصف بها الا تلك المحال فلا دخل
لقياس الافعال الصادرة عن العباد عند اهل العدل اليها هذا وما زعمه من ان خلق الخنزير والكلب و
نحوها من الحشرات المؤذية قبيح واوردها نقضاً على اهل العدل فقد عرفت مراراً دفعه بابداء الفرق بين
ما اورده نقضاً والزاماً وبين القبائح من افعال العباد والله ولي السداد قال المصنف رفع الله درجته
ومنها انه يلزم الحاق الله تعالى بالسفهاء والجهال تعالى الله عن ذلك لان جملة افعال العباد الشرك بالله و
وصفه بالاضداد والانداد والصاحبة والاولاد وشتمه وسبّه فلو كان الله تعالى فاعلاً لافعال
العباد لكان فاعلاً للافعال كلها ولكل هذه الامور وذلك يبطل حكمته لان الحكيم لا يشتم نفسه
في نفي الحكمة الحاقه بالسفهاء نعوذ بالله من هذه المقالات الرديّة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
ونحن ايضاً نعوذ بالله من هذه المقالات المزخرفة الباطلة وهذا ايضاً نشأ له لعدم الفرق بين الخالق
والفاعل فان الله تعالى يخلق الاشياء فالسبّ والشتم لمّا كانا مخلوقين لله تعالى فيهما فعل العبد والمذمّة
للفعل لا الخلق فلا يلزم كونه شاتماً لنفسه وخلق هذه الافعال ليس سفهاً حتى يلزم الحاقه تعالى بالسفهاء
نعوذ بالله من هذا لان الله تعالى قدّر في الازل شقاوة الشاتم لله والسابّ واراد دخوله النار فيخلق فيه
هذه الافعال ليحصل الغاية التي هي دخول الشاتم النار فاي سفه في هذا يا بني اقول استعاذة الناصب
الشقي من ذلك كانكار الشيطان لما يفعله من الاغواء والدعوة الى الشرور كما اخبر عنه تعالى بقوله وقال
الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان
الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم الآية وقد علم بما ذكرناه قبيل ذلك ان ما ذكره
الناصب ههنا كلها سفه وحماقة اخفها تجويزه مؤاخذة الله تعالى للعبد بما جعله عليه في الازل من
الواجب الحتم فان القائل بذلك لا يستحق الا الصفع واللعن والشتم قال المصنف رفع الله درجته و
منها انه يلزم مخالفة الضرورة لانه لو جاز ان يخلق الزنا واللواط لجاز ان يبعث رسولاً هذا دينه ولو جاز
ذلك لجوّزنا ان يكون فيما سلف من الانبياء من لم يبعث الا للدعوة الى السرقة والزنا واللواط وكل القبائح

ومدح الشيطان وعبادته والاستخفاف بالله تعالى والشتم له وسبّ رسوله وعقوق الابوين وذم المحسن
ومدح المسيء انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول لو اراد من نفي جواز بعث الرسول بهذه الاشياء الوجوب على
الله تعالى فنحن نمنعه لانه لا يجب على الله شيء وان اراد بنفي هذا الجواز الامتناع عقلا فهو لا يمتنع عقلا وان اراد
الوقوع فنحن نمنع هذا لان العلم العادي يفيدنا عدم وقوع هذا فهو محال عادة والتجويز العقلي لا يوجب
وقوع هذه الاشياء كما عرفت مرارا ثم انه صدر كلامه بلزوم مخالفة الضرورة في هذا البحث انتهى **اقول**
نختار اولا الشق الاول ونقول قد بيّنا سابقا ان الوجوب بالمعنى الذي ذهب اليه اهل العدل لا يقبل المنع
وثانيا الثاني فنقول العقل السليم اذا نظر الى ذات الله المستجمع لجميع صفات الكمال المنزه عن اثار النقص والخلل لا
يحكم بامتناع ان يبعث رسولا بدينه خلاف ما اقتضاه كماله وثالثا الشق الثالث ونقول ان ما ذكره من ان العلم
العادي يفيدنا عدم وقوع هذا تهمة على العلم العادي او على وجدانهم فان العادة كما ذكرنا سابقا لما
جاز التخلف فيه فلا يفيدهم ذلك افادة قطعية يقتضيه ما نحن فيه من تقرير العقيدة الدينية وبما
قررناه ظهر ان ما ادعاه المص عليهم من لزوم مخالفة الضرورة ضرورية فاستبهام الناصب عن ذلك دليل على
قلة فهمه او مكابرته وانكاره للضروريات كما هو عادته وعادة اصحابه **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها
انه يلزم ان يكون الله تعالى اشد ضررا من ضرر الشيطان لان الله تعالى لو خلق الكفر في العبد ثم يعذبه عليه لكان
اضر من الشيطان لان الشيطان لا يمكنه ان يلجئه الى القبائح بل يدعوهم اليها كما قال الله تعالى وما كان لي
عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي ولان دعاء الشيطان هو ايضا من فعل الله تعالى واما الله تعالى
فانه يضطرهم الى القبائح ولو كان كذلك لحسن من الكافر ان يمدح الشيطان وان يذم الله تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول نعوذ بالله من التفوه بهذه المقالة والاجتراء
على تصوير امثال هذه الترهات فان الله تعالى يخلق كل شيء والتعذيب مترتب على المباشرة والكسب وخلق
الكفر ليس بقبيح لانه غاية دخول الشقي في النار كما يقتضيه نظام عالم الوجود والتصرف في العبد بما شاء
ليس بظلم والله تعالى ان خلق الكفر في العبد ولكن العبد هو باشره وكسبه والله تعالى بعث الانبياء و
خلق ايضا قوة النظر وبث دلايل الوجدانية في الافاق والانفس فهذه كلها الطاف من الله والشيطان
يضر بالاغواء والوسوسة فاين نسبة اللطيف الناصح الهادي وهو الله تعالى بالشيطان الضار المضل ومن اين
لزم هذا انتهى **اقول** قد مر مرارا وسيجيء ايضا ان الكسب لا محصل له وان خلق الكفر قبيح ومن العجايب
الاستدلال على عدم قبح الكفر بانه غاية دخول الشقي في النار فان الكفر لو كان فعل الكافر كما قال به اهل العدل لكان
اولى بان يجعل ذلك غاية لدخوله في النار كما لا يخفى واما اقتضاء نظام عالم الوجود للكفر فهو دعوى كاذبة

بحتة

لا يعجز احد عن مثلها اذا فقد الحياء ونهى النفس عن الوفاء واما ما ذكره من ان تصرف المالك في ملكه بما
شاء ليس بظلم فقد تقدم توجه الظلم فيه وان التصرف ان كان على الوجه الحسن حسن والا فقبيح واما ما ذكره من
ان الله تعالى بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر وبث دلايل الوجدانية الخ ففيه ان الكفر اذا كان مخلوقا
لله تعالى بدون مدخلية للعبد فيه بناء على بطلان الكسب الذي ارتكبوه مهربا عن الجبر فلا فايدة لبعثة الانبياء
وبث الدلايل في الهداية ولا مدخل لوسوسة الشيطان في الغواية **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه
يلزم منه مخالفة العقل والنقل لان العبد لو لم يكن موجدا لافعاله لم يستحق ثوابا ولا عقابا بل يكون الله تعالى مبتديا
بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم ولو جاز ذلك لجاز منه تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة
فيكون الله تعالى اسفه السفهاء وقد نزه الله تعالى نفسه عن ذلك في كتابه فقال افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم
كيف تحكمون ام نجعل المتقين كالفجار انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول جوابه ان استحقاق العبد للثواب والعقاب
بواسطة المباشرة والكسب وهو يستحق الثواب والعقاب بالمباشرة لانه يجب على الله تعالى اثابته فان الله تعالى متعال من
ان يكون اثابة المطيع وتعذيب العاصي واجبا عليه بل جرى عادة الله باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والتعذيب
عقيب الكفر والعصيان وجواز تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة المراد به نفي الوجوب على الله وهو لا
يستلزم الوقوع بل وقوعه محال عادة كما ذكرناه مرارا فلا يلزم المحذور انتهى **اقول** ما ذكره هاهنا مدفوع بما ذكر
مرارا سيما في الفصلين المتصلين بهذا وبالجملة ان العبد انما يستحق الثواب او العقاب بالكسب لو كان الكسب
بالمعنى الذي اراده وانه فعلا واثرا صادرا عن العباد وهم لا يقولون بذلك فيلزمهم الجبر المحض ويلزم
منه عدم استحقاق الثواب والعقاب كما ذكره المصنف قدس سره **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه
يلزم منه مخالفة الكتاب العزيز من اثبات النعمة على الكافر لانه تعالى اذا خلق الكفر في الكافر لزم ان يكون قد
خلقه للعقاب في نار جهنم ولو كان كذلك لم يكن له عليه اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الاخرة لا يعد | سنهدم
نعمة كمن جعل لغيره سما في حلوى واطعمه فانه لا يعد اللذة الحاصلة من تناوله نعمة والقرآن قد دل على انه
منعم على الكفار قال الله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا واحسن كما احسن الله اليك وايضا قد علم بالضرورة
من دين محمد صلى الله عليه وآله انه ما من عبد الا ولله عليه نعمة كافرا كان او مسلما انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول
هذا ايضا من غرايب الاستدلالات فان نعمة الله تعالى على الكافر محسوسة والهداية اعظم النعم وارسال
الرسل وبث الدلايل العقلية كلها نعم عظيمة والكافر استحق دخول النار بالمباشرة والكسب والخلق من الله تعالى
ليس بقبيح ثم ما ذكر من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه يلزمه ايضا بادخاله النار فان الله تعالى يدخل الكافر
النار البتة فيلزم ان لا يكون عليه نعمة فان قال ادخاله لكونه اثر الكفر ويختاره قلنا في مذهبنا

ايضاً كذلك وادخاله لكونه باشر الكفر وكسبه وعمل به ولو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم
من ضرورة الدين لكان الواجب عليه ان لا يدخله النار باي وصف كان الكافر لانه يلزم ان لا يكون منعماً
عليه وهو خلاف ضرورة الدين وامثال هذه الاستدلالات ترهات وعن خرفات انتهى أقول قد مر ان الكسب
غير معقول اذ غير مفيد في اثبات مدعاهم واما ما ذكره من ان ما قاله المص من لزوم عدم كون الكافر منعماً عليه
يلزمه ايضاً بادخاله النار ففيه ان المص قد صرح بالتزام ذلك حيث قال ولو كان خلقه للعقاب في نار جهنم
لم يكن له عليه نعمة اصلاً فان نعمة الدنيا مع عقاب الآخرة لا يعد نعمة آه فمع تصريح المص بالالتزام كيف
يصح للمص ما ذكره الناصب من الالزام واما ما ذكره بقوله فان قال ادخاله لكونه آثر الكفر آه فلا ارتباط له بما قبله
من الالزام فلا بقوله المص في هذا المقام وانما ذكره الناصب واشتغل بجوابه صرفاً للعنان تأمل الناظرين عما في
كلامه السابق من الفساد وايقاعهم في اذهانهم ان ما يترآئى فيه من الفساد ليس سوى ما استدركه هو بقوله فان
قال آه واجاب عنه بقوله قلنا آه مع ان جوابه هذا مبني على الكسب المهدوم كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لو كان
الواجب آه فدليل على سوء فهمه وبعده مرتبة ذوي التحصيل اذ لا يلزم من كون وجوب العلم بشيء وبداهته
من الدين ان يكون ذلك الشيء المعلوم واجباً حتى يلزم من علمنا بداهة او وجوباً بشمول نعمة الله تعالى للمؤمن
والكافر ان يكون واجباً عليه تعالى انعامه للكافر على ان القول بوجوب ذلك على الله تعالى بالمعنى الذي
عرفته سابقاً مما لا فساد فيه واما ما ذكره من انه لو كان الانعام واجباً على الكافر لكان الواجب عليه
ان لا يدخله النار باي وصف كان الكافر آه ففيه ان المص لم يدع وجوب تعلق كل نعمة بالكافر حتى يلزم ان
لا يعذب بالنار مع كفرانه للنعمة بل قال قد علم بالضرورة من الدين انه ما من عبد الاوثان لله تعالى عليه نعمة آه
وذلك لا يستلزم شمول جميع النعماء لشيء من العباد فضلاً عن الكافر ثم ما ذكره من الملازمة المدلول عليها
بقوله لو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر غير مسلم لان هذا انما يجب ان لو لم يخلقه الله تعالى على
الفطرة الصحيحة ولم ينعم عليه باصول النعم السابقة على الاستحقاق والنعم اللاحقة من الالطاف المقربة لتحصيل
الثواب في الآخرة وفعل فيه ما يجنبه الى فعل ما يورث عذاب الآخرة كخلق الكفر والضلالة فيه والله تعالى منزه عن
هذا واذا كان العبد هو المفرط بكفره لنعم الآخرة يكون نعم الدنيا في حقه معتداً بها فلا يلزم عدم كونه تعالى منعماً
عليه اصلاً كما توهمه الناصب الراسب في العذاب قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم وصف الله بانه ظالم
وجائر ومفسد لانه لا معنى للظالم الا فاعل الظلم ولا الجائر الا فاعل الجور ولا المفسد الا فاعل الفساد ولهذا
لا يصح اثبات احدهما حال نفي الآخر ولانه لما فعل العدل سمي عادلاً فكذا لو فعل الظلم سمي ظالماً ولا سفيهاً
لانه لم يصدر عنه شيء من هذه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت ان خالق الشيء غير فاعله وكاسبه

فالفعل

فالفعل تارة يطلق ويراد به الخلق كما يقال الله فاعل كل شيء وقد يطلق ويراد به المباشرة والاتصاف وعلى التقديرين
فان الخالق للشيء لا يكون موصوفاً بذلك الشيء الذي خلقه لان كل المخلوق من جملة الصفات كما قدمنا فمن خلق
الظلم لا يقال انه ظالم وقد ذكرنا انه لم يفرق بين هذين المعنيين ولو فرق لم يستدل بامثال هذا انتهى أقول
قد مر ان ذلك الفرق كالكسب اصطلاح منهم وان اطلاق الفعل على الكسب والمباشرة بالمعنى الذي قصدوه لم يقع
في لغة ولا قرآن ولا سنة واما ما ذكره من ان الخالق للشيء لا يكون موصوفاً بذلك الشيء الذي خلقه فهو حقيقة
منع المقدمة التي استدل المص عليها بقوله وهذا يمنع اثبات احدهما حال نفي الآخر وبقوله لانه لما فعل العدل
سمي عادلاً فكذا لو فعل الظلم سمي ظالماً فلا يلتفت اليه وايضاً يتوجه على ما قدمه ما قدمناه ونزيد عليه ههنا
ان نفيه لكون الخالق للشيء موصوفاً بذلك الشيء مبني على ان الوصف مما يترتب على الكسب وهو اول المسئلة
وبالجملة من لم يثبت عنده للصدور معنى سوى الخلق يحصر عنده ان يكون الاتصاف بالاوصاف المذكورة
من جهة الخلق والمانع المحصر مكابرة لا يلتفت اليه قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم المحال لانه
لو كان هو الخالق للافعال فاما ان يتوقف خلقه لها على قدرتنا ودواعينا اولا والقسمان باطلان اما الاول
فلانه يلزم منه عجزه تعالى عما يقدر عليه العبد لانه يستلزم خلاف المذهب وهو وقوع الفعل منه والداعي من
العبد اذ لو كان من الله تعالى كان الجميع من عنده ولان القدرة والداعي ان اثرا فهو المطلوب والا كان وجودهما
كوجود اللون للانسان وطوله وقصره ومن المعلوم بالضرورة انه لا مدخل للون والطول والقصر في الافعال
واذا كان هذا الفعل صادراً عنه جاز وقوع جميع الافعال المنسوبة الينا منا واما الثاني فلانه يلزم منه ان يكون
الله تعالى خلق تلك الافعال من دون قدرهم ودواعيهم حتى يوجد الكتابة والنساجة المحكمان ممن لا يكون عالماً بهما
ووقوع الكتابة ممن لا يد له ولا قلم ووقوع شرب الماء من الجائع في الغاية الريان في الغاية مع تمكنه من الاكل ويلزم
تجويز ان ينقل النملة الجبال وان لا يقوى الرجل الشديد القوة على رفع تبنة وان يجوز الممنوع المقيد العدو
وان يعجز القادر الصحيح من تحريك الانملة وفي هذه زوال الفرق بين القوي والضعيف ومن المعلوم بالضرورة
الفرق بين الزمن والصحيح انتهى قال الناصب خفضه الله اقول نختار القسم الثاني وهو ان خلقه تعالى للافعال
لا يتوقف على دواعينا وقدرنا وما ذكره من لزوم وجدان الكتابة بدون اليد وغيره من المحالات العادية فهي
استبعادات محضة لا استبعاد لا يقدح في الجواز العقلي نعم عادة الله تعالى جرت على احداث الكتابة عند حصول اليد
والقلم وان امكن حصوله وجاز حدوثه عقلاً بدون اليد والقلم ولكن هو من المحالات العادية كما مر غير مرة وما
ذكر انه يلزم ان يكون القدرة والداعية اذا لم يكونا مؤثرتين في الفعل كاللون والطول والقصر بالنسبة الى الافعال
فهو ممنوع للفرق بان الفعل يقع عقيب وجود القدرة كالاحراق الذي يقع عقيب مس النار عادة ولا يقال الاول

بالنسبة الى الاحراق بين النار وغيرها اذ لا يجري العادة بحدوث الاحراق عقيب مساس الماء فكذلك لم يجر عادته تعالى
باحداث الفعل عقيب وجود اللون بل عقيب حصول القدرة والداعية مع انهما غير مؤثرين انتهى اقول يتوجه عليه
ان حاصل ما ذكره المصنف دعوى البداهة في امتناع وجود الكتابة ممن لا يد له ولا قلم لا مجرد الاستبعاد وما ذكره انما
من جريان العادة تشكيك في البديهي وسفسطة مبنية على نفي الاسباب الحقيقية فلا يستحق الجواب وقد
كشفنا النقاب عن ذلك فيما سبق من الفصول والابواب قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون
الله تعالى جاهلاً ومحتاجاً تعالى الله عن ذلك لان في الشاهد فاعل القبيح اما جاهل او محتاج مع انه ليس عندهم فاعلا
في الحقيقة فلان يكون كذلك في الغائب الذي هو الفاعل في الحقيقة اولى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
قد مر ان الخالق غير الفاعل بمعنى الكاسب والمباشر وخالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا حيث لا قبح
بالنسبة اليه كما في خلقه تعالى لما هو قبيح بالنسبة الى المخلوق فلا يلزم منه جهل ولا احتياج انتهى اقول قد سبق ان
الفاعل بمعنى الذي اخترعه الاشاعرة لم يجئ في اللغة فلا يتم الفرق واما قوله خالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا
او محتاجا حيث لا قبح بالنسبة اليه فكلام فاسد قبيح سواء صدر من الواجب او الممكن كما مر مرارا قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه الظلم لان الفعل اما ان يقع من العبد لا غير او من الله تعالى لا غير او منهما معا
بحيث لا يمكن تفرد كل منهما بالفعل او لا من احدهما والاول هو المطلوب والثاني يلزم منه الظلم حيث فعل الكفر وعذب
من لا اثر له فيه البتة ولا قدرة موجودة له ولا مدخل له في الايجاد وهو ابلغ انواع المظالم والثالث يلزم منه الظلم
لانه شريك في الفعل وكيف يعذب شريكه على فعل فعله هو واياه وكيف يبرئ نفسه من المؤاخذة مع قدرته
وسلطنته ويؤاخذ عبده الضعيف على فعل فعل هو مثله وايضا يلزم منه عجز الله تعالى اذ لا يتمكن من الفعل
بتمامه بل يحتاج الى الاستعانة بالعبد وايضا يلزم المطلوب وهو ان يكون للعبد تاثير في الفعل واذا
جاز استناد الجميع فاي ضرورة تحوج الى التزام هذه المحالات فما ترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا
الى ربهم الى هذه النقايص التي نزه الله تعالى نفسه عنها وتبرأ منها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول تختار
ان الفعل بمعنى الخلق يصدر من الله تعالى والعبد كاسب للفعل مباشر له ولا تاثير لقدرة العبد في الفعل قوله
يلزم منه الظلم قلنا قد سبق ان الظلم لا يتصور اصلا لانه تصرف في ما هو ملك له والتصرف في الملك يلزم ك
كيف شاء المالك لا يسمى ظلما ثم ان تعذيب العاصي بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب واما قوله
فما ترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقايص فنقول انا اخبرنا بالذي دعاهم الى تخصيص عال
الخلق بالله تعالى وهو الهرب والفرار من الشرك الصريح الذي لزم المخالفين ممن يدعون ان العبد خالق مثل الرب
وهذا فيه خطر الشرك وهم يهربون من الشرك انتهى اقول قد مر لدينا في القول بالكسب ان الكسب خطيئة وان التصرف

في الملك

في الملك على الوجه القبيح قبيح وظلم وبهذا يعلم ايضا خطأ ما ذكره من ان تعذيب العاصي بواسطة كونه محلا
للفعل الموجب للعذاب اذ لا اختيار للعبد في المحلية التي هي احد معاني الكسب على راي الاشاعرة فلا وجه لتخصيصه في
المدح والذم باعتبارها واما ما اخبر به الناصب من الامر الداعي لاصحابه الى تخصيص الخلق بالله تعالى فليس فيه عن الصحة
خبر ولا عين ولا اثر لما مر ان الشرك ومماثلة العبد للرب في الخالقية انما يلزم اهل العدل لو لم يقولوا بان العباد
انفسهم من مخلوقاته تعالى وان قدرتهم وتمكينهم منه تعالى وان ما يختص بخلقه تعالى من الجواهر الملكوتية والاجرام
الارضية صنعا وابداعا اجل واعلى مما يختص العباد بخلقهم له من بعض الاعراض الذي اكثرها يليق بالنفي و
الاغراض والذم والاعراض ولو كان مجرد مشاركة العبد مع الرب تعالى في خلق بعض الاعراض والافعال الضعيفة
موجبا للشرك المهروب عنه لكان المشاركة في الوجود والشيئية والتعين والهوية والصفات الزايدة والرو
على مذهب الخصم موجبا للشرك المهروب عنه فان المشاركة في هذه المذكورات اصح من ذلك كما لا يخفى
عن المتامل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة القران العظيم والسنة المتواترة والاجماع
وادلة العقل اما الكتاب فانه مملو من اسناد الافعال الى العبيد وقد تقدم بعضها وكيف يقول الله تعالى
فتبارك الله احسن الخالقين ولا خالق سواه وقوله اني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى
ولا يتحقق لهذا الشخص البتة وقوله من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها ليجزي الذين اساؤا بما
عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى ليبلوهم ايهم احسن عملا ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان
نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض
ام نجعل المتقين كالفجار ولا وجود لهؤلاء ثم كيف يامر وينهى ولا فاعل وهل هو الا كامر الجماد
ونهيه وقال النبي ص اعملوا فكل ميسر لما خلق له نية المؤمن خير من عمله انما الاعمال بالنيات وانما
لكل امرئ ما نوى والاجماع دل على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب
الرضا بالكفر حرام بالاجماع فعلمنا ان الكفر ليس من فعله تعالى فلا يكون من خلقه انتهى قال الناصب به والرضا ا م
خفضه الله تعالى اقول قد عرفت فيما سبق اجوبة كل ما استدل به من آيات الكتاب العزيز ثم ان كل تلك الايات
معارضة بالايات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره وايجاده وخلقه نحو والله خلقكم وما
تعملون اي عملكم والله خالق كل شيء وعمل العبد شيء فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالا
له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل وايضا تلك الايات معارضة بالايات المصرحة بالهداية والضلال والختم
نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهي محمولة على حقايقها كما هو الظاهر منها وانت تعلم
ان الظواهر اذا تعارضت لم يقبل شهادتها خصوصا في المسايل العقلية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلايل العقلية

القطعية وقد ذكرنا فيما سلف من الكلام ما يغني في اثبات هذا المقصد واما ما استدل به على تعدد الخالقين
من قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فالمراد بالخالقين هنا ما يدعي الكافرون من اصنامكم الذين يجعلونهم
خالقين بزعمكم فانهم لا يقدرون على خلق شئ والله يخلق مثل هذا الخلق البديع العجيب والمراد من الخالقين
المقدّرين للخلق كالمصورين لا انهم اثبت لنفسه شركاء في الخلق ولكن المعتزلة ومن تابعهم يناسب حالهم ما قال
الله تعالى واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة واذا ذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون
اقول قد سبق دفع اجوبة الناصب على التفصيل الذي يرتضيه اصحاب التحصيل فليراجع اليه واما ما ذكره من معنى بعض
تلك الايات بالايات الدالة على ان جميع افعال الله تعالى بقضائه وقدره فمردود بان الايات استدل بها المصنف
قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين ونحوها خاص والتي استدل بها الاشاعرة عام فيجب حمل العام على الخاص كما
تقرر في الاصول بان يراد من الايات العامة ما عدا افعال العباد فلا معارضة وايضا لما اختلت الادلة العقلية
للاشاعرة وقد اتممنا الدلايل العقلية الدالة على مذهب اهل العدل يجب حفظ ظواهر هذه الايات لمطابقتها
العقل وصرف الايات التي تمسك بها الاشاعرة وقد اتممنا الدلايل عن ظواهرها المخالفتها اياه واما ما ذكره في تاويل
قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين فمردود بما ذكرنا من وجوب حفظ ظاهره مع انه كلام من التاويلين اللذين ذكرهما اوهن
من نسج العنكبوت واسخف من تاويلات ملاحدة الموت واما ما ذكره بقوله ولكن المعتزلة ومن تابعهم يناسب
حالهم ما قال الله تعالى الخ ففيه هذا خروج عن الانصاف لانه انما يناسب حال من يسمى بالصفاتية القايلين بالصفات
الزايدة المشاركة لذاته تعالى في القدم واستغنائها عن خلق الله تعالى اياها ولا يناسب حال من يسمى باهل العدل والتوحيد
لنفيهم مشاركة تلك الصفات مع الله تعالى واما المشاركة التي توهمها الناصب من القول بخلق العباد لافعالهم فقد عرفت
انه مجرد توهم لا حقيقة له اصلا **قال المصنف** رفع الله درجته
في نسخ شبههم اعلم ان
الاشاعرة احتجوا على مقالتهم بوجهين هما اقوى الوجوه عندهم يلزم منهما الخروج عن العقيدة ونحن نذكرهما قالوا
ونبين دلالتهما على ما هو معلوم البطلان بالضرورة من دين النبي صلعم الاول قالوا لو كان العبد فاعلا لشئ ما بالقدرة
والاختيار فاما ان يتمكن من تركه اولا والثاني يلزم منه الجبر لان الفاعل الذي لا يتمكن من ترك ما يفعله موجب
لا مختار كما يصدر عن النار الاحراق ولا يتمكن من تركه والاول اما ان يكون يترجح الفعل على الترك محالة الايجاد
اولا والثاني يلزم منه ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح لانهما لما استويا من كل وجه بالنسبة
الى ما في نفس الامر وبالنسبة الى القادر الموجد كان ترجيح القادر للفعل على الترك ترجيحا للمساوي بغير مرجح
وان ترجح فان لم ينته الى الوجوب امكن حصول المرجوح مع تحقق الرجحان وهو محال اما اولا فلامتناع
وقوع حالة التساوي فحالة المرجوحية اولى واما ثانيا فلانه مع قيد الرجحان يمكن وقوع المرجوح فلنفرضه

النادر

واقعا في وقت الرجحان في آخر فترجيح احد الوقتين باحد الامرين لا بد له من مرجح غير المرجح الاول والا لزم ترجيح احد
المتساويين بغير مرجح وينتهي الى الوجوب والا تسلسل واذا امتنع وقوع الاثر الا مع الوجوب والواجب غير مقدور
ايضا فيلزم الجبر والايجاب فلا يكون العبد مختارا الثاني ان كل ما يقع فان الله تعالى قد علم وقوعه قبل وقوعه وكل ما
لم يقع فان الله تعالى قد علم في الازل عدم وقوعه وما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع والا لو لم يقع لزم انقلاب
علم الله جهلا وهو محال وما علم عدمه فهو ممتنع اذ لو وقع انقلب علم الله جهلا وهو محال ايضا والواجب والممتنع غير
مقدورين للعبد فيلزم انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول اول ما ذكره من الدليلين للاشاعرة قد
استدل به اهل المذهب وهو دليل صحيح بجميع مقدماته كما ستراه واضحا ان شاء الله واما الثاني ما ذكره من الدليلين
فقد ذكره الامام الرازي على سبيل النقض وليس هو من دليل الائمة الاشاعرة وقد ذكر الامام هذا النقض في
شبهة فايدة التكليف والبعثة بهذا التقرير ان هذا الذي ذكروه في لزوم سقوط التكليف لازم القايل
بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول ان ما علم عدمه من افعال العبد فهو ممتنع
الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا
جاز الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ
التكليف واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسألة خلق الاعمال فقد
لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا
الوجه حرفا وقد اجاب شارح المواقف كما سيرد عليك انتهى **اقول** الدليل الثاني ايضا مما ذكره صاحب المواقف و
شارح التجريد بعنوان الاستدلال وكذا غيرهما فيما وصل الينا من كتب فخر الدين الرازي تصويره النقض ولعله انما
سماه نقضا لما يجري منه على ما قيل من ان محصل المعارضة نقض بان يقال لو كان دليلكم صحيحا لما صدق
نقيض مدلوله لكن عندنا دليل دل على صدقه فلا يكون صحيحا وعلى هذا فلا يكون ينافي الاستدلال والظاهر
ان الناصب لما عجز عن اتمام ذلك الدليل احتال في ذلك بتسمية نقضا لئلا يلزمه اثبات ما يتوجه على نقد من
من المنع والنقض ومثل هذه الحيلة لا يذهب الا على من هو مثله في الجهل باطراف كلام الاقوام واما ما زعمه من
ان ما لزم الاشاعرة يلزم مثله لاهل العدل في مسألة علم الله تعالى فمدفوع بما سبق وتحقيق ان هذا انما يلزم
لو قلنا بان علمه تعالى علة للمعلومات واما اذا قلنا انه تابع له كما هو التحقيق فلا كما لا يخفى ثم لا يذهب علينا ان
الناصب ادعى ان ما يلزم الاشاعرة يلزم اهل العدل من وجوه ولم يذكر الا وجها واحدا والظاهر انه اراد اظهار قدرته
او قدرة اصحابه على ابداء الوجوه المتعددة في ذلك وان كان تلك الوجوه بعد في بطن العدم فانهم **قال
المصنف** رفع الله درجته والجواب عن الوجهين من حيث النقض ومن حيث المعارضة اما النقض ففي الاول

نقيضه ممتنع غير مقدور

المغزرة

وجوه الاول وهو الحق ان الوجوب من حيث الداعي والارادة ولا ينافي الامكان في نفس الامر ولا يستلزم الايجاب
وخروج القادر عن قدرته وعدم وقوع الفعل بها فانا نقول الفعل مقدور للعبد يمكن وجوده عنه ويمكن عدمه
فاذا خلص الداعي الى ايجاده وحصلت الشرايط وارتفعت الموانع وعلم القادر خلوص المصالح الحاصلة من الفعل عن شوايب
المفسدة البتة وجب من هذه الحيثية ايجاد الفعل ولا يكون ذلك جبرا ولا ايجابا بالنسبة الى القدرة والفعل لا بشرط شي
قال الناصب خفضه الله اقول هذا الوجوب يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ومراده انا نفي الاختيار سواء كان ممكنا في
نفس الامر او لا وكل من لا يتمكن من الفعل وتركه فهو غير قادر سواء كان منشأه عدم تمكنه عدم الامكان الذاتي للفعل او عدم
حصول الشرايط ووجود الموانع فما ذكره من النقض ليس بصحيح انتهى اقول ما ذكره مدفوع بان نفي الاختيار على الوجه الاعم من
الاختيار قبل الفعل وبعده خروج عن البحث لان الكلام في الاختيار والقدرة قبل الفعل واما عند اختيار الفعل
فلا ينفع وجود الاختيار المتنازع فيه لما تقرر من ان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار ولا ينافيه والوجوب الحاصل
من تحقق الدواعي والارادة الجازمة من هذا القبيل والحاصل انا نختار ان المرجح هو الارادة وان الفعل يجب بها وهذا
الوجوب لا ينافي الاختيار والتمكن من الترك بالنظر الى نفس القدرة بل يحققه لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك
قبل تعلق الارادة الجازمة له وان وجب بعد تعلق الارادة لما جاء ان كون الفعل واجبا بالغير لا ينافي كونه اختياريا في
نفسه وان لا يكون كحركة الجماد وهو المراد وايضا من المقرر ان الشي ما لم يجب لم يوجد ولا شبهة ان هذا الوجوب وجوب
بالغير فلو كان منافيا للاختيار لما وجد قادر مختار اصلا اذ حين الوجوب لا يبقى التمكن من الفعل والترك كما لا يخفى
واما ما ذكره الناصب في الحاشية بقوله لما امتنع ان يكون آه فهو اعتراض مذكور في شرحي المواقف والتجريد وقد اجيب عنه
بان الفعل انما يجب بتعلق ارادة العبد به وهو انما يحصل بعد العلم بالنفع باختياره وهذا التعلق ايضا الذي يسبق في
بتعلق اخر متعلق الى هذا التعلق وهكذا لكن هذه التعلقات لكونها انتزاعية اعتبارية لا استحالة للتسلسل فيها ولما
كان تريد فعلا واحدا والعقل يجد بعد التامل والتفصيل ان قد صدر عنا تعلق الارادة بهذا الفعل وتعلقها بالتعلق
وهكذا او بالجملة الداعي وهو تعلق الارادة الجازمة على ما في الشرح القديم للتجريد يستفاد من كلام الشارح الجديد
يوجب الفعل وحيث اختيارا ان التعلق بالاختيار لا يلزم الاضطرار ولكونه اعتباريا لا يلزم التسلسل المحال قال
المصنف رفع الله درجته الثاني يجوز ان يترجح الفعل فيوجد الموثر او العدم فيعدم ولا ينتهي الرجحان الى الوجوب على
ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين فلا يلزم الجبر ولا الترجيح من غير مرجح قوله مع ذلك الرجحان لا يمتنع النقض فلنفرض واقعا
في وقت من حيث الفعل في وقت وجوده يفتقر الى مرجح اخر قلنا ممنوع بل الرجحان الاول كاف فيه فلا يفتقر الى رجحان اخر
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول لا بد ان يكون المرجح في وقت ترجح الفعل هو المرجح الاول ولا بد ان يكون هذا
المرجح غير المرجح الاول لان هذا المرجح موجود عند عدم وقوع الفعل مثلا في وقت وقوعه ولهذا ترجح الفعل فلو كان هذا

المرجح موجودا عند عدم الفعل ولم يترجح به الفعل فلا يكون مرجحا واذا ترجح به الفعل فيكون حكم الوقتين متساويا ويلزم
خلاف المفروض لانا فرضنا ان الفعل يوجد في وقت ويعدم في الاخر فلا بد من مرجح غير المرجح الاول ليترجح الفعل به في وقت
وينتهي الى الوجوب والا تسلسل فيتم الدليل بلا ورود نقض انتهى اقول قد صرح المصنف بان الاول من وجوه النقض هو
الحق اشارة الى ان الوجوه الاخر ليست كذلك لكنه ذكرها تلك تعجيزا للاشاعرة وبالجملة هذا الوجه كما صرح به المصنف بني
على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين من جواز وجود الممكن بالاولوية الذاتية وما ذكره الناصب في دفعه ماخوذ
من الوجوه التي ذكرها طايفة اخرى من المتكلمين والحكماء في نفي ذلك ولا يسلم شي من ذلك عن مناقشة كما لا يخفى
على من طالع هذا المقام من الشرح الجديد للتجريد وحواشيه القديمة والجديدة وكان بعض مشايخنا رحمهم الله يبالغ في
ذلك ويقول ان هذا المطلب لا يتم بالاستدلال وان المحقق قدس سره اثبته في التجريد بدعوى البداهة حيث قال
ولا يتصور الاولوية الذاتية وغفل عن ذلك الشارحون وحملوا كلامه على ارادة الاستدلال وذكروا في تقريره
ما استدل به من تقدمه من العلماء فتوجه عليه ما توجه عليهم ويتوجه عليه ايضا ان المفروض كفاية المرجح الاول
لترجيح الوجود في جميع اوقاته على العدم فيه ولم يلزم من البيان الاحتياج الى مرجح آخر لهذا الترجيح بل انما
يحتاج اليه الترجيح بل ما يحتاج اليه الترجيح الوجود في بعض اوقات المرجح الاول على الوجود في بعض آخر منها وابن
هذا من ذاك فتامل قال المصنف رفع الله درجته الثالث لم لا يجوز ان القادر مع التساوي فان القادر يرجح احد
مقدوريه على الآخر من غير مرجح وقد ذهب الى هذا جماعة من المتكلمين وتمثلوا في ذلك بصور وجدانية كالجايع
يحضره رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يتناول احدهما من غير مرجح ولا يمتنع من الاكل حتى يترجح لمرجح والعطشان
يحضره اناءان متساويان من جميع الوجوه والهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يسلك احدهما لا منتظر
حصول المرجح واذا كان هذا الحكم وجدانيا كيف يمكن الاستدلال على نقيضه الرابع ان هذا الدليل ينافي مذهبهم
فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضدين فالمتمكن من الفعل يخرج عن القدرة لعدم التمكن
من الترك وان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم وجود الضدين دفعة واحدة لان القدرة لا تتقدم على المقدور
عندهم وان فرضوا للعبد قدرة موجودة حال وجود قدرة الفعل لزمهم اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل
فانظر الى هؤلاء القوم الذين لا يبالون في تضاد احكامهم وتعاندها انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول اتفق
العقلاء على ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح والحكم بعد تصور الطرفين اي تصور الموضوع الذي
هو امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محتاجا الى السبب ضروري يحكم بديهة العقل بعد ملاحظة
النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا ترى ان كفتي الميزان اذا تساوتا لذاتيهما وقال
قايل ترجحت احديهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين

لا يترجح على الآخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب بل الحكم مركوز في طبايع البهايم ولهذا تراه تنفر من صوت
الخشب وما ذكر من الامثلة كالجايع في اختيار احد الرغيفين وغيره فانه لما لم يكن الحكم البديهي يجب ان يكون هناك
مرجح لا يعلمه الجايع والعلم بوجود المرجح من القادر غير لازم بل اللازم وجود المرجح واما دعوى كونه وجدانيا
مع اتفاق العقلاء بان خلافه بديهي فدعوى باطلة كما يرد خطابه والله اعلم واما قوله في الوجه الرابع
ان هذا الدليل ينافي مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضدين اه فنقول في
جوابه عدم صلاحية القدرة للضدين لا يمنع صحة الاحتجاج بهذه الحجة فان المراد من الاحتجاج بهذه الحجة نفي
الاختيار عن العبد واثبات ان الفعل واجب الصدور عنه وليس له التمكن من الترك وذلك يوجب نفي الاختيار
فاذا كان المذهب ان القدرة لا تصلح للضدين وبلغ الفعل حد الوجوب لوجود المرجح الموجب لم يكن العبد
قادرا على الترك فيكون موجبا لا مختارا وهذا هو المطلوب فكيف يقول ان كون القدرة غير صالحة للضدين
يوجب عدم صحة الاحتجاج بهذه الحجة فعلم انه من جهله وكودنته لا يفرق بين ما هو مؤيد للحجة وما هو منافي
ثم ما ذكر انهم ان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اما اجتماع النقيضين او تقدم القدرة على الفعل لهام
فهذا شي يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا والاشاعرة انما بنوا هذا المذهب وقالوا ان القدرة
لا تصلح للضدين لان القدرة عندهم مع الفعل فيجب ان لا يكون صالحا للضدين والا لزم اجتماع النقيضين
انظروا معاشر المسلمين الى هذا السارق الحلي الذي اعتاد سرقة الحطب من شاطئ الفرات حسب ان هذا الكلام
حطب يسرق كيف اتى بالدليل وجعله اعتراضا الحمد لله الذي فضحه في آخر الزمان واظهر جهله ونصبه
على اهل الايمان انتهى اقول نعم قد اتفق العقلاء على ذلك لكن وجه كلام المص مع الاشاعرة المعزولين
عن العقل وهم جوزوا ان يرجح القادر فعله بمجرد الارادة بلا داع يخصص بها وتشبثوا بما ذكره المص من الامثلة
الوجدانية وممن صرح بنسبة ذلك الى الشيخ الاشعري ايضا سيف الدين الابهري الاشعري في بحث
الحسن والقبح من حاشيته على شرح المختصر فليطالع اصحاب الناصب ذلك فيها ومن العجب ان الناصب
شتم القائل بذلك ولم يعلم ان ذلك الشتم يرجع الى شيخه وامامه ولم يتميز من غاية البهت خلفه من امامه
ويؤيد تلك الفتنة الحديث الذي وضعه المحدثون من الاشاعرة في شان ابي بكر وهو قولهم قال رسول الله
صلى الله عليه وآله وضع ابو بكر في كفة ميزان وجميع الناس في كفة اخرى فرجح الكفة
التي كان فيها ابو بكر ولا يلتفت الى ما نقل عن البهلول في رد ذلك من انه لو صح هذا الحديث لكان في ذلك
الميزان عيب البتة لانه كان رافضيا مجنونا لا يصير كلامه حجة على الاشاعرة ثم من هذا القبيل ايضا قولهم
لجواز تفضيل المفضول في باب الامامة وتصريحهم بتفضيل ابي بكر على علي مع روايتهم عن النبي صلى

انه قال لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين اللهم الا ان يقال ان ابا بكر ليس من الثقلين بل نقول
انه يجوز لهم تعذيب الله تعالى للانبياء والاولياء المطيعين واكرامه للفساق والاشرار العاصين ايضا من باب
ترجيح المرجوح كما لا يخفى فكيف يستبعد منهم تجويز الترجيح بلا مرجح فافهم وبالجملة فما ذكرنا من الشنيع اللايق
شان الاشعري واصحابه المعزولين عن العقل فلا وجه لاستدلال الناصب على نفي قولهم بجواز الترجيح بلا مرجح
بكون ذلك مخالفا لاتفاق العقلاء واما ما ذكره في جواب الوجه الرابع فمدفوع بان المص قدس سره لم يمنع صحة
سوق المقدمات المذكورة في الدليل وارتباط بعضها ببعض وتحقق شرايط صورتها واستلزامها لما قصده من
نفي الاختيار بل اراد ان مادة المقدمة المذكورة في الدليل بقولهم لو كان العبد فاعلا لشي ما بالقدرة والاختيار
فاما ان يتمكن من تركه او لا لا يصح بناء على ما اصلوه من ان القدرة لا تصلح للضدين لان المتمكن من الفعل
على هذا الاصل لا يقدر على الترك فيخرج عن ان يكون قادرا فلا يصح توصيفه بالقدرة واجراء الترديد فيه
بانه اما ان يتمكن من الترك او لا وهذا نظير ما قيل من ان على تقدير نظرية كل من التصورات والتصديقات
لا يمكن الاستدلال على بطلان نظريتها لان المستدل على الابطال لو سلم نظرية دليله لا يحصل مطلوبه ان هو مقدمات هم
وان ادعى بداهة بعضها فهو منافي التقدير والقول بان ما ذكره الناصب من الفرض والترديد يجوز ان يكون
على جهة الزام اهل العدل مخالف لما اشتهر بينهم من كون ذلك الدليل تحقيقا ولما ذكره الناصب سابقا
من انه دليل صحيح لجميع مقدماته فتامل فعلم ان الناصب لجهله بقواعد المنطق بل الخروج عن ذوي المنطق و
مدركي المعقولات لم يفرق بين فساد مادة القياس وفساد صورته ولو وضح ان لزوم النتيجة المذكورة انما هو
تسليم الناصب للمقدمة التي ذكرها في قياسه الفاسد وان القياس وان كان فاسد المقدمات اذا سلمت
يلزم منها قول آخر ولم يعلم ان المص لا يسلم بعض المقدمات لا انه يسلم المقدمات ويمنع اللزوم واما ما ذكره من
ان قول المص ان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم آه شي يخترعه من نفسه ثم يجعله محذورا ففيه
ان كلام المص هنا مع ما ذكره سابقا يرجع الى ايراد ترديد على الدليل المذكور ولا يلزم ان يكون كلا شقي الترديد
امرا واقعيا او مطابقا لمذهب المستدل بل يكفي فيه الفرض لان الغرض من الترديد حصر احتمالات الكلام
والرد على كل منها لئلا يرجع الخصم ويقول اني اردت معنى لم تذكره انت ولا يتوجه على شي مما ذكرت وكذا
الكلام ما ذكره من نفي الاشاعرة لذلك المذهب فانظروا معاشر العقلاء المؤمنين الى هذا الفضول المهان
الزبال في اصفهان انه لما اعتاد اصلاح فساد زرع شيخه بحمل الزبل من المزابل واستعماله في اصول السنابل
حاول اصلاح ما زرع شيخه في خبيث ارض تقريره بكل ما خرج من مزبلة فمه وبالوعة ضميره وقد قيل لن
يصلح العطار ما افسد الدهر فكيف بالزبال الذي انتن منه البر والبحر وبالجملة اي ربط لسرقة الحطب

باهل الحلة واى نسبة للحطب بالقرآن الخالى عن الاحكام المضلة والمظلة وانما يناسب فى تلك بحمالة الحطب التى
هى من امهات بعض خلفاء الناصب او بجلبه حمال الحطب من سوق المدينة لاضرام النار فى باب بيت صاحب
السكينة وقصد احراق الذين هم لنجاتنا اكرم سفينة والحمد لله الذى فضح الناصب ورفع عنه الامانة و
اوضح سوء عاقبته على اهل الايمان حيث طرده من ايران واسامه فى النيران اعنى ظهر القزوين بلاد ما وراء النهر منظهرا ه
وذقنا الدفع شرة الذى امره لاهل النهر اعنى نبح كلابه الذى يشهد على امة بالعهر بما لا يخفى وهمه على علماء
الدهر قال المصنف رفع الله درجته وفى الثانى من وجهين الاول العلم بالوقوع فلا مؤثر فيه فان التابع انما تبع الوقوع م
يتبع متبوعه ويتاخر عنه بالذات والمؤثر متقدم الثانى ان الوجوب اللاحق لا يؤثر فى الامكان الذاتى
ويحصل الوجوب باعتبار فرض وقوع الممكن فان كل ممكن على الاطلاق اذا فرض موجودا فانه حالة وجوده
يمتنع عدمه لامتناع اجتماع النقيضين واذا كان ممتنع العدم كان واجبا مع انه ممكن بالنظر الى ذاته والعلم
حكاية عن المعلوم ومطابق له اذ لا بد فى العلم من المطابقة فالعلم والمعلوم متطابقان والاصل فى
هيئة التطابق هو المعلوم فانه لولاه لم يكن علما ولا فرق بين فرض الشئ وفرض ما يطابقه بما هو حكاية
عنه وفرض العلم هو بعينه فرض المعلوم وقد عرفت ان مع فرض المعلوم يجب فكذا مع فرض العلم به وكما
ان ذلك الوجوب لا يؤثر فى الامكان الذاتى كذا هذا الوجوب ولا يلزم من تعلق علم الله به وجوبه بالنسبة الى العلم
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذه الحجة اوردها الامام الرازى على سبيل النقض الاجمالى
فى بحث التكليف والبعثة وهذا صورة تقريره ما علم الله عدمه من افعال العبد والايجاد الانقلاب ولا خرج
عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف والخواتيم
لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا فى مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم فى
مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازى ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا
حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وقال شارح المواقف واعترض عليه
بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل فى هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة
الفرس مثلا على الجدار انما كانت على الهيئة المخصوصة لان الفرس فى حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس
الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو فى نفسه بحيث يقوم فيه دون
العكس فلا مدخل للعلم فى وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا
مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما انتهى كلام شارح المواقف وظهر ان الرجل السارق الحلى سرق هذين
الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة وجعلهما حجة عليهم وجواب الاول من الوجهين انا لا ندعى تاثير العلم فى الفعل

كما ذكرنا حتى يلزم من تاخره عن المعلوم عدم تاثيره بل ندعى انقلاب العلم جهلا والتابعية لا تدفع هذا
المحذور كما ستعلم وجواب الثانى من الوجهين انا نسلم ان الفعل الذى تعلق به علم الواجب فى الازل ممكن بالذات
واجب بالغير والمراد حصول الوجوب الذى ينفى الاختيار ويصير به الفعل اضطراريا وهو حاصل سواء كان الوجوب
بالذات او بالغير واما الجواب شارح المواقف فنقول انا لا نسلم ان العلم مطلقا تابع للمعلوم بل العلم
الانفعالى الذى يتحقق بعد وقوع المعلوم هو تابع للمعلوم وان اراد بالتابعية التطابق فلا نسلم ان الاصل
فى المطابقة هو المعلوم فى العلم الفعلى بل الامر بالعكس عند التحقيق فان علم المهندس الذى يحصل به تقدير
بناء البيت هو الاصل والعلة لبناء البيت والبيت يتبعه فان خالف كل شئ من اجزاء البيت ما قدره المهندس فى
علمه الفعلى لزم انقلاب العلم جهلا وانت تعلم ان علم الله تعالى بالوجودات التى سيكون هو علم فعلى كعلم المهندس
هو سبب حصول الموجودات على النظام الواقع ويتبعه وجود الكائنات فان وقع شئ من الكائنات على
خلاف ما قدره علمه الفعلى فى الازل لزم انقلاب العلم جهلا وهذا هو التحقيق انتهى اقول لا حجر فيما نقله
الناصب لظهور خيانته فى مثل ذلك مرارا ولوضوح فلا بنا فى ايراد الامام الرازى لذلك على سبيل النقض ايراد
غيره من الاشاعرة اياها على طريق الاستدلال كيف وقد صرح الشارح الجديد للتجريد فى بحث العلم
من الاعراض بان الاشاعرة استدلوا بذلك حيث قال ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال اضطرارية
بان الله تعالى عالم فى الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة
لهم فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قال الاشاعرة كيف يجوز ان
يكون علمه الازلى تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا بانا لا نعنى بالتابعية ههنا التاخر
حتى يلزم الدور بل اصالته موازنة فى التطابق آه وانما جعله الناصب نقضا ليصير اقل قبولا لورود اقسام
البحث عليه فافهم ويما قررناه من كلام شارح التجريد ظهر بطلان ما ذكره الناصب من ان المصنف سرق هذين الوجهين
من كلام اهل السنة والجماعة آه واما ما ذكره فى جواب الاول من الوجهين فمردود بانه لو كان المفروض انه تعالى
انما يعلم المعلوم كالفعل مثلا على الوجه الذى سيقع فمن اين يحصل فى المعلوم اختلاف يوجب انقلاب علمه تعالى
جهلا واما ما ذكره فى جواب الثانى منهما فمزيف بانه لو كان الوجوب اللاحق منافيا لاختيار الفاعل لكان الله تعالى
ايضا غير مختار فى ما وجد من افعاله لان الشئ ما لم يجب لم يوجد وذلك الوجوب لاحق فيكون الله تعالى مضطرا
غير مختار فيه وبطلانه مما لا يخفى وتحقيق الكلام فى ذلك ان مدار معنى القدرة والاختيار على ان هذا الفعل
بالنسبة الى ذات هذا الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعله مع قطع النظر عن الامور العارضة
الموجبة او المحيلة للطرفين الاخر كما فى الواجب لامتناع الحاصل من علمه تعالى بالفعل او الترك الخارج عن ذات

الذى يحصل من ذاته ثم يعطا بعده البيت كذلك علم الله تعالى

الفاعل لاحق للفعل غير مؤثر فيه فلا يوجب سلب اختياره بالنظر الى اصل الفعل ولا عدم استحقاقه لشئ من
الثواب والعقاب ويوضح ذلك انه اذا كان رجل حمال مدار تعيشه فى كل يوم ان ياخذ اجرة معينة على حمل
قدر معين من الحوشلا من مكان فامره سلطان قاهر لا يعرف هو لهذا الوصف ذات يوم بحمل شئ من ذلك بتلك
الاجرة المقررة او ازيد منها فى تلك المسافة المعهودة بعينها فان قاهرية السلطان واقتداره فى الواقع لا
يوجب سلب اختيار المأمور المذكور فى ذلك الفعل لان الغرض كان يفعل ذلك بطيب قلبه دائما ولو لم يقع حكم
السلطان له فعلا فى ذلك الفعل مع ظهور انه لم يمكنه التخلف عن امر ذلك السلطان فكما ان حصول القهر بالقوة
ههنا لا يوجب سلب الاختيار لانه لاحق كذلك الايجاب الناشئ من علمه تعالى بوقوع احد طرفى الفعل من المكلف
لا يؤثر فيه ولا يوجب سلب اختياره وكونه معذورا فى ذلك الفعل المحرم فتدبر واما ما اورده على الجواب المذكور
فى شرح المواقف ايضا فكلام منحول ماخوذ عن بعض المتاخرين وقد اطال الناصب فيه بالاطائل تحته لا ليظهر
انتحاله اياه لكل احد بل اخفيه حيث قرره بطريق المنع وخرج به عن قانون المناظرة كما لا يخفى على من تامل فى المراتب
التى نقلناها من كلام شارح التجريد ومع هذا يمكن ان يدفع بان للامامية والمعتزلة ان يقولوا سلمنا ان علمه تعالى
بما يصدر عنه فعلى لكنه لنا بخصوصيات الباء قبل ان يصدر لا انفعالى الا انا لا نسلم ان علمه بافعال العباد
كذلك وانما يلزم ذلك ان لو ثبت انه فاعل لافعالهم ولم يثبت عندنا ذلك بعد واذا لم يكن علمه تعالى بافعالهم
فعليا فلا مدخل له فى وجوب هذه الافعال او امتناعها كما توهم صاحب الشبهة وههنا وجوه اخر تركناه على ذكر
الابهام لضيق المقام قال المصنف رفع الله درجته واما المعارضة فى الوجهين فانهما ايتان فى حق
واجب الوجود تعالى فانا نقول فى الاول لو كان الله تعالى قادرا مختارا فاما ان يتمكن من الترك او لا فان لم يتمكن
من الترك كان موجبا مجبرا على الفعل لا قادرا مختارا وان تمكن فاما ان ترجح احد الطرفين على الاخر او لا فان
لم يترجح لزم وجود الممكن المتساوى من غير مرجح فان كان محالا فى حق العبد كان محالا فى حق الله لعدم الفرق
وان ترجح فان انتهى الى الوجوب لزم الجبر والا تسلسل او وقع التساوى من غير مرجح فكما نقولونه ههنا نقوله نحن
فى حق العبد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ذكر صاحب المواقف هذا الدليل بكمايه واورد عليه انه انما
ينفى كون الله تعالى قادرا مختارا الامكان اقامة الدلالة بعينها فيقال لو كان تعالى موجبا للفعل بالقدرة استقلالا
فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر تقريره ويجيب عن
ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اى الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة
فتحتاج الى ارادة يحققها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل فى الارادات التى تعرض صدورها عنه وارادة
الله قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى فظهر الفرق واندفع النقض اقول هذا الجواب من جملة تشكيكات

لكن ارادة العبد محدثة
اى الفعل يتوقف على
مرجح هو الارادة الحادثة
م

امام الناصب فخر الدين الرازى وقد رده سلطان المحققين قدس سره فى التجريد بما قرره الشارح الجديد بان هذا
الفرق لا يدفع النقض المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن
فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا
والفرق الذى ذكرتموه فى المدلول مع الاشتراك فى الدليل دليل على بطلان الدليل فى صورة التخلف وقد اشار صاحب
المواقف ايضا الى الجواب المذكور فى شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال فى بحث الحسن والقبح منه ان تعلق ارادته تعالى
لا يحتاج الى مرجح متجدد ورد عليه سيد المحققين قدس سره فى حاشيته بانه ان اراد بالتعلق الذى يترتب عليه
الوجود لم يكن قديما والا لزم قدم المراد وان اراد التعلق المعنوى فهو يحتاج الى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث
الذى به الحدوث ولو قيل بان ارادته تعلقت فى الازل لوجود زيد فى زمان مخصوص فعنده يوجد ولا حاجة له الى تعلق
آخر لم يتم ايضا لاحتياج وجوده فى ذلك الزمان الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه كما صرح به فيما تقدم انتهى
وايضا يتوجه عليه ما قيل من انه لو اقتضى ذات الفاعل مع هذا التعلق ان يحدث الحادث فى زمان معين وذلك كان
كافيا فيه يلزم وجود الحادث فى هذا الزمان فى الازل وايضا على هذا التقدير كان محتاجا الى حضور ذلك الزمان ولم
يكن كافيا فى الاقتضاء فتامل هنا وانا ما ذكره فى حاشية هذا المقام من ان الكلام الذى ذكره نقض جار مجرى المعارضة
لجهله باداب البحث ففيه ان قضية الجهل منعكسة فان التعبير عن النقض بالمعارضة اصطلاح آخر فى باب
المناظرة وقد استعمله المحقق الطوسى قدس سره استاد المصنف رحمه الله فى شرحه للاشارات فظهر انه جاهل بالاصطلاح
غير مطالع لشرح الاشارات او قاصر عن فهم ما فيه من الاشارات والبشارات قال المصنف رفع الله درجته
ونقول فى الثانى ان ما علم الله تعالى ان وجب ولزم بسبب هذا الوجوب خروج القادر عن قدرته وادخاله فى
الموجب لزم فى حق الله تعالى وهما انه محال لزم خروج الواجب تعالى عن كونه قادرا او يكون موجبا وهذا هو الكفر الصريح
اذ الفارق بين الاسلام والفلسفة انما هو هذه المسئلة والحاصل ان هؤلاء ان اعترفوا بصحة هذين الدليلين
لزمهم الكفر وان اعترفوا ببطلانهما سقط احتجاجهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فى كلام
شارح المواقف انه ذكر هذا النقض وليس هو من خواصه حتى يجترئ به ويأخذ فى الارعاد والابراق والطامات
والجواب اما عن ما يرد على الدليل الاول فهو ان فعل البارى يحتاج الى مرجح قديم يتعلق فى الاول بالفعل
الحادث فى وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا فى الفعل ولو قال قائل
اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا قلنا ان الوجوب لاختيار قلنا ان الوجوب المترتب على
الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافى كونه قادرا
مختارا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا باختياره والا لتنقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل

عشاهم

عن غيره فلا يكون مستقلاً في فعله باختياره بخلاف ارادة الباري فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها
لا ينافي استقلاله في القدرة عليه واما يرد على الدليل الثاني فهو ان علم الله تعالى في ذاته مقارن بصفة القدرة
والارادة فاذا علم الشيء وتعلق به علمه تعلق به الارادة والقدرة وخلق الموجودات وكل واحد من الصفات
الثلثة يتعلق بمتعلقه من الاشياء وكل على ما يقتضيه فمقتضى العلم التعلق من حيث الانكشاف ومقتضى الارادة
الترجيح ومقتضى القدرة صحة وقوع الفعل والترك فلا يلزم الوجوب لان صفة العلم لا تصادم صفة القدرة
لانهما قديمتان حاصلتان معاً بخلاف القدرة وهذا جائز في الصفات الحادثة بخلاف الصفات القديمة
فليس ثم ايجاب تامل فان هذا الجواب دقيق وبالتامل فيه حقيق واما ما ذكره من لزوم الكفر فمن باب طاماته
وترهاته وهذه مسائل علمية يلاحظ الناس فيه فهو من ضعف رايه وكثرة تعصبه ينزل على الكفر والتفسيق نعوذ
بالله من جهل ذلك الفسيق انتهى **اقول** من البين ان المص قدس سره مقدم على صاحب المواقف فذكر صاحب المواقف
لذلك الدليل لا يدل على ان لا يكون ذلك النقض من خواص المص قدس سره فان ما في المواقف وساير تصانيف
القاضي العضد من التحقيقات والتدقيقات ملتقطة من كلام من تقدمه ومنتخب عنه وما ليس له سوى الانتخاب
والجمع فقد كان معزولاً عن العقل والسمع على ان المص لم يشعر بان ذلك من خواصه فلا دلالة والتحرير في ذلك غير
مفهوم من كلام المص والارعاد والابراق لا يتوقف على كون ذلك من خواصه بل يكفي فيه ان يكون من فوائد
اصحابه واما ما القى به الناصب من الجواب عما يرد على الدليل الاول فقد مر ما يدفعه في الفصل السابق على هذا
ونزيد عليه هنا ونقول ان ما ذكره في المرتبة الاخيرة المتعلقة بهذا الجواب من قوله قلت لا شك ان اختيار العبد
حادث مسلم لكن عدم كونه صادراً عنه باختياره غير مسلم وبان الاختيار في الفعل عبارة عن تعلق ارادة العبد
مثلاً بالفعل وهذا التعلق ارادي مسبوق بتعلق آخر يتعلق الى هذا التعلق وهكذا لو هذه التعلقات امور
انتزاعية اعتبارية لا استحالة للتسلسل فيها كما مر واما ما القى به من الجواب عما يرد على الدليل الثاني فيتوجه عليه
وجوه من الخلل منها منع قوله مقتضى العلم القديم يسلب القدرة عن ذي القدرة الحادثة فان ذلك انما يسلم لو كان
العلم القديم علة للمعلوم المقدور وكان مخالفه لما علم الله تعالى في الازل وكلتا المقدمتين ممنوعتان معدودتان
كما مرت الاشارة اليه فظهر ان ما زعمه الناصب الغريق من باب التدقيق حقيق باسم التزويق ودليل على كونه من الجهل
في بحر عميق واما ما ذكره من ان لزوم الكفر من باب طاماته فلعله اراد ان اللزوم غير الالتزام فاذا لزم
الكفر من الدليل بحيث لا يشعر به المستدل لا يلزم الكفر ولا يحكم به عليه وانت خبير بان مراد المص ان هؤلاء من اصحاب
الناصب ان اعترفوا بصحة الدليلين بعد ما اوضحنا لهم ما يلزم منها يلزمهم الكفر اذ اللزوم حينئذ يقترن بالالتزام
ولم يرد انه يلزمهم ذلك مع عدم شعورهم به حتى يكون من باب الطامات كما زعمه فغاية الامر ان يخلص من الكفر

لو

لو جعل الكلام المص قدس سره واتصافه للزوم ذلك واما الناصب المتورط في العناد والمعصية فيلزم التزام
كفر اهل الجاهلية بعد اطلاعه على تلك الملازمة الجلية اعاذنا الله من تلك البلية **قال المصنف**
رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له ان يقلد من يستدل بدليل يعتقد صحته ويحتج به غداً
يوم القيمة وهو يوجب الكفر والالحاد واي عذر لهم عن ذلك وعن الخروج عن الكفر والالحاد فما لهؤلاء
القوم لا يكادون يفقهون حديثاً هذه حجتهم ينطق بصريح الكفر على ما ترى تلك الاقاويل التي اعتقد
عرفت انه يلزم منها نسبة الله تعالى الى كل خسة ورذيلة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فليحذر المقلد ولينظر كيف هؤلاء القوم
الذين يقلدونهم فان استحسنوا لانفسهم بعد البيان والايضاح اتباعهم كفاهم بذلك ضلالاً وان راجعوا
عقولهم وتركوا اتباع الهوى عرفوا الحق بعين الانصاف وفقهم الله تعالى لاصابة الصواب انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول قد عثرت على ما فصلناه في دفع اعتراضات المروقة المتحولة الى نفسه من كتب الاشاعرة ومن
فضلات المعتزلة ومثله مع المعتزلة في الحس فضلاتهم كمثل الزبال يمر على نجاسة رجل اكل بالليل بعض الاطعمة
الرقيقة كالحمص فجرى في الطريق فجاء الزبال واخذ الحمص من نجاسة وجعل يحبسه ويتلذذ به فهذا ابن
المطهر النجس كالزبال يمر على فضلات المعتزلة ويأخذ منها الاعتزالات ويكفر بها سادات العلماء ويتبعهم في
اقبح انواع الكفر بحسب انه يحسن صنعاً نعوذ بالله من الضلال والله الهادي **اقول** قد اطلعت على ما ذكرناه في
دفع مدافعة المدخولة المموهة التي زينها له الشيطان وانها هذيان ما انزل الله من سلطان وانه في اكثرها قد
عدل لعجزه عن اتمام الكلام على وفق اصول اصحابه الاشاعرة الى اختيار الدعاوي الاخرى الفاجرة القاصرة عن وتضييع صح
مرتبة تلك الاصول الخاسرة وتفويته للمقصود على وجه جعل الصبيان عليه ساخرة وما اشبهه في اختياره
تلك الدعاوي المزيفة على تلك الاصول المموهة الا بكلب خلى عن عظم في فيه حرصاً على ما رآه خيالاً في الماء
فضيع الموجود ولم ينل المقصود واما تمثيله بالزبال فكما ذكرناه سابقاً انسب بحال اهل اصفهان وحالهم دائماً
للزبال الى الارض الخبيث المهان واما الفضلات فهي مشتقة من فضل بن روزبهان مهند الامتحان بكرم الرجل ويهان
قال المصنف رفع الله درجته **المطلب الثاني** في ابطال الكسب اعلم ان ابا الحسن الاشعري واتباعه لما
لزمهم هذه الامور الشنيعة والالزامات الفضيحة والاقوال الهائلة من انكار ما علم بالضرورة ثبوته وهو الفرق
بين الحركات الاختيارية والحركات الجمادية وما شابه ذلك التجأ الى ارتكاب قول توهم هو واتباعه الخلاص
من هذه الشناعات ولات حين مناص فقال مذهباً غريباً عجيباً لزمه بسببه انكار العلوم الضرورية كما هو دابه
وعادته فيما تقدم من انكار الضروريات فذهب الى اثبات الكسب للعبد فقال ان الله تعالى موجد للفعل والعبد
مكتسب له فاذا طولب بتحقيق الكسب وما هو واي وجه يقتضيه واي حاجة تدعوا اليه اضطرب هو واصحابه

الجواب عنه فقال بعضهم معنى الكسب خلق الله تعالى الفعل عقيب اختيار العبد الفعل وعدم الفعل عقيب اختياره
العدم فمعنى الكسب اجرا العادة بخلق الفعل عند اختيار العبد وقال بعضهم معنى الكسب ان الله يخلق الفعل
من غير ان يكون للعبد فيه اثر البتة لكن العبد يؤثر في وصف كون الفعل طاعة او معصية فاصل الفعل من الله تعالى
ووصف كونه طاعة او معصية من العبد وقال بعضهم ان هذا الكسب غير معقول ولا معلوم مع انه صادر عن
العبد انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد مر ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان افعال العباد الاختيارية
مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير
او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له هذا مذهب الشيخ ولو رجع المنصف الى نفسه علم انه على متن الصراط
المستقيم في التوحيد وتنزيه الله تعالى عن الشركاء في الخلق مع اثبات الكسب للعبد حتى يكون قواعد الاسلام و
رعاية احكام التكليف والبعثة والثواب والعقاب محفوظة مرعية من غير تكلف ايجاد الشركاء في الخلق ونحن
انشاء الله تعالى نفسر كلام الشيخ ونكشف عن حقيقة مذهبه على وجه يرتضيه المنصف وينقاد لصحته المتعسف
فنقول بفهم من كلام الشيخ انه فسر كسب العبد للفعل بمقارنة الفعل لقدرته وارادته تارة وفسره بكون العبد
محلا للفعل تارة وتحقيقه ان الله تعالى خلق في العبد ارادة يرجح بها الاشياء وقدرة يصح بها الفعل والترك
ومن انكر هذا فقد انكر اجلى الضروريات عند حدوث الفعل وهاتان الصفتان موجودتان في العبد حادثتان
عند حدوث الفعل فاذا تهيأ العبد بقبول هاتين الصفتين لايجاد الفعل وذلك الفعل ممكن والممكن
اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح فهو يوجد لا محالة لكن تقدم الارادة القديمة الدائمة الالهية
والقدرة القديمة فاذا اوجد الله تعالى الفعل لكونهما اقوى من الارادة والقدرة الحادثة والصفة القوية
تغلب الصفة الضعيفة كالنور القوي يبطل النور الضعيف ويغلبه فلما اوجد الله تعالى الفعل وكان قبل
الايجاد تهيات صفة اختيار العبد الى ايجاد ذلك الفعل ولكن سبقت القدرة الالهية فاحدثته فبقي
للفعل نسبتان نسبة الى العبد وهي ان الفعل مقارنا لتهيؤ للارادة والاختيار نحو تحصيل الفعل وحصول
الفعل عقيب تهيؤه فعبر الشيخ عن هذه النسبة بالكسب لان الغالب في القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء
والثواب والعقاب على فعل العبد ونسبته الى الله تعالى وهي انه كان مخلوقا له موجدا منه وهذا معنى كون
الفعل مخلوقا لله تعالى مكسوبا للعبد ثم ان فعل العبد صفة للعبد فيكون العبد محلا له لان كل موصوف هو محل الصفة
كالاسود فانه محل السواد فيجوز ان يقال باعتبار كون الفعل صفة له انه كسبه ومعنى الكسب كونه محلا له والثواب
والعقاب يترتب على المحلية كالاحراق الذي يترتب على الحطب بواسطة كونه محلا لليبوسة والحال ان الحطب
لم يحصل بنفسه هذه اليبوسة واي ذنب للحطب وهل هذه الاحراق الا الظلم والجور والعدوان انه ذلك

حتى

حتى لا يقال لم جعل الله تعالى الكافر محل الكفر ثم احرقه بالنار والعاقل يعلم انه لا يحسن الاول فلا يحسن
الثاني فرغ جهدك لتدرك ما حققناه في هذا المقام في معنى الكسب الاشعري لئلا يبقى لك شبهة فهذا نهاية التوضيح
ولكن المعتزلي اعمى بصره فعظم ضرره القاه الشبهة في مهواة غائلة واغتاله الغول في مهمة هائلة ونعم ما قلت **شعر**
ظهر الحق من الاشعري الوحيد كطلع الشمس ولكن عمي المعتزلي فانظر الى هذا الجاهل الجاهل كيف فرى في معنى الكسب
وخلط المذاهب والاقوال كالحمار الراتع في جنة عالية قطوفها دانية والله تعالى يجازيه انتهى **اقول** قد مر بيان
ان الاشعري في ذلك على شفا جرف هار وسيظهر عند انكشاف الغبار انه على متن فرس ام حمار وقد سبق ايضا ان الله تعالى
لا يقبل عن الاشاعرة منه هذا التمويه الذي موهوا التنزيه وانه لا يلزم العدلية الشرك الذي توهمه الناصب السفيه
وانه لا يتاتى للاشاعرة بذلك رعاية احكام التكليف والترغيب والتخويف واما ما ذكره من التحقيق فهو الاعوام
حقيق لانا لا نسلم ان اصل القدرة والارادة مخلوقتان في العبد لكن الفعل انما يتحقق بالارادة الجازمة
الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع كما سبق وهي اختيارية بيان ذلك انه اذا حصل لنا العلم بنفع فعل يتعلق به
الارادة به غير كاف في تحققه ما لم تصر جازمة بل لا بد من انتفاء كف النفس عنه حتى يصير الارادة جازمة
موجبة للفعل فانا قد نريد شيئا ومع هذا تابى ونكف نفسنا عنه لحياء وحمية وذلك الكف امر اختياري تستند
وجوده على تقدير تحققه الى وجود الداعي اليه فان عدم علة العدم وعدم الداعي الى هذا الداعي وهكذا وغاية
ما يلزم منه التسلسل في العدميات ولا استحالة فيه وبالجملة الارادة الجازمة اختيارية لاستناد عدم الكف المعتبر فيها
بالاختيار وان لم يكن نفسها اختيارية ولا يلزم الحال واما ما ذكره من ان الممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة
وحصل الترجيح تقدم الارادة القديمة الدائمة الالهية الخ فمن قبيل الرجم بالغيب والرمي في الظلام ومخالف لبديهة
عقلاء الانام وايضا يدل على ان ارادة الله تعالى اختياره لفعل من الافعال فجاز ان يتقدم على فعل العبد وليس كذلك
لانك قد عرفت فيما سبق ان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة فلا معنى لقوله لتقدم الارادة القديمة
الى ايجاد الفعل وبهذا يندفع شبهة اخرى لهم في هذا المقام وهو انه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي
وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله مغلوبا
والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من عباده خلاف مراده والظاهر انه لا يصير على ذلك رئيس
قرية من عباده انتهى ووجه الدفع انه اذا كان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة فلو علم الله ان في الفعل
الفلاني مصلحة ولم يختر العبد ذلك الفعل بل اختار نقيضه لم يلزم قدح مغلوبيته ولا نقصه اذ ليس بين علمه تعالى
بالمصلحة في الفعل وبين عدم اختيار العبد اياه تناف وتعارض حتى يلزم هناك المغلوبية نعم لو اختاره تعالى واختار
العبد نقيضه وحصل مختار العبد دون مختاره تعالى للزم المغلوبية لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل واما ما ذكره من

ان الغالب في القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على فعل بانه كيف يحمل الكسب
الواقع في القرآن على المعنى الذي ذكره الاشاعرة مع انه لم يجئ في اللغة التي نزل بها القرآن شيء من المعاني التي ذكروها
لروا انما ذلك اختراع منهم من عند انفسهم فرارا عن الجبر المحض كما مر ولهذا قيل ان هرب الاشعري من الجبر المحض
الى الكسب كالهرب من المطر الى الميزاب اذ قوله مشتمل على جميع مفاسد الجبرية مع ارتكاب امر زائد غير معقول
ثم ايد دلالة تغليبه ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء على كون المراد من الكسب المعنى الذي ذكره الاشاعرة دون
الفعل بمعناه الحقيقي المساوق للخلق وهل هذا الا وهم منهم على وهم والحق ان معنى الخلق والفعل والحدوث هو
ايجاد ما لم يكن غاية الامر انه اذا كان ذلك الايجاد بلا آلة كما في فعل الله تعالى انه خلقه واذا كان بالآلة كما في فعل العبد
فقال فعله وكذا الكلام في الكسب فانه انما يطلق على فعل العبد لانه يقصد بفعله ايصال نفع اليه او دفع مضرة عنه
ولما كان الله تعالى منزها عن النفع والضر لا يطلق على فعله الكسب فاحفظ هذا واما ما ذكره من ان الثواب والعقاب
يترتب على المحلية فهو كترتب الذم على الجماد باعتبار كونه محلا للون كدر وهو غير معقول كما لا يخفى والقياس على
الحطب وآله لظهور انتفاء القدرة والارادة فيه قوله وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب الخ قلنا نعم
لا يحسن قوله وهل هذا الا الظلم والجور والعدوان قلنا ههنا امران احدهما خلق قوة الاحراق في الحطب
وثانيهما صرف الحطب نحو الاحراق بضم النار اليه فالاول ليس بظلم ولا عدوان لان نفعه اكثر من ضرره وخيره اعظم
من شره كما لا يخفى والثاني ظلم وعدوان لكنه فعل العبد دونه سبحانه واما قوله وان حسن ذلك حسن ان يقال لم
جعل الله الكافر محل الكفر ثم احرقه بالنار فمدفوع بان الله تعالى لم يجعل الكافر محل الكفر وانما جعله محلا للفطرة الصحيحة
كما ورد في الحديث المشهور وهو باختياره السوء جعل نفسه محلا للكفر فلهذا لا يحسن ان يقال لا للقياس على ما قال
الذي ذكر الناصب وخلاصة الكلام في هذا المقام ان الكسب اي معنى يرام لا يوجب خلاصهم عن شناعة
الملام لما مر وسيجيء اليه الاشاعرة في كلام المص قدس سره من ان العبد ان استقل بادخال شيء في الوجود بطل
ما قالوا ان قدرة العبد لا يؤثر وان لم يستقل فلا يكون كاسبا ويكون الكل بقدرة الله تعالى وهو مخالف للضرورة
والبرهان وقال في البزدوي الحنفي في اصوله وشارحه الهندي ان افعال العباد وان بقضاء الله وقدره
ومشيته وارادته وخلقه وايجاده لكنه قضى وقدر وشاء حصولها ووجودها الى آلات العباد بعد خلق الاختيار
منهم وجعلهم في صورة الفاعلين والكاسبين وهذا جمع الصورة الاختيار وانفعال الصورة الفعل شعر
نجز بمعنى واختيار بصورة فلا تترك المعنى ولا تهدر الصورة فمن اهدر الصورة فهو جبري ومن ترك المعنى فهو قدري نجز
والحق الجمع بينهما انتهى والانصاف ان الاختيار الصوري والكسب المحلي على تقدير تحصل معناه يصلح لجعله
سببا للثواب لانه تفضل في المآل كما اشرنا اليه سابقا واما جعله سببا للعقاب فمشكل جدا لانه اذا لم يكن فا

وكان

وكان كسبه وفعله صوريا كان جعله سببا للعقاب وبناء العقاب عليه باعتبار حقيقة الفعل جورا وظلما تعالى
الله عنه علوا كبيرا مع انه لا يظهر وجه في خلق الاختيار في العبد وجعله كاسبا صورة وماخوذا بحسبه قال
واما وصية الناصب للناظرين بتفريغ جهدهم لنيل ما ذكره في تحقيق الكسب وهو كالكسب لا حقيقة له ولا
معنى له لانه قد بذل جهده في ايراد السخف لترويج هذا المطلب السخيف بما يعجز عنه كسب غيره ولا يبلغ
اليه احد في سيره واما ما ذكره من البيت فمقابل ببيتين ارتجلت في نظمهما وهما شعر الاشعري عن
معاشرهم الشعور بمعزل غوج شاعره كما فاعزلنا كسب عند المشاعر غير ما دون الشعور تكن ادارة معزل فانظروا
الاخوان الى هذا الناصب الشقي كيف يبذل جهده وقواه في ترويج فاسد الاشعري الذي وافق هواه مع
ما علم انه ذلك الشيخ المبهوت الذي ورث الحماقة عن جده ابي موسى وكان عن العقل والشعور بمعزل فلم
يكن له عن الحماقة خلاص الى ان احبه عمرو بن العاص واورده مورد طعن العام والخاص حتى حكي ان رجلا
مرحا راى في بريق واحدا من اولاد ابي موسى المذكور يمشي في الارض متبخترا فقال الرجل لصاحب كان معه انظر
الى هذا الاحمق انه يتبختر في المشي على وجه كانه يظن ان اباه لعب بعمرو بن العاص وانا اظن ان ذلك
الماشي كان ابو الحسن شيخ هذه البهائم والمواشي والله كاشف الغواشي قال المصنف رفع الله درجته
وهذه الاجوبة فاسدة اما الاول فلان الاختيار والارادة من جملة الافعال فاذا جاز صدوره
اصلا عن العبد فليجز صدور اصل الفعل منه واي فرق بينهما واي حاجة وضرورة الى التمحل بهذا وهو ان
ينسب القبائح باسرها الى الله تعالى وان ينسب الله تعالى الى الظلم والجور والعدوان وغير ذلك وليس بمعلوم
وايضا دليلهم آت في نفس هذا الاختيار فان كان صحيحا امتنع اسناده الى العبد وكان صادرا عن الله تعالى
وان لم يكن صحيحا امتنع الاحتجاج به وايضا اذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل
كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار اما العبد او الله فلا وجه للتخلص بهذه الواسطة وان لم يكن
موجبا لم يبق فرق بين الاختيار والاكل مثلا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه فيكون الفعل
من الله تعالى لا غير من غير شركة للعبد فيه وايضا العادة غير واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولا
يخلق الله تعالى الفعل ابتداء من غير تقدم اختيار فيه تنتفي المخلص بهذا العذر قال الناصب خفضه الله تعالى
اقول قد علمت معنى الكسب كما ذكره الشيخ واما هذه الاقوال فجواب اما ما اورد على القول الاول وهو ان
الاختيار والارادة من جملة الافعال فباطل لانهما من جملة الصفات وهو يدعي انهما من جملة الافعال
واصحابه قائلون بان الارادة مما يخلقه الله تعالى في العبد بها يرجح الفعل فالحمد لله الذي نطقه بالحق
على رغم منه فانه صار قائلا بان بعض افعال العبد مما يخلقه الله تعالى في العبد والعبد بها يرجح الفعل فما

التي نقلها عن الاصحاب
فما ادنيا في كتبهم
لكن ما اورد على تلك
الاقوال ٣

الله تطفى الحق على رغم منه فانه صار قايلا بان بعض افعال العبد مما يخلقه الله تعم ولكن ربما يدفعه بانه
من الافعال الاضطرارية وعين المكابرة ان يقال الاختيار فعل اضطراري واما قوله دليلهم آت في نفس
هذه الاختيار وبيانه ان الاختيار فعل من الافعال فيكون مخلوقا لله لانه ممكن وكل ممكن فهو مقدور
لله تعم فالاختيار مقدور له تعم فيكون مخلوقا له فكيف يقال ان الفعل يخلقه الله عقيب الاختيار
فجوابه ان الاختيار من الصفات التي يخلقها الله تعم اولا في العبد كساير صفاته النفسانية وكيفياتها
المعقولة والمحسوسة ثم يترتب عليه الفعل فلا يأتي ما ذكره من المحذور لانا نختار ان الدليل صحيح
وليس هو مستندا الى العبد وهو صادر عن الله تعم واما قوله اذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا
لوقوع الفعل كان مستندا الى فاعل الاختيار الى اخر الدليل فجوابه انا نختار ان الاختيار صادر عن الله تعم
لا عن العبد وايض نختار ان الاختيار ليس موجبا للفعل قوله لم يبق فرق بين الاختيار والاكل مثلا في
نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه قلنا ممنوع لما مر ان الاختيار صفة توجب للعبد التوجه نحو تحصيل
الافعال ويخلق الفعل عقيب توجيه العبد للاختيار والفعل مقارن لذلك الاختيار وليس الاكل كذلك
فالفرق واضح واما قوله العادة غير واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه
فنقول هذا هو المدعى والمراد بالجواز هو الامكان الذاتي وان خالفته العادة ونحن لا نريد مخلصا
باثبات وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار انتهى **اقول** قد علم ايض ان معنى الكسب كما ذكره شيخ الناصب
لا محصل واما الباقية فهي مذكورة في كتاب الطوالع للبيضاوي وشرح المقاصد للتفتازاني وغيرهما من — الاقوال
كتب اهل السنة فليطالع ثمة وسيعترف الناصب ان القول الفال من هذه الاقوال مذهب القاضي ابي
بكر الباقلاني من الاشاعرة فعلم ان انكاره لذلك عناد واما ما ذكره من ان الارادة من جملة الصفات دون
الافعال فسقوطه ظاهر لان ما هو من جملة الصفات هو المريد واطلاق الصفة على الارادة مسامحة من باب
اطلاق المصدر وارادة المشتق وكذا الكلام في الكلام بل العلم والقدرة والحيوة ايض فان من طالع صرف النحو
ونحوه يعلم ان الارادة بمعنى خواستن وكذا العلم بمعنى دانستن من الافعال والمصادر فضلا عمن يدعي صرف عمره
في تداولات العلوم والنوادر واما ما زعمه الناصب المرتاب من ان المص نطق بخلاف مذهبه في هذا الباب
ارتاح بذلك كانه وجد تمرة الغراب فمدفوع رغما لانفه بما اوضحناه سابقا من ان اصل الارادة مخلوقة لله تعم
والارادة الجازمة فعل للعبد ثم القول بان الاختيار فعل اضطراري انما يكون مكابرة كما ذكره الناصب لو
اريد بذلك ان اختيار العبد مثلا فعل اضطر العبد لنفسه اليه واما اذا اريد انه فعل اضطره الله تعم او غيره
العبد اليه بان قال له على سبيل الجبر والقسر اختر هذا فلا ولا غائلة فيه انشاء لهذا التوهم من مقابلة الاختيار للجبر والاضطرار

ولم يعلم ان احد المتقابلين ربما يتعلق بالمقابل الاخر كتعلق التصور بالتصديق مع كونهما قسمين متقابلين للعلم واما
ما ذكره من الترتيبين الآتيين في الجواب فبناهما على فهم ان مراد المص من الاختيار والارادة الذين حكم بكونهما
فعل العبد اصل الاختيار والارادة وقد علمت ان المراد الاختيار الجازم والارادة الجازمة واما قوله فنقول
هذا هو المدعى والمراد بالجواز الامكان الذاتي آه فالظاهر انه اراد به ما ذكره المص من جواز ان يوجد الاختيار
ولا يخلق الله الفعل عقيبه سهوا وانا والمراد بالجواز الملحوظ في هذا المدعى هو الامكان الذاتي الذي يخالفه
العادة وانت خبير بانه اذا سلم امكان ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه وسلم ان العادة غير واجبة
الاستمرار فما المانع من خروج الامكان الى الفعل وكيف يحصل الامان من الوقوع بان لا يخلق الله الفعل عقيب
الاختيار **قال المصنف** رفع الله درجته واما الثاني فلان كون الفعل طاعة او معصية اما ان يكون نفس الفعل في الخارج
او امرا ذاتيا عليه فان كان الاول كان ايضا من الله فلا يصدر عن العبد شيء البتة فيبطل العذر وان كان الثاني كان العبد — منقض ظاهر
مستقلا بفعل الزاهد واذا جاز استناد هذا الفعل واي ضرورة تلجئ الى تحمل مثل هذه المعاذير الفاسدة التي لا يقتضيها — فليجز استناد اصل الفعل
الاعتذار واي فارق بين الفعلين ولم كان احدهما صادرا عن الله تعم والاخر صادرا عن العبد وايض دليلهم آت
في هذا الوصف فان كان حقا عندهم امتنع استناد هذا الوصف الى العبد وان كان باطلا امتنع الاحتجاج به وايض
كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا للامر الشرعي انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل ان طابق الامر كان طاعة والا
فلا وحينئذ لا يكون الفعل مستندا الى العبد لا في ذاته ولا في شيء من صفاته فينتفي هذا العذر ايض كما انتفى عندهم — من م
الاول الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ولهذا ذم الله تعم ابليس وفرعون على مخالفتهما امره وكل فعل يفعله الله فهو حسن
عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعم فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعم امتنع وصفه بالقبح وكان
موصوفا بالحسن فالمعصية التي تصدر من العبد اذا كانت صادرة منه تعم امتنع وصفها بالقبح فلا يكون معصية
فلا يستحق فاعلها الذم والعقاب فلا يحسن من الله تعم ذم ابليس وابي لهب وغيرهما حيث لم يصدر عنهم قبيح ولا
معصية فلا يتحقق معصية من العبد البتة وايض المعصية قد نهى الله عنها اجماعا والقرآن مملو من المناهي و
التوعد عليها وكل ما نهى الله عنه فهو قبيح اذ لا معنى للقبيح عندهم الا ما نهى الله تعم عنه مع انها قد صدرت من
ابليس وفرعون وغيرهما من البشر وكل ما صدر من العبد فهو مستند الى الله تعالى والفاعل له هو الله تعم لا غير
عندهم فيكون حسنا وقد فرضناه قبيحا هف واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير
معقول وكلام من الاعتذار الفاسد اعتذارهم بما لا يعلمونه وهل يجوز لعاقل منصف من نفسه المصير الى
هذه الجهالات والدخول في هذه الظلمات والاعراض عن الحق الواضح والدليل اللائح والمصير الى القول بما
لا يفهمه القايل ولا السامع ولا يدري هل يدفع عنهم ما التزموا به اولا فان هذا الدفع وصف من الصفات

والوصف من الصفات والوصف انما يعلم بعد علم الذات فاذا المريق هو كيف يجوز لهم الاعتذار فليتظر العاقل في نفسه قبل دخوله ولا يتهى المقول بمحال ولا يمكن الاعتذار بمثل هذا المحال انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول الثاني الذي ذكره في معنى الكسب هو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة ومذهبه ان الافعال الاختيارية من العبد واقعة بمجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة او معصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وهذا مذهب القاضي وهو غير مقبول عند عامة الاصحاب من الاشاعرة لشمول الادلة المبطلة لمدخلية اختيار العبد في التاثير في اصل الفعل تاثيره في الصفة بلا فرق وهذا الابطال مشهور في كتب الاشاعرة فليس من خواصه واما باقي ما اورده على معنى الكسب حسبما هو مذهب القاضي فغير واردة عليه فنحن نبطلها حرفا بالحرف فنقول اما قوله كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا للامور الشرعية وكونه موافقا للامر الشرعية انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل الى آخر الدليل فجوابنا لا نسلم ان كونه موافقا للامور الشرعية شيء يرجع الى ذات الفعل والمراد من رجوعه الى ذات الفعل ان كان المراد انه ليس صفة للفعل بل هو ذات الفعل وبطلانه ظاهر وان كان المراد انه راجع الى الذات يعني انه وصف للذات فمسلم لكن لا نسلم عدم جواز اسناده الى العبد باعتبار الصفة وهذا اول الكلام ثم ما ذكر ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن الخ فجوابه ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة عند الاشاعرة ولكن مدرك هذا الحسن والقبح هو الشرع لا العقل وكل فعل يفعله الله تعالى فهو حسن بالنسبة الى المحل كالمعاصي قوله فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح والمعصية صادرة من العبد ويجوز وصفه بالقبح فلا يلزم شيء مما ذكره بتفاصيله واما قوله واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول فنقول هذا القول ان صدر عن الاشاعرة يكون مراد القائل ان هناك شيء ينسب اليه اوصاف فعل العبد ولا بد من اثبات شيء لئلا يلزم بطلان التكليف والثواب والعقاب ولكنه غير معلوم الحقيقة وعلى هذا الوجه لا خلل في الكلام انتهى **اقول** لا يخفى ان القاضي انما عدل عن تفسير شيخه الاشعري الى هذا الماراى فساد ذلك فهو شاهد لنا على ما ادعينا من ظهور فساد كلام الاشعري واعتراف الناصب بفساد كلام القاضي شهادة بانه ليس لهم للكسب تفسير له محصل ولهذا قال بعضهم انه غير معقول ولا معلوم كما نقله المصنف قدس سره وكفى بذلك شناعة واما ما ذكره من ان هذا الابطال مشهور ومذكور في كتب الاشاعرة الخ فنقول نعم مذكور في كتب متاخري الاشاعرة لكنها

اكثر

اكثر من تصرفات الامامية لظهور انقراض المعتزلة قبل ذلك بثمانين سنة تقريبا ووضوح ان الاشاعرة لا يهتمون بابطال مطالب انفسهم بل هم قاصرون عن امثال هذا التدقيق من الابطال ولعمري المحمر ان ذلك من خواصه حتى يكون وجوده في كتب من تقدمه من الاشاعرة او الامامية مكذبا له واما ما ذكره في اول الحرف من جوابه فاعراض عن الحق ظاهر لان غاية ما يلزم من جواز اسناد صفة الفعل الى العبد ان يكون وصفا له بحال متعلقه كحسن الغلام وهو وصف مجازي لا يصلح لبناء ثواب العبد وعقابه مثلا عليه واما ما ذكره بقوله فجوابه ان الطاعة حسنة الخ فمردود بما عرفت من بطلان كون الحسن والقبح شرعيين وبما مر من تقبيح قولهم بانه لا قبح بالنسبة اليه تعالى وتزييف مؤاخذة المحل بالقبح المخلوق فيه من الله تعالى واما ما ذكره من ان مراد القائل ان هناك شيء ينسب اليه اوصاف الفعل الخ ففيه انه اعادة لكلام القائل بعبارة اخرى ويتوجه عليه على ذلك من انه يوجب في الكلام فلا يصلح لبناء المذهب عليه والاحتجاج به على الاقوام وكفى هذا خللا وفسادا في الكلام **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثالث** في ان القدرة متقدمة ذهبت الامامية والمعتزلة كافة الى ان القدرة التي للعبد وقالت الاشاعرة هنا قولا غريبا عجيبا وهو ان القدرة لا توجد قبل الفعل بل مع الفعل غير متقدمة عليه لا بزمان ولا بآن فلزمهم من ذلك محالات منها تكليف ما لا يطاق لان الكافر مكلف بالايمان اجماعا منا ومنهم فان كان قادرا عليه حال كفره ناقضوا مذهبهم من ان القدرة مع الفعل غير متقدمة عليه وان لم يكن قادرا عليه لزمهم تكليف ما لا يطاق وقد نص الله تعالى على امتناعه فقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها والعقل والعقل دل عليه وقد تقدم وان قالوا انه غير مكلف حال كفره لزمهم خرق الاجماع من ان الله تعالى امره بالايمان بل عندهم انه امرهم في الازل وهناهم فكيف لا يكون مكلفا انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الحادثة مع الفعل وانها توجد حال حدوث الفعل ويتعلق به في هذه الحالة ولا يوجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه فالحالة التي فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حال الفعل هذا خلف محال لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة ح ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين ان يكون موجودة معه وهو المطلوب هذا دليل الاشاعرة على هذا دليل الاشاعرة على هذا المدعى واما ما ذكره من لزوم المحالات ان الكافر مكلف بالايمان بالاجماع فان كان قادرا على الايمان حال الكفر لزم ان يكون القدرة متقدمة على الفعل وهو خلاف مذهبهم وان لم يكن قادرا

لزم تكليف ما لا يطاق بجوابه انا نختار انه غير قادر على الايمان حال الكفر ولا يلزم وقوع تكليف ما لا يطاق
لان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشيء المكلف به متعلقا للقدرة وهذا الشرط حاصل في الايمان
فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه
كافرا انتهى اقول قد اجابنا عن الدليل الذي نقلنا عن الاشاعرة اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قيل
لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل و
الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به قلنا فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون نفسها
موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قولهم حصول الفعل قبل وقته
محال بانه قد يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل مشروطا بشرط كونه قبله
محال والثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان حصوله لكن غير مشروط بشرط كونه قبله محال ولا اشتباه
في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المحال لم
يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك
الزمان قبل زمان الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن
في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع بالغير وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير محال فانه
يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان
وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد محال بشرط قيامه اذ يمتنع كونه
قائما وقاعدا وليس بمحال في زمان قيامه اذ يمكن ان ينعدم القيام ويوجد بدله القعود هذا واما
ما ذكره في جواب لزوم المحالات من ان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشيء المكلف به متعلقا
للقدرة الخ فمردود بانه مبني على ان القدرة متعلقة باحد الطرفين وقد عرفت ما فيه فتذكر قال
المصنف رفع الله درجته ومنها الاستغناء عن القدرة لان الحاجة الى القدرة انما هي لاخراج
الفعل من العدم الى الوجود وهذا انما يتحقق حال العدم لا حالة الاستغناء عن القدرة لان
الفعل حالة الوجود يكون واجبا فلا حاجة الى القدرة على ان مذهبهم ان القدرة غير مؤثرة البتة
لان المؤثر في الموجودات كلها هو الله تعالى فبحثهم عن القدرة ح يكون من باب الفضول لانه خلاف
مذهبهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الحاجة الى القدرة اتصاف العبد بصفة تخرجه
من الاضطرار حتى يصح كونه محلا للثواب والعقاب اذ لو لم يكن هذه القدرة حادثة مع الفعل لا
يتحقق صورة الاختيار والله تعالى حكيم يخلق الاشياء لمصالح لا يحصى ولا يلزم عن عدم كون القدرة

او يكون حينئذ متعلقا للقدرة صح

حالة الوجود هي م

مؤثرة

مؤثرة في الفعل الاستغناء عنه من جميع الوجوه ولا يلزم ان يكون البحث عنه فضولا انتهى اقول
من البين ان الصفة التي تخرج الاتصاف بها العبد من الاضطرار في الفعل والا لكان لغوا ضايعا وايضا اذا لم يكن
القدرة مؤثرة كيف يعلم حدوثه مع الفعل وكيف يتحقق به صورة الاختيار مع ان القول بالصورة لا معنى له واما ما
مر ان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة وقال شارح العقايد انها صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها
بها فاذا لم يكن قدرة العبد مؤثرة لم يكن قدرة واما ما ذكره من ان الله تعالى حكيم يخلق الاشياء لمصالح لا يحصى ففيه
ان الخصم لم يقل ان مصلحة خلق القدرة منحصرة في التاثير حتى يجب ان يقال يحتمل ان يكون للحكيم في خلقه مصالح
اخرى لا يحصى بل الكلام في ان المصلحة في خلق القدرة في العبد كما يدل عليه مفهومه هو التاثير في الفعل فاذا
لم يكن مؤثرة لم يكن حاجة في ذلك الى خلقه ويكون البحث عنه من هذه الجهة فضولا وهذا لا ينافي عدم البحث
عنه من جهة اخرى ولمصلحة اخرى وهل الذي ذكره الناصب الا مثل ان يقول مثلا ان الفرس مخلوق لمصلحة
لا تظهر في الفرس مخلوق لمصلحة الكتابة فاذا قيل له ان هذه المصلحة لا تظهر في الفرس فيكون القول بكون
ذلك مصلحة خلقه لغوا بحيث انه يجوز ان يكون في خلق الفرس مصالح اخرى لا يحصى وفساده مما لا يخفى
هذا ويقال لهم ليس تاثير القدرة في الفعل اكثر من تاثير الآلة فلا بد من بلى فيقال اذا كان فاقد الآلة و
تاثيرها عندكم معذورا في الترك وجب ان يكون فاقد القدرة وتاثيرها فيكون الكافر معذورا في ترك
الايمان ويقال لهم في قولهم بعدم تقدم القدرة على الفعل متى يقدر احدنا على الانتقال من الشمس الى الظل
ان قلتم يقدر وهو في الشمس تركتم مذهبكم وان قلتم وهو في الظل فاي حاجة الى القدرة ح فان قالوا يقدر
حالة الانتقال قلنا ليس بين كونه في الشمس وكونه في الظل حالة تسمى حالة الانتقال ويكون متقدمة على احدهما
متاخرة عن الاخر ويقال لهم ما عندكم في رجل قتل نفسه اقدر على قتلها وهو حي فهو الذي نقول او وهو ميت
فكيف يقدر الميت على ان يقتل ثم اذا كان قد حصل الموت بالقتل فعلى اي شيء قدر قال المصنف رفع الله درجته
ومنها الزام حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم لان القدرة مقارنة للفعل ح يلزم احد الامرين و
كلاهما محال لان قدرة الله تعالى يستحيل ان يكون حادثة والعالم يمتنع ان يكون
قديما ولان القدم مناف للقدرة لان القدرة انما يتوجه الى ايجاد المعدوم فاذا كان الفعل قديما امتنع
اسناده الى القادر ومن اعجب الاشياء بحث هؤلاء القوم عن القدرة للعبد والكلام في احكامها مع ان القدرة
غير مؤثرة في الفعل البتة وانه لا مؤثر غير الله فاي فرق بين القدرة واللون والمقدار وغيرها بالنسبة
الى الفعل اذا كانت غير مؤثرة ولا مصححة للتاثير قال ابو علي بن سينا لو صدق عليهم لعل القائم لا يقدر على
القعود انتهى قال الناصب خفضه الله اقول حاصل هذا الاعتراض لزوم كون القدرة مع الفعل لوجوب

حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ المفروض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره وكلاهما
باطل بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه
ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القديمة ايضا واجاب شارح المواقف عن هذا الاعتراض
ان القدرة القديمة الباقية تخالف في الماهية للقدرة الحادثة التي يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز
تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادث عليه ثم ان القدرة القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقا معنويا
لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها
مع تعلقها المعنوي قدم آثارها فاندفع الاشكال بحذافيره واما ما ذكره من التعجب من بحث الاشاعرة عن القدرة
مع القول بانها غير مؤثرة في الفعل فبالحري ان يتعجب من تعجبه لان القدرة صفة حادثة في العبد وهي من
صفات الكمال فالبحث عنها لكونها من الاعراض والكيفيات النفسانية وعدم كونه مؤثرا في الفعل من جملة
احوالها المحمولة عليها فلم لا يباحث عنها واما قوله انه لا فرق بينها وبين اللون فقد ابطلنا هذا القول فيما
سبق مرارا بان اللون لا نسبة له الى الفعل والقدرة يخلق مع الفعل ويترتب على خلقها صورة الاختيار ويخرج
بها العبد من الجبر المطلق ويترتب على فعله الثواب والعقاب والتكليف والله اعلم قال الامام الرازي القدرة
يطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها
ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر ولا شك ان نسبتها الى الضدين
سواء وهي قبل الفعل والقدرة ايضا يطلق على القوة المستجمعة لشرايط التاثير ولا شك انها لا يتعلق بالضدين
معا والا لاجتمعا في الوجود بل هي لكل مقدور غيرها بالنسبة الى مقدور آخر وذلك لاختلاف الشرايط
وهذه القدرة مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة
القدرة المستجمعة لشرايط التاثير ولذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا يتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا
بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا
وجه الجمع بين المذهبين وبهذا يخرج جواب ابي علي بن سينا حيث قال لعل القايم لا يقدر على القعود
فانه غير قادر بمعنى انه لم يحصل له بعد القوة المستجمعة لشرايط التاثير وهو قادر بمعنى انه صاحب القوة
العضلية انتهى **اقول** وبالله التوفيق ان جواب شارح المواقف بما ذكره الشارح الجديد ايضا من غير
ايراد عليه وكنت اظنه واردا الى الآن وقد سنح لي عند النظر الى هذا المقام انه مردود لان كلام المصنف
مبني على الزام آخر للاشاعرة بيانه انهم لما ذهبوا الى ان صفات الله تعالى موجودات زايدة قايمة به وقد
صرحوا بانها ليست جواهر حذرا عن ان يلزمهم شرك النصارى القائلين بالذوات القديمة فلابد ان يكون اعراضا

لانحصار الموجود في الجوهر والعرض فالزام التفرقة بين القدرة الالهية وقدرة العبد بكون احدهما عرضا لا
يجوز بقاؤها دون الآخر تحكم قصد به التفصي عن الالزام فظهر ان اللازم لهم في الحقيقة امران احدهما
ما ذكرناه من التحكم البارد والآخر ما ذكره المصنف من الالزام الوارد فحال الناصب في استفادته من كلام شارح المواقف
مع اداء ذلك الى تفويت مطلوبه وتضعيف مهربه كحال الحمار الذي اشار اليه الشاعر **شعر** ذهب الحمار ليستفيد
لنفسه قرنا فاب وما له اذنان واما ما زعمه من ان كلام الرازي يصير وجها للجمع بين المذهبين ففاسد لانه يرد
عليه ما اعترض به صاحب المواقف ايضا وحاصله ان الامام ان اراد بالقدرة القدرة القديمة فليست مستجمعة لشرايط
التاثير وان اراد الحادثة فليست مؤثرة واما ما ذكره من انه يخرج بهذا جواب ابي علي سينا فهو مدخول بما يتصل
بذلك من كلام ابو علي المصرح فيه بان القدرة ليس الا القوة التي يكون له التاثير بالقوة ورده على من فسره
بالقوة المستجمعة بشرايط التاثير فكيف يرد عليه بهذا التفسير وهو الحكيم الاسلامي المتقن للاوضاع والقواعد
وقد بالغ في ذلك حتى حكم بالعمى على القايل به من بعض الاوايل والذين وافقوهم من الاشاعرة حيث قال في فصل
القوة والفعل والقدرة والعجز من الهيات الشفا وقد قال بعض الاوايل وغاريقون منهم ان القوة يكون مع الفعل
ولا يتقدم وقال بهذا ايضا قوم من الواردين بعده بحين كثير فالقايل بهذا القول كانه يقول ان القاعد ليس
يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم وان الخشب ليس في جبلته ان ينحت منه
باب فكيف ينحت وهذا القايل لا محالة انه غير قوي على ان يرى ويبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى انتهى
وايضا ما اشتهر من ان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وكذا التفسير الذي نقلناه سابقا عن شارح العقايد
مع وقوع اطلاقه على ما استجمع الشرايط ويشعر بانه اصطلاح جديد وتمحل عنيد كحيل عمرو بن العاص ارتكبوه
للخلاص عن تشنيع الخواص ولات حين مناص **قال المصنف** رفع الله تعالى درجته **المطلب الرابع**
في ان القدرة صالحة للضدين ذهبت جميع العقلاء الى ذلك عدا الاشاعرة فانهم قالوا القدرة غير صالحة
للضدين وهذا مناف لعموم القدرة فان القادر هو الذي اذا شاء ان يفعل فعل وان شاء ان يترك ترك فلو
فرضنا القدرة على احد الضدين لا غير لا يكون الآخر مقدورا فلم يلزم من مفهوم القادر انه اذا شاء ان يترك
ترك انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا يتعلق بالضدين بناء
على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله بل قالوا ان القدرة الواحدة لا يتعلق بمقدورين مطلقا سواء
كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا يتعلق الا بمقدور واحد
وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجده عند صدور الاخر ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية
ان قدرة العبد يتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وانا اقول ولعل النزاع لفظي لا كما على الوجه الذي

ذكره الامام الرازي فان الاشاعرة يجعلون كل فرد من افراد القدرة الحادثة متعلقا بمقدور واحد وهو الكائن
عند حدوث الفعل فكل فرد له متعلق والمعتزلة لم يجعلون القدرة مطلقا متعلقة بجميع المقدورات وهذا لا
ينافي جعل كل فرد ذا تعلق واحد والمعتزلي لا يقول ان الفرد من افراد القدرة الحادثة اذا حدث وحصل منه الفعل
ضمن ذلك الفرد يتعلق بضده بل يقول ان القدرة الحادثة مطلقا يتعلق بالضدين وهذا لا ينفيه الاشاعرة
فالنزاع لفظي تامل واما ما ذكره من انه يوجب عدم كون القادر قادرا لانه اذا لم تصلح القدرة للضدين لا يكون الفاعل
قادرا على عدم الفعل وهو الترك فيكون مضطرا لا قادرا فالجواب عن ذلك انه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير
مقدور له فهو مسلم وان اريد به ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا
عين ما ندعيه ونلتزمه ولا مشاحة لنا في تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة
الا يرى ان من احاط به بناء من جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع
منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره انتهى **اقول** قد مر ان القول بان القدرة مع الفعل بهذه
فالبناء عليه ملوما مذموما واما ما اظهر التفرد به من جعل النزاع لفظيا فما افظع جهله وهو دليل كونه متفردا
فيه وذلك لان مبناه على ما لحظه فيه الناصب اولا حيث قيد القدرة بالواحدة وبدل صلاحيتها للضدين
بتعلقها بهما فان المسئلة على ما حرره ابن المصنف هنا وغيره في غيره هو ان القدرة صالحة للضدين وقال
الناصب عند تقرير المبحث قول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا يتعلق بالضدين ويدل على ما ذكرنا
من ان الكلام في اصل القدرة بلا قيد الوحدة وفي صلاحيتها دون تعلقها كلام شارح العقايد في مسئلة الاستطاعة
حيث قال ان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي
تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة اه فهذا يوافقه من ابي
حنيفة مع المعتزلة في موضعين احدهما في المسئلة التي نحن فيها وهو ظاهر والثاني مسئلة بقاء الاعراض
فان في قوله هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان تسليم الاستقامة بقاء الاعراض كما ذهب اليه المعتزلة وهو
معتزلي عند التحقيق ولهذا قلده المتاخرون من المعتزلة في الفروع الفقهية ومنهم الزمخشري الحنفي وبعد
الاطلاع على هذه الخيانة التي ارتكبها الناصب ولانه في مقام الاجمال يظهر للناظر فسادها وقد بيناه عليه في
مقام التفصيل ولعله اخذ ذلك من كلام نقله شارح العقايد بعد الكلام الذي نقلناه عنه قبل ذلك
ثم رده عليه والناصب غير ذلك الكلام نحو تغيير على وفق هواه قال الشارح فان اجيب بان المراد ان القدرة
وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا يكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة
المتعلقة بالفعل واما نفس القدرة فقد يكون متقدمة متعلقة بالضد قلنا هذا لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من

الكلام

الكلام انتهى واما ما ذكره من الجواب عن الزام المصنف فمردود من وجهين احدهما ان المصنف قد استدل على ما ذكره بمثال فانه
لمفهوم القدرة والناصب لم يتعرض له وحرر كلام المصنف على وجه اخر واعترض عليه بالترديد الذي ذكره وحيث كان الاعتراض
على كلام نفسه محض الاعتراض فيما ذكره ممنوع بل يتوجه عليه من الفساد والخلل ما لا يحصى وثانيهما ان ما ذكره من التصوير
غلط وذلك لان من احاط به البناء من جميع جوانبه ان كان تلك الاحاطة المستلزمة لعدم الانفكاك الفعل بنفسه فيصدق
عليه انه كان قادرا قبل ذلك على الانفكاك من ذلك المضيق فيكون قدرته صالحة للضدين وان كان باجبار غيره وادخاله
اياه في ذلك المضيق بحيث كان مسلوب القدرة عند الايقاع في ذلك المضيق لا يصدق عليه انه كان قادرا على شيء فلا
يصدق عليه انه قادر على الكون في ذلك المضيق لان العرف انما يحكم على قدرته اذا كان قبل ذلك قادرا على الكون في
مكانه كذب كما لا يخفى على ان دعوى الاجماع في ذلك مردود بما ذكره الرازي في بعض كتبه حيث قال بعد عد الاختلاف
الواقع بين المعتزلة والاشاعرة في هذه المسئلة الاختلاف الثاني ان الممنوع من جميع اضداد الشيء ممنوعا من ذلك الشيء
وذلك كمن احاط به بناء محكم من جميع جوانبه مانع له من الحركة الى جميع الجهات بل يكون ممنوعا من السكون في
ذلك المكان فالذي ذهب اليه الجبائي المنع واستدل على ذلك بثلاثة مسالك الاول انه لو لم يكن المحاط به ممنوعا
من السكون لكان مع قدرته عليه متمكنا منه واللازم ممتنع وبيان الملازمة انه اذا كان قادرا على السكون وقد عدم
كل مانع فالتمكن لازم بالضرورة اما بيان انتفاء اللازم فهو ان التمكن من فعل الشيء يستدعي عندنا ان يكون متمكنا
من فعل تركه والسكون غير متمكن من تركه بل هو مضطر اليه على ما لا يخفى انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب
السادس** في الارادة ذهبت الامامية وجميع المعتزلة الى ان الانسان مريد لافعاله بل كل قادر فانه مريد لان الارادة
صفة تقتضي التخصيص وانها نفس الداعي وخالفت الاشاعرة في ذلك فاثبتوا صفة زائدة عليه وهذا من اغرب الاشياء
واعجبها لان الفعل اذا كان صادرا عن الله ومستندا اليه وانه لا مؤثر الا الله فاي دليل يدل حينئذ على ثبوت الارادة
وكيف يمكنهم ثبوتها له لان طريق الاثبات هو ان القادر كما يقدر على الفعل كذا يقدر على الترك فالقدرة صالحة
للايجاد والترك وانما تخصيص احد المقدورين بالوقوع دون الاخر بامر غير القدرة الموجدة وغير العلم التابع فالمذهب
الذي اختاروه لانفسهم سد عليهم ما علم وجوده بالضرورة وهو القدرة والارادة فلينظر العاقل المنصف من نفسه
هل يجوز له اتباع من ينكر الضروريات ويجحد الوجدانيات وهل يشك عاقل في انه قادر مريد وانه
فرق بين حركاته الاختيارية وحركة الجماد وهل يسوغ لعاقل ان يكون له ان يجعل مثل هؤلاء وسايط بينه وبين ربه وهل
يتم له المحاجة عند الله تعالى باني اتبعت هؤلاء ولا يسال يومئذ كيف عدلت من العلم بالضرورة ببطلان قوله وهل
تحريم التقليد في الكتاب العزيز مطلقا فكيف لامثال هؤلاء فما يكون جوابه غدا لربه وما علينا الا البلاغ وقد
طولنا في هذا الكتاب ليرجع الضال عن زلله ويتم المستقيم على معتقده انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول هذا

المطلب لا يحصل مقصوده من عباراته الركيكة والظاهر انه اراد ان الاشاعرة لا يقدرون على اثبات صفة الارادة لان اسناد الفعل الى الله تم ولا مؤثر الا هو يوجب عدم اثبات صفة الارادة وقد علمت فيما سلف بطلان هذا لان وجود القدرة والارادة فى العبد معلوم بالضرورة وكونهما غير مؤثرتين فى الفعل لا يوجب عدم ثبوتها فى العبد كما مر مرارا والله اعلم وما ذكره من الطامات قد كرره مرات ومن كثرة الطويل الذى كله حشو حصل له الخجالة وحسن ما قلت فى تطويلاته **شعر** لقد طولت والتطويل حشو ۞ وفيما قلته نفع قليل ۞ وقالوا الحشو لا التطويل لكن ۞ كلامك كله حشو طويل ۞ **اقول** قد بينا سابقا بطلان ما ذكره الناصب فيما سلف على وجه لا مزيد عليه ولا يتيسر مناقشته اليه فتذكر واما ما نسبه الى المص من الطامات وايراد الحشو فى العبارات فهو انما يليق باصحابه الحشوية الملقبين بالحشوية وحاشا عن ان يوجد فى كلام المص العلم العلامة حشو او طويل لا يؤدى الى طائل كما لا يخفى على منصف عن العصبية بل وانما نسبه الناصب الى التطويل لبعده عن فهم كلام اهل التحصيل ولكونه عن المصنف فى فرع وهول مع ان فى شعره المسرود ما لا يخفى من الحشو المردود اما فى البيت الاول فلان قوله والتطويل حشو غير صحيح للمحقق من مغايرتهما فى علم المعانى فيكون تطويلا بل حشوا واما فى البيت الثانى فلان قوله طويل حشو لا يناسب مقصوده لان المردود هو التطويل لا مطلق الكلام الطويل وها انا اقول فى مقابلته ما انشده من شعر الحشو الذميم مخاطبا اياه بما يستحقه من الطعن والشتم الاليم **شعر** اراك على شفا جرف عظيم ۞ بما اوجوفك من قضيم ۞ لعلك انت لم ترزق اديبا ۞ لكى يعركك عركا للاديم ۞ انت الحشو تعزى الحشو جهلا ۞ الى عال كلا من عليم ۞ براعته كوحى من كلام ۞ براعته عصا اليد الكليم ۞ اما انت الذى اكثرت لحنا ۞ وقد نعق نعيقك كالبهيم ۞ وكم القت من لفظ ركيك ۞ وكم ربت من قول عقيم ۞ لا وهن من بيوت العنكبوت ۞ واهون من قوى العظم الرميم ۞ لتبلغ دائما من جوع جهل ۞ فضولا قاره طبع اللئيم ۞ تعيد القول من سلف الى من ۞ مرارا ورده رد المليم ۞ كهاتير انه فى سالف الدهر ۞ جرى مجرى الكلام المستقيم ۞ كمن ياكل خرى من غاية الحمق ۞ لما قد كان خبزا فى القديم ۞ لقد اشلت وانشدنا جزاء ۞ فذق انت العزيز من الكريم ۞ جزاء عاقل هذا ولكن ۞ ستصلى آجلا نار الجحيم ۞ لقد هيجت لدين امتحنى ۞ فعذرى واضح عند الكريم ۞ وهاج الطبع مع حلمى وجبنى ۞ معاذ الله من غضب الحليم ۞ **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب السابع** فى المتولد ذهبت الامامية الى ان المتولد من افعالنا مستندة الينا وخالف اهل السنة فى ذلك وشعبوا وذهبوا كل مذهب فزعم معمر انه لا فعل للعبد الا الارادة وما يحصل بعدها فهو من طبع المحل وقال بعض المعتزلة لا فعل للعبد الا الفكر وقال النظام لا فعل للعبد الا ما يوجد فى محل قدرته وما تجاوزها فهو واقع بطبع المحل وذهبت الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله وقد خالفوا الكل ما هو معلوم بالضرورة عند كل عاقل فانا نستحسن المدح والذم على المتولد كالمباشر للكتابة

والبناء والقتل وغيرها وحسن المدح والذم فرع على العلم بالصدور عنا ومن كابر فى حسن مدح الكاتب والبناء المجيدين فى صنعتهما المتبرعين بهما فقد كابر مقتضى عقله انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا قالوا بالتوليد وهو ان يوجد فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح والمعتمد فى ابطال التوليد عند الاشاعرة استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء واما ترتب المدح والذم على العبد فلانه محل للفعل ومباشر وكاسب له كما يترتب على فعله وان احدثه الله تعالى بقدرته فلا يلزم مخالفة الضرورة كما مر مرارا انتهى **اقول** ما اعتمد عليه هو مدعوم بما بيناه مرارا من استناد بعض الممكنات كقبائح الافعال الى العبيد دون الله تعالى وبما اوضحناه من ابطال القول بالكسب وانه لا يؤدى الى طائل ولا يرجع الى حاصل فتذكر واستقم كما امرت **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثامن** فى التكليف لا خلاف بين المسلمين فى ان الله كلف عباده فعل الطاعات واجتناب المعاصى وان التكليف سابق على الفعل وقالت الاشاعرة هنا مذهبا غريبا عجيبا وهو ان التكليف بالفعل حالة الفعل لا قبله وهذا يلزم منه محالات انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول لما ذهبت الاشاعرة الى ان القدرة مع الفعل والتكليف لا يكون الا حال القدرة فيلزم ان يكون التكليف مع الفعل وهذا شئ لزم من القول الاول انتهى **اقول** قد عرفت ابطالنا للقول الاول فيلزم ابطال ما لزم منه من القول الثانى والله المستعان **قال المصنف** رفع الله درجته وهذا يلزم منه محالات الاول ان يكون التكليف بغير المقدور لان الفعل حالة وقوعه يكون واجبا والواجب غير مقدور انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول لا نسلم ان الواجب غير مقدور مطلقا بل ما اوجبه القدرة الحادثة فهو مقدور لتلك القدرة اوجبها وكذلك فعل العبد بعد الحصول فيكون مقدورا واذا صار مقدورا تعلق به التكليف ولا محذور فيه انتهى **اقول** هذا المنع مكابرة بل مخالف لاجماع العقلاء كيف ولو كان الواجب مقدورا لكان حركة المرتعش والساقط من المنارة مثلا مقدورا ايضا وهو سفسطة لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته الثانى يلزم انه لا يكون احد عاصيا البتة لان العصيان مخالفة الامر فاذا لم يكن الامر ثابتا الا حالة الفعل وحالة العصيان هو حال عدم الفعل فلا يكون مكلفا حينئذ والا لزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف مذهبهم لكن العصيان ثابت بالاجماع ونص القرآن قال الله تعالى افعصيت امرى ولا اعصى لك امرا الان وقد عصيت قبل ويلزم انتفاء الفسق الذى هو الخروج من الطاعة ايضا فلينظر العاقل لنفسه هل يجوز لاحد تقليد هؤلاء الذين طعنوا الضروريات فان كل عاقل يعلم بالضرورة من دين النبى صلى الله عليه وآله ان الكافر عاص وكذا الفاسق يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم فلى سداد فى هذا القول المخالف لنصوص القرآن انتهى **قال الناصب**

اقول الامر عندنا قديم ازلي فكيف يجب لنا ان الامر عندنا لم يكن ثابتا الا حالة الفعل واما قوله حالة العصيان
حال عدم الفعل فنقول ممنوع لان الامر اذا توجه الى المكلف وتعلق به فهو اما ان يفعل المامور فهو مطيع
وان فعل غيره فهو عاص فالطاعة والعصيان تكونان مع الفعل والعصيان صفة الفعل وحاصل معه وللحاصل
ان العصيان الامر مخالفته واذا صدر الفعل عن المكلف فان وافق الامر فهو طاعة وان خالفه فهو عصيان فالعصيان
حاصل حال الفعل ولا يلزم اصلا من هذا الكلام ان لا يكون العصيان ثابتا واما قوله والعصيان ثابت واقامة
الادلة على هذا المدعى فهو من ابطالاته واقامة الدلايل الكثيرة على مدعى ضروري في الشرع متفق عليه انتهى
اقول يظهر من كلام الناصب ههنا انه جاهل بمذهبه ايضا فان الامر الذي ذهب اصحابه الى قدمه هو الامر المعنوي
الذي لا معنى له كما سيجي تحقيقه في مسايل اصول الفقه دون الامر اللفظي والتكليف انما هو بالامر اللفظي لظهور
ان المكلف لا اطلاع له على الامر المعنوي الازلي واما ما ذكره من منع ما زعمه قول المص وهو ان حالة العصيان
حالة عدم الفعل فهو منع وارد لكن نعلم قطعا ان الناصب خان في النقل وانما قول المص ان العصيان حال عدم الا
وهذا هو الذي يستطير بالي في كلام المص ولا يقبل المنع كما لا يخفى وكيف يقول فاضل فضلا عن المص العلامة
ان العصيان حال عدم الفعل مع العصيان ليس الا افعال المعصية كما ذكره الناصب ايض واما اقامة المص الادلة
الكثيرة على المدعى الضروري فضرورية له لان الكلام مع من كان من شانه المكابرة على الضروري فيلزمه
سوق الكلام على قدر فهمه والتكلم معه على مقدار عقله كما قد قيل **بيت** صد بره بشكر صام اهنك قوت خويش
تا بو كرا بن عجن بمذاق تو در شود **قال المصنف** رفع الله درجته الثالث لو كان التكليف حالة الفعل خاصة
لا قبله لزم اما تحصيل الحاصل او مخالفة التقدير والثاني باطل بقسميها بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان التكليف اما ان يكون بالفعل الثابت حالة التكليف او بغيره والاول يستلزم تقدم التكليف على الفعل وهو
خلاف الفرض وايض هو المطلوب وايض يستلزم التكرار انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول نختار ان التكليف
بالفعل الثابت حالة التكليف قوله يستلزم تحصيل الحاصل قلنا تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ليس بمحال و
ههنا كذلك لان التكليف وجد مع القدرة والفعل فهو حاصل بهذا التحصيل فلا محذور انتهى **اقول**
يكفي في اظهار عناد الناصب كلام الفاضل البدخشي الحنفي في شرحه للمنهاج حيث قال اقول والحق في هذه
المسئلة ان التكليف قبل المباشرة والا لزم ان لا يكون الكافر حال كفره مكلفا بالايمان وتارك الصلوة بالصلوة
بعد دخول الوقت وان لا يأثم تارك المامور به اصلا وقال الشارح العضد فرارا عن الزحف جاعلا للملاقة تخفيفا
لا خلاف في ثبوت التكليف بالفعل قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل وانما الخلاف في انه هل هو باق حال الحدوث
لا ينقطع ام لا ا ه واما ما لزمه المص من لزوم تحصيل الحاصل فهو ما ذكره الشارح العضد في هذا المقام بعبارة اخرى

و التكليف حاصل معه
تكليف لا نسبح ان يقال
ان العصيان حال
عدم الفعل صح

بعينه بدل

وهي لزوم ايجاد الموجود واجاب عنه الفاضل التفتازاني والشارح البدخشي للمنهاج بما ذكره الناصب ههنا ظنا انه
انه وجد ثمرة الغراب وقتل لعرب لا تراب مع انه غير متوجه على عبارة الكتاب وذلك لان اللازم من كون التكليف بالفعل
الثابت الموجود حال التكليف كما ذكره المص وهو تحصيل الحاصل الثابت بتحصيل سابق على هذا التحصيل لا بنفس هذا
التحصيل كما لا يخفى وسيجي لهذا مزيد ايضاح في المسايل الاصولية ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته
المطلب الثامن في شرايط التكليف ذهبت الامامية الى ان شرايط التكليف ستة الاول وجود المكلف لامتناع تكليف
المعدوم فان الضرورة قاضية بقبح امر الجماد وهو الى الانسان اقرب من المعدوم وقبح امر الرجل عبيدا يريد
ان يشتريهم وهو في منزله وحده ويقول يا سالم قم ويا غانم كل ويعده كل عاقل سفيها وهو الى الانسان الموجود اقرب
وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا تكليف المعدوم ومخاطبته والاخبار عنه فيقول الله تعالى في الازل يا ايها الناس
اعبدوا ربكم ولا يتحقق هناك ويقول انا ارسلنا نوحا ولا نوح هناك وهذا مكابرة في الضرورة انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول قد عرفت جواب هذا في بحث اثبات الكلام النفساني وان الخطاب موجود في الازل قبل وجود المخاطبين
بحسب الكلام النفساني ويحدث التعلق عند وجودهم ولا قبح في هذا فان من زور في نفسه كلاما يخاطب
به العبيد الذين يريد ان يشتريهم بان يخاطبهم بعد الاشتراء لا يعد سفيها ثم ما ذكر ان الاشاعرة جوزوا تكليف
المعدوم فهذا ينافي ما اثبته في الفصل السابق انهم يقولون ان التكليف مع الفعل وليس قبله تكليف فاذا كان وجود
التكليف عند الاشاعرة مع الفعل فهل يجوز عندهم ان يقولوا بتكليف المعدوم **اقول** قد بينا عند ابطال الكلام
النفساني ان الكلام النفسي يرجع الى العلم كما يدل عليه ايض قول الناصب ههنا فان من زور في نفسه كلاما يخاطب
به الى آخره والكلام ههنا في صحة الخطاب والامر والنهي فاثبات الكلام النفسي على الوجه المذكور لا يدفع قبح
الامر والخطاب في الازل ولو اريد الكلام النفسي الازلي ما يتحقق في ضمن الخطاب والامر فهو كالخطاب والامر
قبيح غير معقول ايض كما لا يخفى ثم ما ذكره من ان ما نسب المص الى الاشاعرة من جواز تكليف المعدوم ينافي ما
نسب اليهم سابقا من ان التكليف مع الفعل مردود بان غاية ما يلزم من ذلك توجه اعتراض آخر على الاشاعرة
بتنافي اقوالهم لا على المص نعم لو لم يثبت النقل في احد الموضعين لتوجه على المص انه خان في النقل وهو
بحمد الله تعالى بري عن ذلك كما لا يخفى على المتتبع والله اعلم **قال المصنف** رفع الله درجته الثاني كون المكلف
عاقلا فلا يصح تكليف الرضيع ولا المجنون المطبق وخالفت الاشاعرة في ذلك وجوزوا تكليف هؤلاء
فلينظر العاقل هل يحكم عقله بان يواخذ المولود حال ولادته بالصلوة وتركها وترك الصوم والحج والزكوة
وهل يجوز مواخذة المجنون المطبق على ذلك انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القلم
مرفوع عن الصبي حتى يبلغ الحلم وعن المجنون حتى يفيق وما ذكره افتراء محض كما هو عادته في الافتراء والكذب

ناسب ظ

والاختراع انتهى **اقول** ما ذكره مضمون الحديث لا مذهب الاشاعرة والدليل عليه انهم جوزوا تكليف
المعدوم كما مر قبل ذلك فلا يستبعد منهم القول بجواز تكليف الصبي والمجنون بل تكليفهما اولى بالجواز من
تكليف المعدوم كما لا يخفى وكيف ينكر ذلك مع ذكر احتجاجهم والرد عليهم في كتب الاصول فانهم احتجوا
بان الامر بالمعرفة ان توجه على العارف لزم تحصيل الحاصل والا يثبت المطلوب لاستحالة معرفة الامر وبان
الغرامة تجب على الصبي والمجنون وبقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة عقلا
لا بالامر وايجاب الغرامة لا يستلزم الوجوب على المجنون والصبي فان وجوب ضمان قيمة التلف وثبوت الزكوة
في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب والمكلف باخراجها الولي وصلوة
المميز غير ماموربها من جهة الشارع بل من جهة الولي وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع وبان المراد
من السكران هنا من ظهر منه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو المثمل وايضا قال الشارح البدخشي للمنهاج عند
المص المسئلة الثانية لا يجوز تكليف الغافل من احال تكليف المحال واما القائلون بجواز التكليف بالمحال فقد اختلفوا
فيه فالجمهور ذهبوا الى جوازه ومنعه بعضهم انتهى ولا ريب ان المجوزين للتكليف بالمحال هم الاشاعرة وتكليف الغافل
يشمل تكليف الصبيان والمجانين فصح ما نسبه المص ههنا اليهم كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته
الثالث فهم المكلف فلا يصح تكليف من لا يفهم الخطاب قبل فهمه وخالفت الاشاعرة في ذلك فلزمهم
التكليف بالمهمل والزام المكلف معرفته ومعرفة المواد منه مع انه لم يوضع لشيء البته ولا يراد شيء منه
اصلا فهل يجوز للعاقل ان يرضى لنفسه المصير الى هذه الاقاويل انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول
مذهب الاشاعرة انه لا يصح خطاب المكلفين بما لا يفهمونه مما يتعلق بالامر والنهي واما ما لا يتعلق به اختلف
فيه فذهب جماعة منهم الى جواز المخاطبة بما لا يفهمه المكلف كالمقطعات في اوايل السور ولكن ليس هذا مذهب
العلماء انتهى **اقول** كفى في صدق كلام المص كون ذلك مذهبا لجماعة من الاشاعرة كما اعترف الناصب وانا
التشنيع في ذلك فراجع الى الكل بدليل قول شاعرهم * جواز قومي بكي بيدا انني كرم * نركر ابتريكت ما تذنب را
قال المصنف رفع الله درجته الرابع امكان الفعل من المكلف فلا يصح التكليف بالمحال وخالفت الاشاعرة
فيه فجوزوا تكليف الزمن الطيران الى السماء وتكليف العاجز خلق مثل الله تعالى وضده وشريكه وولد له وان يعاقبه
على ذلك وتكليفه الصعود الى السطح العالي بان يضع رجلا في الارض ورجلا على السطح وكفى من ذهب الى
هذا نقصانا في عقله وقلة في دينه وجرما عند الله تعالى حيث نسبه الى الجادة ذلك بل مذهبهم انه تعالى لم يكلف
احدا الا بما لا يطاق وترى ما يكون جواب هذا القائل اذا وقف بين يدي الله تعالى وما له كيف ذهب الى هذا القول
وكذب القران العزيز وان فيه لا يكلف الله نفسا الا وسعها انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد

عرفت في الفصل الذي ذكر فيه بيان تكليف ما لا يطاق ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ويجوز التكليف
بالوسطى دون الثالث والاول واقع بالاتفاق كتكليف ابي لهب بالايمان وهذا بحسب التجويز العقلي والا فالشرع
يحكم بان التكليف بما لا يطاق لم يقع ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها هذا مذهب الاشاعرة والعجب
من هذا الرجل انه يفتري الكذب ثم يعترض عليه فكانه لم يتفق له مطالعة كتاب في الكلام على مذهب الاشاعرة
وسمع عقايدهم من شاء يخرمن الشيعة وتقريرهم ان هذه عقايد الاشاعرة ثم لم يستحي من الله ومن الناظر في
كتابه واتى بهذه الترهات والمزخرفات انتهى **اقول** قد سبق في الفصل الذي ذكره الناصب ان تفصيل
المراتب على الوجه الذي ذكره لا يسمن ولا يغني من جوع وان ما ظنه افتراء من المص عليهم من قبيل ان بعض الظن
لكن الناصب لعاجز المسكين حيث لا يقدر على اخراج نقد من كيسه يموه للشغب فتارة يعيد المزيف
من كلام اصحابه وتارة ينكر مذهبه واخرى يتطير من غير ولا محيص له بشيء من ذلك انشاء الله تعالى **قال**
المصنف رفع الله درجته الخامس ان يكون الفعل ما يستحق به الثواب والا لزم العبث والظلم على الله تعالى
وخالفت الاشاعرة فيه فلم يجعلوا الثواب مستحقا على شيء من الافعال بل جوزوا التكليف بما يستحق عليه العقاب
وان يرسل رسولا لا يكلف الخلق فعل جميع القبايح وترك جميع الطاعات فلزمهم من هذا ان يكون المطيع
البالغ في الطاعة من اسفه الناس واجهل الجهال من يتعب بالرويدبر في فعل شيئا يكون هلاكه فيه وان يكون
البالغ في المعصية والفسوق اعقل العقلاء حيث يتعجل اللذة وربما كان تركها سبب الهلاك وفعلها سبب النجاة
فكان وضع المدارس والربط والمساجد من انقص التدبيرات البشرية حيث يحسر الاموال فيما لا نفع له ولا فايدة
عاجلة ولا اجلة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول شرط الفعل الذي يعم به التكليف ان يكون مما يترتب
عليه الثواب في عادة الله تعالى لا انه يجب على الله تعالى اثابة المكلف المطيع لانه لا يجب عليه شيء بل جرى عادة الله
تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح وليس للمكلفين على الله دين يجب عليه قضاؤه ولو كان الامر كذلك
للزم ان يكون العباد متاجرين متعاملين مع الله كالاجراء الذين ياخذون اجرتهم عند الفراغ من العمل
ولو لم يعط الموجر اجرتهم لكان ظالما جائرا وهذا مذهب باطل لا يذهب اليه من عرف نعم الله تعالى على
عباده ويعرف علو الشان الالهي وان الناس كلهم عبيد له يعطي من يشاء ويمنع من يشاء ليس لهم عليه حق
ولا استحقاق بل الثواب بفضله وجرى عادته ان يعطي العبد المطيع عقيب طاعته كما جرى عادته باعطاء الشبع
عقيب كل الخبز يموت الناس من الجوع كذلك لا يحسن ان يقال لو لم يجب على الله تعالى اثابة المطيع وجزاء العاصي
لارتفع الفرق بين المطيع والعاصي ولكان فعل الخيرات واثار المبرات ضايعا عبثا لانا نقول جرى عادة الله
التي لا يتخلف الا بسبيل الخرق على اعطاء الثواب للمطيع من غير ان يجب عليه شيء فلم يرتفع الفرق بين المطيع

والمعاصي كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فهل يكون من اكل الخبز فجاع انتهى **اقول** قد
بينا سابقا انهدام البناء على العادة فاحتاج الى الاعادة وكذا سبق الكلام في ان الوجوب الذي عند
اهل العدل ليس معناه ما زعم الاشاعرة وانما المعنى به ما يحكم به صحيح العقل ويؤيده صريح النقل ومنه قوله تعالى
كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فانه غفور رحيم ولا يلزم من
الوجوب بالمعنى المشار اليه ان يكون الجزاء كالدين وان جاز ان يكون بعض العطايا في ذمة همة الجواد الحكيم كا
لدين واما لزوم كون العباد مستاجرين معاملين فلا مانع من العقل والنقل في التزامه لان الله تعالى هو الذي اشبه
التجارة والمعاملة والقرض ووعدهم الجزاء في يوم العرض بقوله جزاء بما كانوا يعملون انما تجزون ما كنتم تعملون وما
تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لا تظلمون ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا ان ما عند الله هو خير لكم ان كنتم تعلمون ما
عندكم ينفد وما عند الله باق ولنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم
واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التورية والانجيل والقرآن
ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم الاية وقوله تعالى في سورة واحدة
هي سورة الحديد الذين آمنوا منكم وانفقوا لهم اجر كبير وكلا وعد الله الحسنى والله بما تعملون خبير من ذا الذي يقرض الله
قرضا حسنا فيضاعفه له وله اجر كريم واقرضوا الله قرضا حسنا يضاعف لهم ولهم اجر كريم فآتينا الذين آمنوا منهم
اجرهم يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به ويغفر لكم والله غفور
رحيم الى غير ذلك من الآيات والروايات اما قول الناصب لو لم يطيعوهم لكان ظالما جائرا فجوابه انا هكذا نقول
ولا فساد فيه كما لا فساد في القول بانه تعالى لو ادخل الانبياء في النار والاشقياء في الجنة كان ظالما جائرا فافهم واما
ما ذكره من مثال الموت من الجوع فلا يغني من جوع لان ذلك انما لا يحسن لانه ليس بواجب على الله تعالى عند اهل العدل
وانما الذي اوجبوه على الله تعالى الالطاف المقربة وما وعدهم الله تعالى من الثواب بازاء الطاعة والعقاب بازاء
المعصية ونحو ذلك واما اعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فلم يقل احد بوجوبه على الله تعالى لجواز ان يكون ذلك
من قبيل سائر الانعام والالام التي يمتحن الله تعالى بها العبد فالذي يجب عليه تعالى حينئذ عوض تلك الالام على
التفصيل الذي سيأتي في كلام المص عن قريب وحيث ظهر بهذا بطلان ما ذكره بقوله وهل يحسن ان يقال آه
ظهر بطلان ما فرعه عليه بقوله وهل يحسن ان يقال بقوله كذلك لا يحسن ان يقال الى آخره فاحسن التامل واما ما
ذكره من ان عادة تعالى التي لا تتخلف قد جرت على اعطاء الثواب آه ففيه ما مر من ان هذه العادة لما لم تكن واجبة
الاستمرار ولو بطريق الخرق فجاز ان ينعكس القضية فلا يحصل الفرق ويرتفع الامان عن الوعد والوعيد
كما مر غير بعيد وبالجملة ان اصحاب الناصب يؤيسون العباد من رحمة الله وعدله بتجويزهم التخلف في ترتب

الثواب

الثواب والعقاب وان يعذب الله تعالى من غير ذنب وان يخلق خلقا للنار فلا ينفعهم الطاعة واخرى للجنة فلا يضرهم
المعصية فلا تسكن نفس مطيع بطاعته ولا يخاف عاص عن معصيته بل هم يغرون بالمعاصي ويتهاونون بها لعلمهم
ما قدره الله كان وما لم يقدره لم يكن فلا يبقى وجه للصبر عن المعصية والتحفظ عنها كما لا يخفى **قال المصنف**
رفع الله درجته السادس ان لا يكون حراما لامتناع كون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مامورا به منهيا عنه لا انحا
التكليف بما لا يطاق وايضا يكون الشيء مرادا او مكروها في وقت واحد من جهة واحدة وهذا مستحيل عقلا وخالف اهل
السنة في ذلك وجوزوا ان يكون الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه لامكان تكليف ما لا يطاق عندهم
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول لا خلاف في ان المامور به لا بد ان لا يكون حراما لان الحرام ما نهى الله
تعالى عنه ولا يكون الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه في وقت واحد ولكن ان اختلف الوقت والجهة
والشرائط التي اعتبرت في التناقض يجوز ان يتعلق به الامر في وقت وجهة والنهي في وقت آخر من جهة
اخرى فهذا مذهب اهل السنة واما امكان التكليف بما لا يطاق فقد سمعته غير مرة وانه لا يقع ولم يقع
انتهى **اقول** سيجيء تحقيق هذه المسئلة في الموضع اللائق به من مسائل اصول الفقه فانتظر **قال المص**
رفع الله درجته والعجب انهم حرموا الصلوة في الدار المغصوبة ومع ذلك لم يوجبوا القضا وقالوا انها
صحيحة مع ان الصحيح هو المعتبر في نظر الشرع وانما يطلق على المطلوب شرعا والحرام معتبر في نظر الشرع مطلوب
الترك شرعا وهل هذا الا محض التناقض انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول الصلوة الصحيحة ما اجتمع
شرائط الصحة التي اعتبرت في الشرع فالصلوة في الدار المغصوبة صحيحة لانها مجتمعة لشرائط الصحة التي اعتبرت
في الصلوة في الشرع وليس وقوعها في مكان مملوك غير مغصوب من شرائط صحة الصلوة نعم من شرائطها
ان تقع في مكان طاهر من النجاسات ولو كان من شرائط الصحة وقوعها في مكان غير مغصوب لكان الواقع
في المكان المغصوب منها فاسدة وكان يجب قضاؤها لكونها غير معتبرة في نظر الشرع لعدم اجتماعها
الشرائط المعتبرة فيها واما كونها حراما فلاجل انها يتضمن الاستيلاء على حق الغير عدوانا فهي بهذا الاعتبار
حرام فالحرمة باعتبار والصحة باعتبار آخر فاين التناقض والعجب انه شبيه بالدرر في المعقولات
ولا يعلم شرائط حصول التناقض انتهى **اقول** سيجيء هذه المسئلة ايضا في مسائل اصول الفقه لكن نذكر
ههنا ما يتوجه لئلا يظن الناظر في اول النظر انه وعد بلا وفاء فنقول ان ما ذكره من ان وقوع الصلوة
في مكان مملوك غير مغصوب ليس من شرائط الصلوة آه مردود بان الكلام في الصلوة الشخصية في الدار
المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلوة فيها ظاهر والامر بالشيء امر بلوازمه كما حقق في الاصول
فلو كانت هذه الصلوة مامورا بها لكان الغصب مامورا به مع كونه منهيا عنه هف والعجب الحاصل للناصب

من كلام المص انما فنا آ من اكب مدة عمره على تقليد الاشعري البليد الذي بر ينحو ولا يدري اي طرفيه اطول
من الاخر فاذا اورد على سمعه قول يخالف رأى الاشعري يفزع ويتعجب منه ويرده ولا يقبله بكل حيلة ويذهب
قائلا الى الجهل الجحود طبعه وافنا عمره في التقليد الذي من خواصه ان يكون معتقده بليدا في اضيق تقييد
وقال الرئيس المحقق في الحكمة اليونانية ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة
الانسانية **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب التاسع** في الاعواض ذهبت الامامية الى ان الالم
الذي يفعله الله تعالى بالعبد اما ان يكون على وجه الانتقام والعقوبة وهو المستحق لقوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا على ص
منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقوله او لا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون
ولا هم يذكرون ولا عوض فيه واما ان يكون على وجه الابتداء وانما يحسن فعله من الله تعالى بشرطين احدهما ان
يشتمل على مصلحة اما للمتألم او لغيره وهو نوع من اللطف لانه لولا ذلك لكان عبثا والله تعالى منزه عنه الثاني ان
يكون في مقابلته للمتألم يزيد على الالم بحيث لو عرض على المتألم الالم والعوض اختار الالم والا لزم الظلم والجور
من الله تعالى على عبيده لان ايلام الحيوان وتعذيبه على غير ذنب ولا فائدة تصل اليه ظلم وجور وهو على الله
محال وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا ان يؤلم الله تعالى عبده بانواع الالم من غير جرم ولا ذنب لا لغرض وغاية ولا
يوصل اليه العوض ويعذب الاطفال والانبياء من غير فائدة ولا يعوضه على ذلك لشيء البتة مع ان العلم الضروري
حاصل لنا بان من فعل من البشر مثل هذا عده العقلاء ظالما جائرا سفيها فكيف يجوز لهم ان ينسبوا الله الى مثل هذه
النقائص ولا يخشى ربه وكيف لا يخجل منه غدا يوم القيمة اذا سأله الملائكة يوم الحساب هل كنت تعذب احدا
من غير استحقاق ولا تعوضه عن الم عوضا يرضى به فيقول كلا ما كنت افعل ذلك فيقال له كيف نسبت ربك الى هذا
الفعل الذي لا ترضاه لنفسك انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول اعلم ان الاعواض مذهب المعتزلة ولهم على هذا
الاصل اختلافات ركيكة تدل على فساد الاصل مذكورة في كتب القوم واما الاشاعرة فذهبوا الى ان الله تعالى لا
يجب عليه شيء لا عوض على الالم ولا غيره يتصرف في ملكه ما يشاء والعوض انما يجب على من يتصرف في ملك غيره جرت
عادة الله تعالى على ان المتألم بالالام اما ان يكفر عنه سيئاته او يرفع له درجاته ان لم يكن له السيئات ولكن لا على
طريق الوجوب عليه واما حديث العوض في افعال الله تعالى فقد مر بطلانه فيما سبق واما تعذيب الاطفال والانبياء
والاولياء فهو مما يجري العادة لا على سبيل الوجوب فلا يلزم منه جور ولا ظلم ثم ما ادعى من العلم الضروري
بان البشر لو عذب حيوانا بلا عوض لكان ظالما فهذا قياس لان البشر يتصرف في الحيوان بما ليس له والله تعالى مالك
مطلق يتصرف كيف يشاء ونحن لا نمنع عدم وقوع الجزاء والمنافع ولكن نمنع وجوبه هذا ونحن نقول من يعتقد
ان الله تعالى يجب عليه الاعواض عن الالام اذا حضر يوم القيمة عند ربه ورأى الجلال الالهي والعظمة الربانية

والتصرف

والتصرف المطلق الذي حاصل له في الملك والملكوت سيما في موقف القيمة التي يقال فيها لمن الملك اليوم لله الواحد
القهار الا يكون مستحيا من الله تعالى ان يعتقد في الدنيا ان مع الله تعالى كالتاجر والعامل اعطى الاعمال والان يريد جزاء
الواجب على الله تعالى فيدعي على الله في ذلك المشهد انك عذبتني والمتني في الدنيا فالآن لا اخليك حتى اخذ منك
العوض لانه واجب عليك ان تعوضني فيقول الله يا عبد السوء انا خلقتك سويا وانعمت عليك كيت وكيت والحجر
كنت تاجرا سعيك معاملا لك حتى توجب على العوض ادخلوا العبد السوء النار فيقول هكذا علمني ابن المطهر الحلي
كان استاذي وانا الان بري منه فيقول الله تعالى ادخلوا جميعا النار كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين
من النار والله اعلم وهو اصدق القائلين انتهى **اقول** نعم الاعواض مذهب المعتزلة لكن الاصل في ذلك للامامية ولا اختلاف
بينهم واختلاف المعتزلة انما وقع لعدم تحقيقهم حقيقة ذلك الاصل على وجه حققته الامامية فاختلافهم في ذلك الاصل
لا يدل على فساده في اصله والا لكان الاختلاف في كل اصل من اصول الدين كصفات الله وافعاله وصفات النبي والامام
عليهما السلم كذلك وفساده اظهر من ان يخفى ولو سلم فاختلاف المعتزلة لا يقدح في مذهب الامامية ولا تزر وازرة وزر
اخرى واما ما ذهب اليه الاشاعرة من نفي الوجوب عليه تعالى فقد مر انه مبني على عدم فهمهم لمعنى الوجوب الذي اثبته
العدلية واما حديث التصرف في الملك فقد مر ان التصرف من المالك كائنا من كان ان كان على وجه حسن فحسن
نفتيح ظ وان كان على وجه قبيح فقبيح وحديث جريان العادة فيجري عليه ما جرى وحثونا على رأس قائله تراب الثرى واثبات الغرض
في تعذيب الاطفال ونحوه بعد تجويزه ان يعذبهم من غير جرم كما ترى وفي حكمه بفساد قياس المصنف بناء على حديث
التصرف في الملك فساد لا يخفى على الورى وفي باقي المقدمات ستري انه بكل الخزي وبالجملة ان الله تعالى لما كتب على
نفسه الرحمة والافضال واوجب في حكمته وجوده اعطاء جزاء الاعمال وليس له فقر وحاجة او كسالة وكلال يدعو
الى التاخير والاهمال فلا يحصل للعبد في حضرته انتظار ولا يؤديه الى الطلب والدعوى اضطرارا كما قال بعض الاكابر **شعر**
ارباب حاجتيم وزبان سؤال نيست در حضرت كريم تقاضا چه حاجت است وكما قلت في جملة قصيدة في مدح مولاي الرضا ع **شعر**
سؤال از تو چه حاجت كه جود ذات ترا بود تقدم بالذات بر وجود سؤال **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب العاشر**
في نبوة محمد ص اعلم ان هذا اصل عظيم في الدين وبه يقع الفرق بين المسلم والكافر فيجب الاعتناء به واقامة البرهان
عليه ولا طريق في اثبات النبوة على العموم ولا على الخصوص الا بمقدمتين احدهما ان النبي ص ادعى رسالة رب العالمين
له الى الخلق كافة واظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له والثانية ان كل من صدقه الله فهو صادق وهاتان
المقدمتان لا يقول بهما الاشاعرة اما الاولى فلانه يمتنع ان يفعل الله فعلا لغرض من الاغراض او لغاية من الغايات
فلا يجوز ان يقال الله تعالى فعل المعجز على يد مدعي الرسالة لغرض تصديقه ولا لاجل تصحيح دعواه بل فعله مجانا و
مثل هذا لا يمكن ان يكون معجزا للنبي لانا لو شككنا في ان الله تعالى لو فعله لغرض التصديق او لغيره لم يمكن الاستدلال

على صدق مدعي النبوة مع هذا الشك فكيف يحصل الجزم بصدقه مع الجزم بانه لم يفعله لغرض التصديق واما
الثانية فانها لا تتم على مذهبهم لانهم يسندون القبائح كلها الى الله تعالى ويقولون كل من ادعى النبوة سواء كان
محقا او مبطلا فان دعواه من فعل الله تعالى واثره وجميع انواع الشرك والمعاصي والضلال في العالم من عند الله تعالى
فكيف يصح مع هذا ان يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه فجاز ان يكذب في دعواه ويكون هذا
الاضلال من الله تعالى كغيره من الاضاليل التي فعلها فليتفطن العاقل هل يجوز ان يصير الى مذهب لا يمكن اثبات نبوة
نبي من الانبياء البتة ولا يمكن الجزم بشريعة من الشرائع والله تعالى قد قطع اعذار المكلفين بارسال الرسل فقال لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واي حجة اعظم من هذه الحجة عليه تعالى واي عذر اعظم من ان يقول العبد
رب انك انت اضللت العالم وخلقت فيهم الشرور والقبائح واظهرت جماعة خلقت فيهم كذب ادعاء النبوة وآخرين
ادعوا النبوة ولم تجعل لنا طريقا الى العلم بصدقهم ولا سبيل لنا الى معرفة صحة الشرائع التي اتوا بها فيلزم
انقطاع حجة الله تعالى وهل يجوز لمسلم او من يخشى الله تعالى وعقابه او لطلب الخلاص من العذاب المصير الى هذا القول
نعوذ بالله من الدخول في الشبهات انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول هذا الكلام المموه الخارج عن طريق
المعقول قد ذكره قبل هذا بعينه في مسئلة خلق الاعمال وقد اجبناه هناك ولما اعاد الكلام في هذا المقام
لزمنا مؤنة الاعادة في الجواب فنقول اما المقدمة الاولى من المقدمتين اللتين ادعى توقف ثبوت النبوة
عليهما وهو ان النبي ادعى الرسالة واظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق لتقدير انا قبل هذا ان غاية
اظهار المعجزة والحكمة والمصلحة منه تصديق الله تعالى النبي فيما ادعاه وهذا يتوقف على كون اظهار الله تعالى
معجزة مشتملا على الحكمة والمصلحة والغاية لا على اثبات الغرض والعلة الغائية الموجبة للنقص والاحتياج
فثبتت المقدمة الاولى على رأي الاشاعرة وبطل ما اورد عليهم واما المقدمة الثانية وهو ان كل من صدقه الله
فهو صادق فهذا شيء يثبته الاشاعرة ويستدلون عليه بالدلائل الحقة الصريحة ولا يلزم من خلق الله تعالى
القبائح التي ليست بقبيحة بالنسبة اليه ان يكون كل مدعي للنبوة سواء كان محقا او مبطلا دعواه من الله تعالى
وماذا يريد من ان دعوى المحق والمبطل من الله ان اراد انه مرضي من الله تعالى والله يرسل المحق والمبطل فهذا
باطل صريح فانه تعالى لا يرضى لعباده الكفر والضلال وان كان بخلقه وتقديره كما سمعته مرارا وكل من يدعي
النبوة وهو مبعوث من الله فقد جرى عادة الله تعالى على اظهار المعجزة بيده لتصديقه ولم يتخلف عادة الله عن
هذا وجرى عادته الى خلاف جار مجرى المحال العادي بعدم اظهار المعجزة على يد الكذاب والحاصل ان
الاشاعرة يقولون بعدم وجوب شيء على الله تعالى لانه المالك المطلق لا يجب عليه شيء وما ذكره من انه
كيف يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه فنقول بتصديق المعجزة يعرف هذا قوله يجوز ان يظهر المعجز

على يد الكاذب قلنا ماذا تريدون من هذا الجواز الامكان العقلي فنقول يمكن هذا الكلام تريد ولا
يجوزه العقل بحسب العادة فنقول هذا ممتنع عادة ويفيدنا العلم العادي بان هذا لا يجري في عادة الله تعالى
كالجزم بان الجبل الفلاني لم يصر الآن ذهبا فلا يلزم ما ذكروا اما ابطال الطامات والترهات فنقول بقوله تعالى
واعرض عن الجاهلين انتهى **اقول** ولا ان تخصيصه لاعادة الكلام بهذا المقام مما لا وجه له لان جميع
مراتب كلامه اعاده منه لما نقله المص من كلام اقوامه غاية الامر انه اعادة على طريق افادة الثور لما هضمه
مرة بان زاده هضما ومضرة وثانيا ان ما ذكره في بيان اتجاه المقدمة الاولى على رأي الاشاعرة غير موجه لان
المص قدس سره هم في الكلام وقال الغرض من الاغراض وغاية من الغايات فيشمل الغاية التي اعترف الناصب باعتبارها
في الافعال فكيف يصير ذلك جوابا عما الكلام المص ثم لو قال في الجواب ان الاشعري لا ينفي مطلقا العلة لكان
متجها لكنا ما قيل لذلك كما تنحو ابركتهم فالقول بالغاية مطلقا من قبل الاشعري لدفع الالزام عنه يكون
وكالة فضولية والحاصل ان الاشعري ينفي مطلق الغاية والغرض سواء اخذ بمعنى العلة الغائية او العلية و
المصلحة وكيف يكون قائلا بذلك مع تصريحه بنفي ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في ذاته او في صفاته
اللازمة او الجهات والاعتبارات كما مر في بحث الحسن والقبح ولو كان قائلا بما اعترف به الناصب من قبله
لما خفي ذلك على الفاضل التفتازاني من ائمة المتعصبين له ولما قال في مقام الرد عليه من شرح المختصر
الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات
وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك
كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين الاية ولهذا يكون
القياس حجة الا عند شرذمة واما تعميم ذلك فمحل بحث انتهى كلامه وبالجملة لو كان النزاع في التعبير عن منشأ
الحكم بالغرض والعلة الغائية دون المصلحة والغاية كما ذكره الناصب لما اضطر ذلك الفاضل الى المحاكمة
بتخصيص البحث والحق ان العلة الغائية والغرض والمصلحة متقاربة في المعنى وتكلف الفرق بينها والفرار
من بعضها الى بعض كما ارتكبه بعض المتأخرين انما هو لضيق الخناق ولا ينفع الانفاق وعلى التقديرين فمرحبا
بالوفاق وايضا الدليل الذي قاد الاشعري الى نفي التعليل وهو لزوم تأثر الرب عن شعوره بخلقه كما ينفي التعليل
ينفي مراعاة المصالح ايضا فلا وجه لنسبة اثبات المصالح في الافعال اليه وقد ذكرنا هذا الدليل مع ما فيه في
اوائل الكتاب والله الموفق للصواب وثالثا ان ما ذكره في توجيه المقدمة من الترديد مردود وقوله في الشق
الاول لا كلام في هذا قلنا فيه كلام من وجوه منها ما مر في بحث خلق الافعال ومنها انه اذا كان دعوى المحق
والمبطل من خلق الله تعالى ولم يكن شيء من القبائح قبيحا بالنسبة الى الله تعالى فمن اين يعلم ان هذا قبيح منهي عنه

خلقه الله ثم في مدعي النبوة واجرى كذب العبد على وفقه حتى لا اقتله او حسن من قوله ثم حتى يتبعه والاعتراف بكونه
تعالى لا يرضى لعباده الكفر والضلال انما يفيد لو كان هناك لا يتميز عند العقل الكفر والضلال عن غيره واما اذا ماوو
كان الافعال متساوية في عدم اتصافها بالحسن والقبح الذاتي والوصفي والاعتباري كما ذهب اليه الاشعري فكيف
يهتدي المكلف الى ان ذلك المخلوق فيه حسن مرضي عنده تعالى او قبيح ليس بمرضي له واما ما ذكره من الترديد في الجواز بقوله
او بمعنى الامكان العقلي الخ ففيه من التمحل والتمويه ما لا يخفى لان جعل الامكان العقلي بحسب العادة مع ان
المتقابلين في هذا المقام هما الامكان العقلي والامكان العادي وليت شعري ما معنى تجويز العقل بحسب العادة
وبالجملة انا نختار الشق الاول ونقول المراد الامكان العقلي بمعنى تجويز العقل وقوع الكذب فيصير حاصل دليل
المص انه على تقدير نفي القبح العقلي لا يمتنع الكذب عليه تعالى امتناعا عقليا بمعنى ان يجزم العقل بسلب صدوره عنه تعالى
اذ لا دليل على هذا الجزم الا انه يقبح عقلا صدور القبيح عنه واذا لم يجزم العقل بسلب صدور القبيح عنه تعالى
يجوز اظهار المعجزة على يد الكاذب واذا جوز العقل ذلك انسد باب اثبات النبوة فلا يثبت نبوة نبي كما ذكره
المص قدس سره والحاصل انهم اذا اعترفوا بجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وتصديقه تعالى اياه بمجرد الدعوى
في الجزم بعدمه غير كاف ضرورة انه ليس بديهيا بل لا بد من اثباته حتى يثبت به النبوة ولا دليل على طريقة الاشعري
اما شرعا فلعدم ثبوت الشرع قبل ثبوت النبوة واما عقلا فلفرض ان ليس في الافعال بحسب ذاتها او صفاتها
واعتباراتها ما يحسنها او يقبحها كما زعمه حتى يستدل به العقل على حالها من الحسن والقبح والرضا والسخط واما
عادة فلانها كما مر عبارة عن تكرار امر من غير علاقة عقلية فلا يجري في معجزة النبي الاول بل الثاني كما سبق بل
ربما لا يفيد في معجزة نبينا خاتم الانبياء ع فان من بعث نبينا ص اليهم من اهل الجاهلية الذين نشأوا في
ايام فترة من الرسل ربما لم يحصل لهم العلم العادي بصدق مدعي النبوة وكذبه فلا محالة انه يلزم الافحام و
سد باب اثبات النبوة وقد ظهر بما قررناه الدليل واوضحناه السبيل ان تشبيهات في كلام المص من حقايق
الايهامات بالترهات والطامات تعصب فاسد وتمويه كاسد لا يروج الا على من حرم التوفيق ولم يتم النظر
في اوليات ما يحويه من الزفير والشهيق والسال المشتهر بالتدقيق وبالله التوفيق قال المصنف رفع الله
درجته في ان الانبياء معصومون ذهبت الامامية كافة الى ان الانبياء معصومون عن
الصغاير والكباير منزهون عن المعاصي قبل النبوة وبعدها على سبيل العمد والنسيان وعن كل رذيلة ومنقصة
وما يدل على الخسة والضعة وخالفت السنة كافة في ذلك وجوزوا عليهم المعاصي وبعضهم جوزوا عليهم
السهو والغلط ونسبوا رسول الله ص الى السهو في القرآءة بما يوجب الكفر فقالوا انه صلى يوما الصبح وقرأ في سورة
النجم عند قوله تعالى افرايتم اللات والعزى ومنوة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى

وهذا

وهذا اعتراف منه ص بان تلك الاصنام ترتجى الشفاعة منهم نعوذ بالله من هذه المقالة التي نسب النبي ص اليها وهي
توجب الشرك فما عذرهم غدا عند رسول الله ص وقد قتل جماعة كثيرة من اهله واقاربه على عبادة الاصنام ولم
يأخذه في الله لومة لائم وينسب اليه هذا القول الموجب للكفر والشرك وهو في مقام ارشاد العالم وهل هذا
الا ابلغ انواع الضلال وكيف يجامع هذا قوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وهل ابلغ من هذه
الحجة وهو ان يقول العبد انك ارسلت الينا رسولا يدعوا الى الشرك والكفر وتعظيم الاصنام وعبادتها فلا ريب ان
القائلين بهذه المقالة تصدق عليهم قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان
اهل الملل والشرايع باجمعهم اجمعوا على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطع على صدقهم
فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلايق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى
الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه
الاستاد ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان
نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع واما ساير الذنوب فهي اما كفر او غيره اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم منه
قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك وجوز الشيعة للانبياء اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك
وذلك يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ
الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف وكثرة المخالفين انظر الى هؤلاء المتصلفين يجوزون اظهار
الكفر على الانبياء للتقية وحفظ ارواحهم وترك حقوق الله تعالى ثم يشنعون على اهل السنة انهم يجوزون
السهو على الانبياء واما الصغاير والكباير كل منهما اما ان يصدر عمدا واما ان يصدر سهوا اما الكباير فمنعه
الجمهور من المحققين والاكثر على انه ممتنع سمعا قال القاضي والمحققون من الاشاعرة فيما وراء التبليغ غيرها
عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكباير منهم عمدا يستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين
في ذلك واما صدورها سهوا او على سبيل الخطاء في التاويل فالمختار عدم جوازه واما الصغاير عمدا فجوزه
الجمهور واما سهوا فهو جايز اتفاقا بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغاير الخسيسة كسرقة حبة او لقمة
مما ينسب فاعله الى الدناءة والخسة والرذالة وقالت الشيعة لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا
ولا خطاء في التاويل ومنهم مبرؤون عنها قبل الوحي فكيف بعد الوحي ودليل الاشاعرة على وجوب عصمة
الانبياء من الكباير سهوا وعمدا من وجوه ونحن نذكر بعض الادلة لا للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في
هذه المسألة بل لرفع افتراء على الاشاعرة في تجويز الكباير على الانبياء الاول لو صدر عنهم ذنب لحرم اتباعهم
فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب واتباعهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني

يحببكم الله وهذا الدليل لوجوب وجوب عصمتهم عن الصغاير والكباير ذكره الاشاعرة وفيه موافقة الشيعة
فعلم ان الاشاعرة يوافقون وجوب عصمة الانبياء من الصغاير والكباير لكن في الصغاير يجوزون عقلي الدليل
آخر كما سياتي في تحقيق العصمة الثاني لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع واللازم باطل
بالاجماع لان من لا يقبل شهادته في القليل الزايل من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم الى يوم القيمة
وهذا الدليل يدل على وجوب عصمتهم من الكباير والاصرار على الصغاير لانها توجب الرد لا نفس صدور الصغيرة
الثالث ان صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وايذائهم حرام
اجماعا وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله الا لعنة الله على
الظالمين وتحت قوله لوما ومذمة لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم
كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا وهذا الدليل ايضا يدل على عصمتهم
من كل الذنوب وغيرها من الدلايل التي ذكرها الامام الرازي والغرض ان كل ما ذكره هذا الرجل مما يترتب على
ذنوب الانبياء من لزوم ابطال حجة الله تم في مذهب الاشاعرة بريحته وهم ذكروا هذه الدلايل واما المجوزين الصغاير
التي لا يدل على الخسة فلان الصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكباير والنبي بشر ولا يبعد من البشر وقوع
هذا ثم اعلم ان تحقيق هذا البحث يرجع الى تحقيق معنى العصمة وهي عند الاشاعرة على ما يقتضيه اصلهم من استناد
الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا فعلى هذا يكون الانبياء معصومون من الكفر
الكباير والصغاير فانهم يقولون لا يجب عصمتهم عنها لانها معفو بعض الكتاب تبارك الكبيرة ان الذين
يجتنبون كباير الاثم والفواحش الا اللمم ان ربك واسع المغفرة هو اعلم بكم اذ انشاكم من الارض واذ
انتم اجنة في بطون امهاتكم فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى دلت الاية على ان مجتنب الكبيرة والفاحشة
معفو ما صدر من الصغاير عنه وفي الاية اشارة الى ان الانسان لما خلق من الارض ونشا منها فلا يخلو عن الكدورات
الترابية التي يقتضي الذنب والغفلة فكان بعض الذنوب يصدر بحسب مقتضى الطبع ولما لم يكن خلاف ملكة العصمة
فلا مواخذة به واما العصمة عند الحكماء فهي ملكة تمنع الفجور ويحصل هذه ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
ويتاكد في الانبياء بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي ولا اعتراض على
ما يصدر عنهم من الصغاير سهوا او عمدا عند من يجوز تعمدها من ترك الاولى والافضل فانها لا تنافي العصمة التي هي
الملكة فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا ثم تصير ملكات بالتدريج ثم ان الانبياء مكلفون
بترك الذنوب مثابون ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه
وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على مماثلتهم لساير الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا

غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما في ساير البشر هذا حقيقة مذهب الاشاعرة ومن تامل فيه علم انه الحق الصريح
المطابق للعقل والنقل وكل ما ذكره هذا الرجل على سبيل التشنيع فلا ياتي عليهم كما علمته مجملا وستعلمه مفصلا
عند اقواله وما ذكر من قصة سورة النجم وقراءة النبي صلعم ما لم يكن من القرآن فهذا امر لم يذكر في الصحاح بل هو مذكور
في بعض التفاسير وذكروا ان النبي صلعم اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان ياتيه من الله ما يقربهم اليه ويتميل
قلوبهم فانزل الله عليه سورة النجم فلما اشتغل بقرآتها قرا بعد قوله افرايتم اللات والعزى ومنوة الثالثة
الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمعته قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر الهتنا باحسن الذكر فاتاه
جبرئيل بعدما امسى وقال له تلوت على الناس ما لم اتلوه عليك فحزن النبي صلعم لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا
عظيما فنزل للتسلية وما ارسلنا من قبلك من رسول الاية هذا ما ذكره بعض المفسرين واستدل به من جوز
على ع — الكباير على الانبياء والاشاعرة اجابوا عن هذا بانه تقدير حمل التمني على القراءة هو انه من القاء الشيطان
المقول — يعني ان الشيطان قرا هذه الاية المذكورة وخلطوه بصوت النبي صلعم حتى ظن انه صلعم قراها قالت الاشاعرة
وان لم يكن من القاء الشيطان بل كان النبي قاريا لها كان ذلك الكفر صادرا عنه وليس بجايز اجماعا وايضا ربما كان ما
ذكر من العبارة قرآنا ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملايكة فنسخ بلا دنه للايهام ومن قرا سورة النجم وتامل في
تتابع اياتها علم ان هذه الكلمات لا تلتام وقوعها بعد ذكر الاصنام ولا في اثنايها ولا يمكن ان البليغ يتفوه
في مدح الاصنام عند ذكر مذمتها ثم تلتيم ذكرها عند ذكر الملايكة وهو قوله تم وكم من ملك في السموات لا تغني
بعدم — شفاعتهم شيئا الا من بعد ان ياذن الله لمن يشاء ويرضى فههنا يناسب ان يقرا تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى
فعلم انه لو صح هذا لكان في وصف الملايكة ثم نسخ للايهام او لغيره والله اعلم هذه اجوبة الاشاعرة فعلم انما افترى
عليهم هذا الرجل فهو من باب مفترياته واما المغاربة فهم يمنعون صحة هذا عن اصله وذكر الشيخ الامام القاضي ابي الفضل
موسى بن عياض اليحصبي المغربي في كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى ان هذا من مفتريات الملاحدة ولا اصل له
والله اعلم فهذا كل ما قاله انتهى اقول يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلان قوله فمنعه
الاستاذ ابو اسحق وكثير من الايمة الاعلام لانه عن عقوبة اذ جوزه القاضي ابو بكر كما ذكر في المواقف وهو من اعلام الاشاعرة
واما ثانيا فلان دعواه الاجماع على عصمة الانبياء من الكفر قبل النبوة وبعدها كاذب لان ابن فورك من الاشاعرة
خالفه في ذلك وجوز بعثه من كان كافرا ويدل عليه ايضا ما سنذكره من كلام الغزالي في المنخول وقال بعض الحشوية
ان نبينا صلعم كان كذلك لقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى وهو غلط اذ الضلال ههنا عدم الرشد فيما يتعلق بالامور
الشرعية قبل البعثة واما ثالثا فلان ما ذكره من انه جوز الشيعة اظهار الكفر تقية شيء ذكره صاحب المواقف وهو
فريته بلا مرية وقد خاب من افترى يدل على ذلك الكلام الفاضل البدخشي الحنفي في بحث الافعال من شرح منهاج الاصول

حيث قال الاكثر من المحققين على انه يمتنع عقلاً قبل النبوة ذنب من كبيرة او صغيرة خلافا للروافض مطلقا وللمعتزلة
في الكبائر ولا خلاف لاحد في امتناع الكفر عليهم الا الفضيلية من الخوارج بناء على اصلهم من ان كل معصية كفر
وقد قال تع وعصى آدم وجوز البعض عليهم عند خوف تلف المهجة اظهار الكفر واما بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم
عن تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطا فجوزه القاضي ومنعه الباقون الى
آخره وقد علم من هذا امران احدهما ان من جوز اظهار الكفر على الانبياء خوفا جماعة مجهولة غير الشيعة والا
لصرح بهم كما قال سابقا خلافا للروافض وثانيهما ان من جوز ذلك انما جوزه قبل النبوة لا بعدها حتى يتوجه
عليه ما ذكره الناصب من ان ذلك يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وناهيك في ذلك ان الامامية قالوا
ان اظهار التبري عن الائمة عليهم السلم في مقام التقية حرام واسندوه الى علي امير المؤمنين ع اما السب فسبوني
فانه لي زكاة ولكم نجاة واما البراءة فمدوا الاعناق ومن البين انهم اذا لم يجوزوا لانفسهم الضعيفة اظهار البراءة
عن ائمتهم تقية فكيف يجوزون اظهار الكفر للانبياء والائمة عليهم مع تاييدهم بالنفوس القوية القدسية والقوى
الربانية ثم لا يخفى ما في الكلام الناصب من سماجة تكرار قوله يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية من غير طائل الصلاة
واما رابعا فلان ما ذكره بقوله ولما الكبائر فمنعه الجمهور من المحققين مردود بان المحققين منهم انما منعوا
ذلك في زمان نبوتهم لا قبله فظهر التفاوت بين مذهبهم ومذهب الشيعة تفاوت ما بين الارض والسماء
وقد صرح في المواقف وشرحه بما ذكرناه حيث وقع فيهما انا على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء
في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا وجوه الاول آه والظاهر انهم جوزوا ذلك
على الانبياء ليدفعوا استبعاد خلافة خلفائهم الثلثة مع سبق كفرهم فكيف يجمع محققوهم عن ذلك واما
خامسا فلان قوله فامتناع الكبائر منهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك
لا يدفع تشنيع المص عنهم لان المخالفين في ذلك انما هم جماعة من اهل السنة والجماعة فيرجع وبال الكلام اليهم
واما سادسا فلان قوله ونحن نذكر بعض الادلة للاحتجاج بها على الخصم لانه يوافق في هذه المسئلة مدخول
بان الاشاعرة لم يوافقوا الخصم من المعتزلة والاشاعرة الا في ما بعد النبوة واما قبلها فقد قال الاشاعرة
بجواز صدور الكبائر عنهم دون الشيعة والمعتزلة كما مر ففي كلامه هذا ايضا تمويه وتلبيس كما لا يخفى وكذا الكلام
فيما ذكره عند تقرير الدليل الاول بقوله فعلم ان الاشاعرة يوافقون في وجوب عصمة الانبياء من الصغائر
والكبائر الى آخره والحاصل ان الدليل التي ذكرها انما استدلوا بها على وجوب عصمة عن الكبائر والصغائر
بعد البعثة وهذا هو الذي ادعاه الاشاعرة كما صرح به السيد قدس سره هذا المقام في شرح المواقف وفخر
الدين الرازي في تفسير سورة يوسف ع حيث قال المعتبر عندنا عصمة الانبياء في وقت حصول النبوة فاما

وقت ظ

قبلها فذلك غير واجب انتهى فما ذكره الناصب من موافقة الاشاعرة مع الامامية والمعتزلة في ذلك لا يصح على
اطلاقه وانما المواقفة في حكم ما بعد البعثة فقط كما عرفت وما بعده ذكره من ان نسبة تجويز الكبائر الى الاشاعرة
افتراء لا يصح مطلقا اذ التجويز منهم واقع قبل البعثة وبعدها كما دل عليه كلام المواقف على انه قد هدم صاحب
المواقف دعوى العصمة عن اسرها حيث قال عند منع عصمة الفاطمة المعصومة عليها السلم ان قوله ص بضعة مني لا
حقيقة فلا يلزم عصمتها او ايضا عصمة النبي ص تقدم ما فيه انتهى وقد سبقه في ذلك الغزالي بل القاضي ابو بكر قال
الغزالي في بحث افعال الرسول من كتابه الموسوم بالمنخول في الاصول والمختار ما ذكره القاضي وهو انه لا يجب عقلا
عصمتهم اذ لا يستبان استحالة وقوعه بضرورة العقل ولا بنظره وليس هو مناقضا لمدلول المعجزة فان مدلوله صدق
اللهجة فيما يخبر عن الله تع لا عمدا ولا سهوا ومعنى التشغير باطل فانا نجوز ان ينبى الله تعالى كافرا ويؤيده بالمعجزة انتهى
وظني ان هذا الاضطراب والاختلاف منهم انما هو لانهم اذا نظروا الى علو شان الانبياء عليهم السلم قالوا بعصمتهم
في الجملة واذا نظروا الى حال ابي بكر وعمر وعثمان وانه يلزم من عدم العصمة في الواقع عدم صلاحيتهم لان يكونوا خلفاء
ونوابا عن رسول الله ص تذبذبوا فقالوا وقالوا وقالوا لحفظ حالهم وخلافتهم ان الانبياء ايضا ليسوا بمعصومين وتحمل
ان يكون الاختلاف لاختلاف طبايعهم في الاتصاف بالحياء عن الخالق والخلائق وعدمه فتامل فان الفكر فيهم طويل
واما سابعا فلان ما ذكره بقوله والغرض ان كل ما ذكره هذا الرجل مما يترتب على ذنوب الانبياء من لزوم ابطال حجة الله
فمذهب الاشاعرة عنه برئ وهم ذكروا هذه الدلائل آه مدفوع بان غرضه منشوب بالجهالة والتلبيس كغيره من المقدمات
السابقة فان المصنف انما رتب ابطال حجة الله تع على ما نسبوا الى النبي ص من اعترافه بتحقيقه الاصنام وكون صدور
مثل ذلك عنه ع مبطل حجيته مما لا يمكن انكاره وقد عرفت مما اسبقناه استعماله التمويه والتلبيس ايضا في
قوله وهم ذكروا هذه الدلائل المذكورة من انهم انما قالوا هذه الدلائل على عصمة الانبياء بعد البعثة لا قبلها ولا
تسلم حجية من صدور عنه الكفر وغيره من الكباير قبل البعثة كما سنبينه ان شاء الله تع واما ثامنا فلان ما ذكره
من ان الاشاعرة يقولون لا يجب عصمة الانبياء عن الصغائر لانها معفو عنها الى آخره مردود بان استعقاب
بعض الذنوب للعفو لا يدفع النفرة عن صاحبه وفتور الاعتقاد فيه فيسقط محله ورتبته عند العوام فلا
ينقادون الى طاعته فينتفي فائدة البعثة كما سياتي في كلام المص واما تاسعا فلان ما في قوله وفي الاية اشارة الى
ان الانسان لما خلق من الارض الى آخره كلام سنشير اليه ان شاء الله تعالى عن قريب واما عاشرا فلان قوله لما لم يكن
خلاف ملكة العصمة فلا مواخذة فيه مواخذتان ظاهرتان احديهما ان لا اعتبار بمخالفة ملكة العصمة وعدمها
غير مفهوم من صريح القرآن ولا من اشارته بل هو صريح البطلان وكيف يقول عاقل ان صدور الذنب لا ينافي ملكة
العصمة وثانيهما ان العصمة بمعنى الملكة من اصطلاحات الحكماء فعدم مخالفتها بذلك المعنى لا يصير حجة على العدلية

كما سنوضحه عن قريب ان شاء الله تعالى واما الحادي عشر فلان قوله واما العصمة عند الحكماء آه لغو من الكلام كما اشرنا
اليه او رجوع عما انكره سابقا من الاستناد بكلام الفلاسفة ولحسن فضلائهم وبالجملة تشبيه بكلام الحكماء ههنا
دون كلام احدى الطائفتين من المسلمين تلبيس وتمويه لا يخفى على المتامل فان المراد ان صدور الصغاير عن
الانبياء مخالف للعصمة بمعنى عدم خلق الله فيهم ذنبا كما ذهب اليه الاشاعرة وكذا بمعنى اللطف الذي يفعله
الله فيهم بحيث لا يصدر عنهم ذنب ولا يبلغ الحد الالجاء كما ذهب اليه اهل العدل فخلط البحث وعدل الى التشبث
بمذهب الفلاسفة ومع ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع كما ستطلع عليه واما الثاني عشر فلان قوله والاعتراض
على ما يصدر عنهم من الصغاير سهوا او عمدا عند مجوز تعمدها من ترك الاولى والافضل فيه خلط وخبط لا
يخفى لان خلاف الافضل والاولى لا يسمى معصية خفيفة سيما اذا وقع عمدا وهو في معرض الاعتراض عنهم ايضا قوله فانها بالتعراض صح
لا تمنع العصمة التي هي الملكة قلنا عدم المنع ممنوع قوله فان الصفات النفسانية يكون في ابتداء حصولها حالا
ثم يصير بالتدريج ملكة قلنا نعم لكن بالوصف ملكة لا يسمى صاحبها معصوما فيثبت المنع وسيجيء مزيد توضيح لذلك
في مسئلة عصمة الامام فانتظره واما الثالث عشر فلان ما ذكره من ان الاية تدل على مماثلتهم لساير الناس فيما يرجع الى
البشرية والامتياز بالوحي لا غير فيه ان الدلالة على المماثلة في ساير الاوصاف البشرية ممنوعة وانما المراد المماثلة
في القدرة على الذنوب ليستحقوا المدح والثواب على ذلك لكن يثبتهم الله تعالى على العصمة باللطف وحمله على ان
القول بمثل هذه المماثلة سيما مع ما ذكره الناصب من التاكيد والحصر بقوله لا غير يخالف تصريحهم بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم
بل ساير الانبياء عليهم السلام وتفضيلهم على الملائكة في الصفات الفاضلة وقال القاضي عياض في كتاب الشفاء
ان النبي صلى الله عليه وسلم وان كان من البشر ويجوز على جبلته ما يجوز على جبلة البشر فقد قامت البراهين القاطعة وتمت كلمة
الاجماع على خروجه عنهم وتنزيهه عن كثير من الافات التي يقع على الاختيار وعلى غير الاختيار كما سنذكر ان شاء
الله انتهى واما الرابع عشر فلان ما ذكره من ان قصة سورة النجم لم يذكر في الصحاح آه ففيه انه وان لم
يذكر في الجوامع التي سموها بالصحاح تسمية للشيء باسم ضده لكن قال الشيخ شهاب الدين احمد بن محمد
القسطلاني في كتابه الموسوم بالمواهب المدنية ان لهذه القصة اصلا فقد خرجها ابن ابي حاتم والطبري
وابن المنذر من طرق وكذا ابن مردويه والبزار وابن اسحاق في السيرة وموسى بن عقبة في المغازي وابو معشر
في السيرة كما نبه عليه الحافظ عماد الدين ابن كثير وغيره وكذا نبه على ثبوت اصلها شيخ الاسلام والحفاظ
ابو الفضل العسقلاني فقال اخرج ابن ابي حاتم والطبري وابن المنذر من طريق عن شعبة عن ابي بشر عن سعيد
بن جبير ذلك واخرج البزار وابن مردويه من طريق امية بن خالد عن شعبة فقال في اسناده عن سعيد بن جبير
عن ابن عباس فيما احسب ثم ساق الحديث قال البزار لا يروى متصلا الا بهذا الاسناد وتفرد بوصله

امية

امية بن خالد وهو ثقة مشهور قال وانما يروى هذا من طريق الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس انتهى والكلبي
متروك لا يعتمد عليه وكذا اخرجه النحاس بسند آخر فيه الواقدي وذكرها ابن اسحق في السيرة المطولة واسندها
عن محمد بن كعب وكذلك موسى بن عقبة في المغازي عن ابن شهاب الزهري وكذا ابو معشر في السيرة له عن محمد
ابن كعب القرظي ومحمد وموسى بن قيس واورده من طريق الطبري واورده ابن ابي حاتم من طريق اسباط عن السدي و
رواه ابن مردويه عن طريق عباد بن صهيب عن يحيى بن كثير عن الكلبي عن ابي صالح وعن ابي بكر الهذلي وايوب
عن عكرمة وسليمان التيمي عمن حدثه ثلاثتهم عن ابن عباس واورده الطبري ايضا من طريق العوفي عن ابن عباس
ومعناهم كلهم في ذلك واحد وكلها سوى طريق سعيد بن جبير اما ضعيف واما منقطع لكن كثرة الطرق
يدل على ان للقصة اصلا مع ان لها طريقين مرسلين رجالهما على شرط الصحيح احدهما ما اخرجه الطبري من
طريق يونس بن يزيد عن ابن شهاب والثاني ما اخرجه ايضا من طريق المعتمر بن سليمان قال الحافظ ابن حجر وقد تجرأ ابو بكر ابن العربي بن يزيد عن صح
كعادته فقال ذكر الطبري في ذلك روايات كثيرة لا اصل لها وهو اطلاق مردود عليه وكذا قول القاضي
عياض هذا الحديث لم يخرجه اهل الصحة ولا رواه ثقة بسند سليم متصل مع ضعف نقلته واضطراب رواياته
وانقطاع اسناده وكذا قوله ومن حملت عنه هذه القصة من التابعين والمفسرين لم يسندها احد منهم
ولا رفعها الى صاحب واكثر الطرق عنهم في ذلك ضعيفة واهية قال وقد بين البزار انه لا يعرف من طريق
يجوز ذكره الا طريق ابي بشر عن سعيد بن جبير مع الشك الذي وقع في وصله واما الكلبي فلا يجوز الرواية
عنه لقوة ضعفه ثم رده من طريق النظر بان ذلك لو وقع لارتد كثير ممن اسلم ولم ينقل ذلك انتهى وجميع وجميع ذلك انتهى صح
ذلك لا يتمشى على القواعد فان الطرق اذا كثرت وتباينت مخارجها دل ذلك على ان لها اصلا وقد يتمشى صح ام
ذكرنا ان ثلاثة اسانيد منها على شرط الصحيح وهي مراسيل يحتج بمثلها من يحتج بالمرسل وكذا من لا يحتج به لاعتضاد بعضها ببعض انتهى
كلامه ثم اقول ان من اللطايف التي ينبغي ان نذكر في هذا المقام ما روي في كتاب عيون اخبار الرضا عن المامون
العباسي انه قال مخاطبا لواحد من علماء اهل السنة واني لا اتعجب من رواياتكم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال دخلت الجنة
فسمعت حس نعلين فاذا هو بلال مولى ابي بكر قد سبقني الى الجنة وذلك لان الشيعة قالت علي خير من ابي بكر فقلتم من صح
في رواياتكم هذا عبد ابي بكر خير من الرسول صلى الله عليه وسلم لان السابق افضل من المسبوق وهذا نظير ما رويتم ايضا ان
الشيطان يفر من حس عمر والقى على لسان النبي صلى الله عليه وسلم الكفر انتهى ثم اقول لا ادري ان من قال بصحة هذه القصة
ووقوع كلمة الكفر على لسان النبي صلى الله عليه وسلم كيف يجمع بينه وبين قولهم في شأن نزول صدر هذه السورة وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اللهم الا ان يقال ان هذه الاية نزلت بعد وقوع تلك القصة وجوز صدور
كلمة الكفر عنه قبل ذلك وليس ببعيد منهم القول به اذا قالوا بوقوع اصل القصة التي هي افتراء محض

كما لا يخفى واما الخامس عشر فلان الجواب الذي نسبه الى الاشاعرة بقوله والاشاعرة اجابوا الخ قد نقل القاضي عياض
في الشفاء اصله عن الكلبي حيث قال ان النبي صلعم حدث نفسه فقال ذلك الشيطان على لسانه واوضح منه ما
نقله عن موسى بن عقبة قال الحكم عن موسى بن عقبة في مغازيه انه قال ان المسلمين لم يسمعوها وانما القى الشيطان حيث م
ذلك في اسماع المشركين وقلوبهم انتهى وكل من الكلبي وصاحب المغازي متقدم على وجود شيخ الاشاعرة
بمائتي سنة او اكثر فكيف ينسب الناصب ذلك الجواب الى الاشاعرة نعم قد اوضح من اخرهما بما ذكر في كتب الاشاعرة
ومن جهالات الناصب وعدم معرفته باساليب الكلام ان الجواب المذكور قد وقع في المواقف بقوله والجواب على
تقدير حمل التمني على القراءة وهو انه من القاء الشيطان الخ ولو يعلم الناصب انه اذا غير لفظ الجواب بقوله اجابوا بلغوا
بقولهم انه وهذا دليل على انه وانما وقع في هذا الغلط لو بالحرص على الكذب والتعصب بنسبة الجواب
الى الاشاعرة وكسب فضيلة لهم حيث قال والاشاعرة اجابوا الخ فافهم واما السادس عشر فلان قوله فعلم انه لو صح
هذا الكلام في وصف الملائكة ثم نسخ للايهام او لغيره ان اراد به انه لو صح وقوع تلك الكلمات بعد ذكر الاصنام
وفي اثنائها الكلام في وصف الملائكة فهذا يناقض ما قرره قبل ذلك في رد الجواب المصدر بقوله واجيب الخ من
بطلان كونه في وصف الملائكة وعدم مناسبته وان اراد انه لو صح وقوع ذكرها عند ذكر الملائكة بعد ذلك بقوله
تعالى وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا الا بعد كما احتمله سابقا فهو مع انه احتمال بعيد غير مناسب ايضا مردود بانه
على هذا لا يظهر حاجة الى نسخه اذ لا ايهام عند ذكره في هذا الموضع حتى يجوز النسخ لاجله واما السابع عشر فلان
ما نسبه الى القاضي عياض من انه قال في كتاب الشفاء ان هذا من مفتريات الملاحدة بل قال ذكره المفسرون وتعلق به
الملحدون الخ ولو سلم ان ذلك من مفتريات الملاحدة فهذا يوجب مزيد التشنيع على طائفة من اهل السنة ذكروا هذه
القصة في كتبهم ولم ينبهوا على فساد اسناده ونكتته حتى شنع به غيرهم عليهم فاضطربوا في التفصي عنه بما لا يؤدي الى
طائل ولا يرجع الى حاصل **قال المصنف** رفع الله درجته ورووا عنه عم انه صلى الظهر ركعتين فقال اصحابه اقصرت
الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال كيف ذلك فقالوا انك صليت ركعتين فاستشهد على ذلك رجلين فلما شهدا بالذي
قام فاتم الصلوة ورووا في الصحيحين انه صلعم صلى بالناس صلوة العصر ركعتين ودخل حجرته ثم خرج لبعض حوائجه فذكره بعض
الصحابة فاتمها واي نسبة انقص من هذه وابلغ في الدناءة فانها تدل على اعراض النبي صلعم عن عبادة ربه واهمالها والاشتغال
عنها بغيرها والتكلم في الصلوة وعدم تدارك السهو من نفسه لو كان نعوذ بالله من هذه الاراء الفاسدة انتهى **قال
الناصب** خفضه الله اقول ما رووا من رسول الله صلعم في الصلوة حتى قال له ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت يا
رسول الله فلما علم وقوع السهو عنه تداركه واي نقص ودناءة في السهو وقد قال الله تعالى في القران وينسينك الشيطان
وهذا تصريح بجواز السهو والنسيان عليه والسر والحكمة فيه ان يصير هذا تشريعا للسهو في الصلوة وان الكلام الذي القليل م

يتعلق

يتعلق بامر الصلوة لا يضر وكذا الحركة المتعلقة بالصلوة فيمكن ان الله تعالى اوقع عليه هذا السهو واثناء الصلوة
لشرع هذه الامور التي ذكرناها ولا يقدح السهو الذي ذكرنا فوايده في العصمة واي دناءة ونقص في هذا فان
الله تعالى انساه لوقوع التشريع وقد قال تعالى ما ننسخ من اية او ننسها فان الانساء في احد المعنيين هو ايقاع
النسيان عليه وقد قال تعالى في حق يوسف وهو من الانبياء المرسلين فانساه الشيطان ذكر ربه كما انه يجب ان
يقدر الله تعالى حق قدره لقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء كذلك يجب ان يقدر
الانبياء حق قدرهم ويعلم ما يجوز عليهم وما لا يجوز وقد قال تعالى انما انا بشر مثلكم وقد قال تعالى انما انا بشر مثلكم
وقد عاتب الله الكفار بالمبالغة في تنزيه الانبياء عن اوصاف البشر بقوله وقالوا ما لهذا الرسول ياكل الطعام ويمشي
في الاسواق وقال تعالى قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا **اقول** قد وقع في رواية مسلم عن ابي سفيان عن ابي هريرة صلى
بنا رسول الله صلعم في ركعتين فقام ذو اليدين فقال اقصرت الصلوة ام نسيت فقال رسول الله كل ذلك لم يكن فقال
قد كان بعض ذلك يا رسول الله وفي رواية لقد نسيت ويقدح في صحة هذه الرواية اولا كون راويها ابا هريرة
والله اعلم بحال الاوساط وسيجيء في البحث الخامس من مباحث الامامة وجه القدح في رواية ابي هريرة ان شاء الله
تعالى وثانيا انها تنافي ما علم من اخلاص ذي الشهادتين واعتقاده كون النبي صلعم منزها عن الجور والبهتان و
السهو والنسيان حتى شهد للنبي صلعم في قضية دعوى الاعرابي بمجرد علمه بعصمة النبي صلعم وصدقه من غير ان يكون
له اطلاع على اصل القضية ومن غير ان يحتمل في شانه صلعم شيئا من السهو والنسيان في ذلك وثالثا انه لما كان
ذو الشهادتين عدلا بل حكم النبي صلعم بقيام شهادته مقام شهادة العدلين كيف لم يقبل النبي صلعم خبره بانفراده حتى احتاج
معه الى استشهاد غيره من الرجلين وقال المصنف رفع الله درجته في كتاب تذكرة الفقهاء ان خبر ذي اليدين عندنا باطل
لان النبي صلعم لا يجوز عليه السهو مع ان جماعة من اصحاب الحديث طعنوا فيه لان راويه ابو هريرة وكان اسلامه بعد
موت ذي اليدين بسنتين فان ذا اليدين قتل يوم بدر وذلك بعد الهجرة بسنتين واسلم ابو هريرة بعد الهجرة
بسبع سنين قال المحتجون به ان المقتول يوم بدر هو ذو الشمالين واسمه عبد الله بن عمرو بن نضلة الخزاعي وذو اليدين
حسنت واله عاش بعد النبي صلعم ومات في ايام معاوية وقبره في خشب واسمه الخرباق لان عمران بن الحصين روى هذا الحديث
فقال فيه فقام الخرباق فقال اقصرت الصلوة واجيب بان الاوزاعي قال فقام ذو الشمالين فقال اقصرت الصلوة
وذو الشمالين قتل يوم بدر لا محالة وروي في هذا الخبر ان ذا اليدين قال اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله
فقال كل ذلك لم يكن وروي انه قال انما اسهو لابين لكم وروي انه قال لم انس ولم تقصر الصلوة وروي من طريق
الخاصة ان ذا اليدين كان يقال له ذو الشمالين عن الصادق عم انتهى واما ما استدل به على عدم الدناءة والنقص في
السهو والنسيان بقوله تعالى واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين فمردود بتصريح المحققين

من المفسرين بان المراد ان انساه الشيطان قبل النبي صلعم مجالستهم فلا تقعد معهم بعد ان ذكرناك قبحها ونهيناك
عليه وكيف لا يكون السهو نقصا مع ما يحصل منه الوهن في الاسلام والتنفر عن اتباع النبي صلعم وايضا في جواز
مثل هذا السهو على النبي صلعم ما روى البخاري من قوله صلعم سووا صفوفكم فاني اريكم من وراي كما اريكم من امامي فانهم هذا
بعض المتاخرين من اهل السنة على ما ذكره ابن امام الحنفي في كتاب المسايرة فمنع السهو على النبي صلعم وصرح بان سلامه صلعم
على الركعتين في حديث ذي اليدين كان قصدا منه واتى بذلك ليبين للناس حكم السهو انتهى لكن يتوجه عليه ورد على
ما ذكره الناصب من السر الذي ليس فيه سر ان هذا من قبيل الرجم بالغيب والرمي في الظلام واي حديث صحيح او اية صريح
دل على تعليل ذلك بما ذكروه من الرحيلة للتخلص عن شناعة الاثام واي ضرورة داعية في اظهار قبح مع ذلك الى
ايقاع مثل هذه البلية على النبي صلعم مع وقوع حديث رفع القلم عن السهو والنسيان ومع الذي منع من النصوص على
اختصاص النبي صلعم بالتنزه عن السهو والنسيان دونهم كما في ساير خواص النبي صلعم مع ان ما ذكر في المسايرة مناقض
المقاصد لا محالة يطايل كما ذكره صاحب الشفا لاستلزامه اجتماع العمد والسهو في حال كما لا يخفى واما ما استدل
به من اية سورة يوسف فسقوطه ظاهر لان تمام الاية هكذا وقال للذي ظن انه ناج منهما اذكرني عند ربك
فانساه الشيطان ذكر ربه الاية والمعنى الظاهر الذي اختاره ارباب التنزيه هو ان ضمير انساه راجع الى الشرابي والحاصل
ان انسى الشرابي ان يذكر ربه وعلى هذا يكون الاية عليه لا له فمنع الناصب واصحابه لعدم حسن ظنهم بالانبيا عليهم
السلم فسروه بما يوافق مذهبهم وقالوا المراد ان انسى الشيطان يوسف ذكر ربه في تلك الحال حين وكل امره الى غيره
حيث استعان بمخلوق واما تمسك به من قوله انما انا بشر مثلكم ففيه ان المراد المماثلة في النوع والصنف
كما صرح به المفسرون او المماثلة في القدرة على الذنوب لكن منزههم الله تم عن عدمهم بان ثبتهم على العصمة بلطفه
وفضله وقد وقع التنصيص على ذلك في سورة ابراهيم ع حيث قال تع قالت رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن
على من يشا من عباده الاية وقال النيشابوري في تفسيره انه تم امر نبيه ان يسلك سبيل التواضع وهو ان حاله
مقصور على البشرية لا يتخطاها الى الملكية لا انه مساو لهم في الاحوال وكيف وهو نبوة ورسالة انتهى قال
المصنف رفع الله درجته ونسبوا الى النبي صلعم كثيرا من النقص وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عايشة
قالت كنت العب بالبنات عند النبي صلعم وكانت لي صواحب يلعبن معي وكان رسول الله صلعم اذا دخل ينقمعن منه
فيسربهن فيلعبن معي وفي الحديث ايضا كنت العب بالبنات في بيته وهي اللعب مع انهم رووا عنه صلعم
في صحاح الاحاديث ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه صورة مجسمة او تماثيل وتواتر النقل عنه بانكار عمل الصور
والتماثيل فكيف يجوزهم نسبة هذا الى النبي صلعم والى زوجته من عمل الصورة في بيته الذي قد اسس للعبادة وهو
محل هبوط الملائكة والروح الامين في كل وقت ولما راى النبي صلعم الصور في الكعبة لم يدخلها حتى محيت مع ان

الكعبة

الكعبة بيت الله تم فاذا امتنع من دخوله مع شرفه وعلو مرتبته وهو ادون من الكعبة صورا ويجعلها محلا لها فكيف في بيته صلعم
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد صح ان تجد عايشة كانت تلعب باللعب وكان هذا لكونها صغيرة
غير مكلفة فقد صح انه دخل عليه رسول الله صلعم وهي بنت تسع سنين وهذه اللعب ما كانت صورة بصورة
الانسان بل كانت على صورة الفرس لما روي انه صلعم الا عند عايشة ازال لها الحجر فقال الفرس يكون له جناحان
فقالت عايشة اما سمعت ان خيل سليمان كانت لها اجنحة فتبسم رسول الله صلعم وهيئة الفرس لا تسمى صورة لان
الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة وانما يكون شبها للصورة ولا حرمة في عمل اللعبة على هيئة الخيل بل هذا في
الانسان وقيل فيما عبد من الحيوانات والملائكة والانسان وايضا يحتمل ان يكون هذا قبل تحريم الصور فان
تحريم الصور كان عام الفتح على ما ثبت ولعب عايشة كانت في اوايل الهجرة وللصور شرايط انما يحرم عند وجودها وربما
لم يكن شرط من الشرايط موجودة ولما صح الاخبار وجب التاويل والجمع وليس اخبار الصحاح الستة مثل اخبار الروافض فقد
وقع اجماع الائمة على صحتها انتهى اقول يتوجه عليه ان كلام المصنف انما هو في تجويز تمكين النبي صلعم للعب باللعب والصور
والاشارة الى الاتيان بها دون المنع عنها لا في تجويز لعب عايشة بها حتى يجاب بانها كانت حينئذ غير مكلفة
مع ظهور الكذب فيه واما ما ذكره من ان هذه اللعب ما كانت صورة بصورة الانسان ففيه ان البنات لا يطلق
الا على ما يعملونه من اللعب بصورة البنات من الانسان وهو المتبادر الظاهر من لفظ البنات دون الافراس ومن جملة
خيانته الظاهرة المشهورة في كتابه ما استدل به ان لعب عايشة كانت منحصرة في الافراس من الرواية التي وضعها النفر
في حديث مذكور في جامع الاصول يدل بصريحه وتمامه على ان عايشة كانت تلعب بالبنات المصورة بصورة
الانسان وبينها ما هو في صورة فرس له جناحان حيث قال ولابي داود في رواية اخرى ان رسول الله صلعم قدم من
غزوة تبوك او حنين وفي سهوتها ستر فهبت ريح فكشفت ناحية الستر عن بنات لعايشة يلعب بها فقال ما هذا
يا عايشة قلت بناتي ورأى بينهن فرسا له جناحان من رقاع فقال ما هذا الذي ارى وسطهن قلت فرس قال وما فقال صلعم
هذا الذي عليه قلت جناحان قال الفرس يكون له جناحان قلت اما سمعت ان لسليمان خيلا لها اجنحة فضحك حتى رأيت
نواجذه انتهى وايضا حكم هنا بعدم حرمة اللعب بما هو في صورة الخيل بنا على ما سيذكره في مسايل النهاذات من
المسايل الفقهية من ان عدم حرمة اللعب بالشطرنج عند الشافعي مشروط بشروط اربعة منها ان لا يكون
اسبابه مصورة بصورة الحيوانات ثم ما ذكره من ان هيئة الفرس لا يسمى صورة ففيه مكابرة على العرف واللغة
قال في القاموس الصورة بالضم الشكل ج صُوَر وصِوَر وصُور انتهى ومن المضحكات استدلاله على ذلك
بقوله لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة فان لعب الاطفال بذلك لا يستدعي اقدارهم على صنع
الصورة بانفسهم بل ربما يعمل ذلك لهم غيرهم من امهاتهم واخواتهم وخالاتهم وامثالهم مع ان عايشة لم تكن

طفلا عندا للعب بل قد بلغ عمرها تسع سنين كما عرفه الناصب قبل ذلك والطفل لا يطلق الا على الولد الرضيع
ثم اذا افطم يقال له فطيم او فطيمة او وليدا او وليدة كما ذكره الثعالبي في كتاب فقه اللغة وسر العربية بل كانت
بالغة على مذهب بعض الفقهاء كما لا يخفى ثم قوله ولا حرمة في عمل اللعبة على هيئة الخيل ممنوع بل الظاهر من الصور
والتماثيل المذكورة في حديث التحريم ما يعم كل صورة لاطلاق الحديث وقد صرح بذلك البغوي في المصابيح وغيره
في شرحه واما ما ذكره من التاريخ المجهول فلعله ماخوذ من تاريخ الفارسي المشتمل على الاكاذيب فالاولى ان يدعه
في مخلاة جهالاته واما ما ذكره من ان اخبار الصحاح الستة ليس مثل اخبار الروافض فهو مسلم وكيف يكون اخبار انّ م
اهل سنة معوية وجماعة يزيد مثل اخبار الرافضين للباطل المتمسكين بالكتاب والعترة واما قوله فقد وقع
اجماع الائمة على صحتها فمردود بان مراده من الائمة الائمة الدعاة الى النار فاجماعهم خارج عن درجة الاعتبار
وسياتي تحقيق الكلام في اخبار الفريقين في موضعه اللائق به ان شاء الله تع قال المصنف رفع الله درجته
وروى الحميدي ايضا في الصحيحين قالت عايشة رايت النبي ص يسترني وانا انظر الى الحبشة وهم يلعبون في المسجد
فزجرهم عمر وروى الحميدي عن عايشة قالت دخل علي رسول الله صلعم وعندي جاريتان تغنيان بغناء بعاث
فاضطجع على الفراش وحول وجهه ودخل ابو بكر فانتهرني وقال مزمارة الشيطان عند النبي ص فاقبل عليه رسول
الله ص وقال دعهما فلما اغفل غمزتهما فخرجتا وكيف يجوز للنبي ص الصبر على هذا مع انه نص على تحريم اللعب واللهو
والقران بملوته وبالخصوص مع زوجته وهلا دخلته الحمية والغيرة مع انه اغير الناس وكيف انكر ابو بكر و
عمر وسمعهما فقد كانا افضل منه واكمل وقد رووا عنه لما قدم المدينة من سفر خرج اليه نساء المدينة
يلعبن بالدف فرحا بقدومه وهو يرقص باكمه فهل يصدر مثل هذا عن رئيس او من له ادنى وقار نعوذ بالله من هذه تلعبن لَ
السقطات مع انه لو نسب المحصل احدهم الى مثل هذا قابله بالسب والشتم وتبرا منه فكيف يجوز نسبة النبي ص الى
مثل هذه الاشياء التي يتبرا منها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ضرب الدف ليس بحرام مطلقا وكل اللهو
كما ذكر في موضعه وما ذكر من ضرب الجاريتين الدف عند عايشة كان ايام عيد واتفق العلماء على جواز اللهو و
ضرب الدف في اوقات السرور كالاعياد والختان والاملاك واما منع ابي بكر عنه فانه كان لا يعلم جوازه في
ايام العيد فتمة الحديث ان النبي ص قال لابي بكر دعهما فانها ايام عيد فعلم ذلك منعه ابو بكر فعلم رسول الله
ان ضرب الدف والغناء ليس بحرام في ايام العيد وما ذكر ان نساء المدينة خرجن اليه من عوده من السفر فذلك كان
من خصال نساء المدينة ولم يمنعهن رسول الله ص لانها كانت قبل نزول الحجاب ولانهن كن تظهرن السرور بقدوم
رسول الله ص وهو عبادة وان ترك المروة في امثال هذه الامور التي يوجب الالفة والموافقة وتطييب الخواطر وترويج
المسايل ولكن نعم ما قيل شعر وعين الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا اقول اشكال

الصحب

الناصب واحتجاجه على عدم الحرمة منحصر في هذه الرواية وما يشاكلها مما شنع عليها الخصم فان استند في الحكم بعدم
الحرمة بهذه الرواية كان مصادرة وان كان لدليل اخر من القران او الاجماع فليذكر حتى ينظر في دلالته على ان
قول ابي بكر مزمارة الشيطان صريح في انه فعل الشيطان ولم ينكر عليه النبي ص في قوله هذا ولعله اراد بجواز
اللعب المذكور في موضعه قوله تعالى انما الدنيا لهو ولعب وزينة الاية كما استدل به عبيد الزاكاني في رسالة
الاخلاق من جانب اصحاب المذهب المختار فليضحك وليبك قليلا واما ما احتمل من ان ابا بكر لم يعلم جواز ذلك
في العيد فكفى نقصا له حيث جهل ما علمته طفلة الصغيرة والجاريتين واما ما ذكره من تتمة الحديث فهو من اضافاته
ومخترعاته التي لا يروج الا على جاهل مثله مع ما فيه من لزوم جهل ابي بكر بما علمه الاطفال والسوقية كما مر واما ما ٢ ماه
ذكره من انهن كن يظهرن السرور بقدوم رسول الله ص وهو عبادة مدفوع بان السرور عبادة لكن ما قرنوه به من
اللعب مع الدف معصية والكلام فيه وفي رقص النبي ص واما ما ذكره من ان ترك المروة في امثال هذه الامور التي توجب
الالفة والموافقة وتطييب الخواطر وترويج المسايل جائز فمردود بان كثيرا مما يعد من ترك المروة ويقدح في العدالة
اتفاقا ربما يوجب الالفة والموافقة مع جماعة لا يبالون بترك المروة والتقوى فعلى قياس ما ذكره يلزم ان يكون
جائزا وهو مما لا يقول به عاقل مسلم واما ارادة ترويج المسايل فقد علمت ما فيه قال المصنف رفع الله درجته
وفي الصحيحين ان ملك الموت لما جاء لقبض روح موسى ع لطمه موسى ع فقلع عينه فكيف يجوز للعاقل ان ينسب
موسى ع مع عظمته وشرف منزلته وطلبه قرب من الله تعالى والفوز بمجاورة عالم القدس الى هذه الكراهة وكيف يجوز
منه ان يوقع بملك الموت مع ذلك وهو مامور من قبل الله تعالى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الموت بالطبع
مكروه للانسان وكان موسى ع رجلا حادا كما جاء في الاخبار والاثار فلما صح الحديث وجب ان يحمل على كراهة الموت
وبعثته الحدة على ان لطم ملك الموت كما انه القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه وهذا الاعتراض وارد على
هرون وكسر الواح التورية اعطاها الله تعالى اياها هدى ورحمة ممكن ان يقال كيف يجوز ان ينسب الى موسى القاء الواح الله التي م
وطرح كتاب الله تع وكسرها وهو اهانة لكتاب الله وكيف يجوز له ضرب هرون وهو نبي مرسل وكل هذه عند اهل الحق محمول على
ما يعرض البشر من صفات البشرية وليس فيه قدح في ملكة عصمة الانبياء واما عند ابن المطهر فهي محمولة على ذنوب الانبياء
ولو لم يكن القران متواترا ونقل لابن مطهر الحلي ان موسى القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه لكان ينكر هذا ويعترض
بمثل هذا الاعتراضات فلو انه انصف من نفسه لعلم ان ما نقوله في تعصبه حق انتهى اقول قد حكم القاضي عياض حق لَ
المالكي ايضا بصحة الحديث لانه مذكور في كتابين سماهما اولقاهما بالصحيح واجاب عما يتضمن من نسبة الذنب اليه ع
بان الحديث ليس هو ما يحكم على موسى بالتعدي وفعل ما لا يجب اذ هو ظاهر الامر مبين الوجه جائز الفعل لان موسى
دافع عن نفسه من اتاه لاتلافها وقد تصور له في صورة ادمي ولا يمكن انه علم حينئذ انه ملك الموت فدافعه عن نفسه

مدافعة ادّت الى ذهاب عين تلك الصورة التى تصوّر له فيها الملك امتحانا من الله فلما جاء بعد واعلم الله انه رسول
اليه استسلم انتهى وفيه نافيه اما اولاً فلان عدم امكان الاستعلام ممنوع اذ كثيرا ما يتصور الملائكة للانبيا
بصورة غيرهم ويعلمون بهم على انه فى الحديث ان ملك الموت لما رجع الى ربه وقال ارسلتنى الى عبد لا يريد الموت قال
ارجع اليه وقل له يضع يده الى آخره وهذا قرينة شعوره بالملك واما ثانيا فلانه لا وجه للاختبار والامتحان بعد القول
بانه فعل الواجب من المدافعة فانهم وقد يجاب بحمل فقا عينه على المجاز من قولهم فقأ عين حجته فالمراد حكم عليه
بالحجة وفقأ عين حجته وفيه انه لا يلايم مع ما وقع فى الحديث بقوله فرد الله عليه عينه وايضا فما المبالغة الواقعة
مع ملك الموت عند قبض روحه حتى يحتاج الى ايراد حجته وابطاله واجاب بعضهم بانه يحتمل ان يكون هذا الفعل وقع منه
من غير اختيار لان الموت سكرات انتهى واقول هذا الجواب الخارج عن القول ماخوذ عما يحكى من قول عمر بن الخطاب
فى شان النبى صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليهجر او ليهذو على اختلاف الروايتين فانظروا ايها الاخوان بنظر الانصاف والعناية ان
سعتر يلك العواية التى غاية ثم ليس الكلام فى مجرد نسبة الذنب الى موسى عليه السلام بل نسخافة اعتقادهم ايضا ان ملك الموت | في ص
مع تلك القدرة والتأييد من الله تعالى يعجز عن مقاومة موسى فى حال مرضه وضعفه بحيث يتلف عينه ويحتاج الى
الشكاية عنه عند ربه الى غير ذلك من المضحكات التى يتلهى بها الصبيان فتامل فان الفكر فيهم طويل واما ما ذكره ثانيا
من المعارضة بقصة غضب موسى عليه السلام فى القاء الالواح وجر راس اخيه فلا يصلح للمعارضة اصلا لان له محملا صحيحا وتاويلا
جميلا قد ذكره السيد الشريف المرتضى علم الهدى قدس سره واستحسنه فخر الدين الرازى وذكره فى تفسيره الكبير وهو
ان بنى اسرائيل كانوا فى نهاية سوء الظن بموسى عليه السلام حتى ان موسى عليه السلام غاب عنهم غيبة ثلثين ليلة واتمها بعشرة وكتب له فى الالواح | هرون ع لما غاب عنهما
من كل شيء ورجع فرأى فى قومه ما رأى فاخذ براس اخيه ليدنيه من نفسه ويتفحص عن كيفية الواقعة فخاف | غيبة قالوا لموسى ع
هرون عليه السلام ان يسبق الى قلوبهم ما لا اصل له فقال اشفاقا على موسى عليه السلام لا تأخذ بلحيتى ولا براسى لئلا يظن | انت قتلته فلما دعا
القوم بك انك تريد ان تضربنى وتوذينى انتهى واقول لا يخفى ان اخذ اللحية والراس عند الملاقاة والمعانقة | الله ع
عادة جارية بين العرب الى الآن ولو كان ذلك للاهانة لفاز بلطمة واحدة ولنقل واذ ليس فليس ثم اقول
يجوز ان يكون ذلك والغرض من باب قولهم اياك اعنى واسمعى يا جارة بل قيل ان اكثر اساليب الانذارات المتوجهة
الى الانبياء عليهم السلام كقوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل الآية من هذا القبيل والحاصل ان القاء
الالواح انما كان لمصلحة اظهار الغضب على القوم وانزجارهم عما صدر عنهم من الغواية ولا مصلحة دينية
فى لطم ملك الموت وفقأ عينه بل كان المصلحة فى تمكينه كما مر واما ما ذكره من كسر الالواح وقصد اهانة
كتاب الله تعالى فذلك من اضافات الناصب عدو الله وعدو انبيائه واوليائه كما لا يخفى ومن اين علم ان قصد موسى
من القاء الالواح كان اهانة كتاب الله تعالى دون ما ذكرناه من المصلحة ولو صح قصده لذلك لكفى قدحا فى عصمته

سوى

سواء دعاه الحيرة الى ذلك او غيرها واما قوله وكل هذه عند اهل الحق محمول على ما يعرض البشر الخ فيوجه خروج امام فخر الدين
الرازى وشيخه صاحب المواقف عن اهل الحق حيث حملوا ذلك على ما حمل عليه ابن المطهر طهره الله رمسه مما لا ينافى طهارة الانبيا
عليهم السلام قال يجب ان الناصبة يحملون الآيات التى ظاهرها عتاب الانبياء عليهم السلام على ترك الاولى والافضل على ظواهرها
ويحكمون عليهم بالمعاصى والخطأ مع دلالة العقل على وجوب تنزيههم عن ذلك ومع وجود المحامل لظواهر تلك الآيات
ويحملون هذيانات عمر بن الخطاب وكلماته التى ظاهرها منكر ورتبته اقل من مراتب الانبياء عليهم السلام باضعاف لا
يحصى على خلاف ظاهرها ويمنعون من جواز حملها على ظاهرها مع ان كلامه لا محل له ويتركون العمل بظاهره بغيرتاويل وا
توجيه بين وهلا ساووا بينه وبين الانبياء الذين هم فى محل التعظيم وما ذاك الا من قلة الانصاف وشدة العصبية
والاعتساف واما قوله ولو لم يكن القرآن متواترا ونقل لابن المطهر ان موسى القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه لكان
ينكر هذا الخ فرجم بالغيب ورمى فى الظلام كما لا يخفى ومن اين علم انه لو لم يكن يحمله على ما ذكرناه من المحمل الذى ارتضاه
مرتضى الشيعة ووافق فيه فخر الدين الرازى وغيره **قال المصنف** رفع الله درجته وفى الجمع بين الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال فى صفة حال الخلق يوم القيمة وانهم ياتون آدم يسألونه الشفاعة فيعتذر اليهم فياتون ابرهيم فيقولون يا ابرهيم انت
نبى الله وخليله من اهل الارض اشفع لنا الى ربك اما ترى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربى قد غضب غضبا لم يغضب قبله ولن
يغضب بعده مثله وانى قد كنت كذبت ثلث كذبات نفسى نفسى اذهبوا الى غيرى وفى الجمع بين الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لم
يكذب ابرهيم عليه السلام الا ثلث كذبات كيف يحل لهؤلاء نسبة الكذب الى الانبياء وكيف الوثوق بشرائعهم مع الاعتراف بتعمد كذبهم
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما مضى ان الاجماع واقع على وجوب عصمة الانبياء عن الكذب و
اما الكذبات المنسوبة الى ابرهيم لما صح الحديث فالمراد منه صورة الكذب لا حقيقة كما قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم
ان كانوا ينطقون وكان مراده الزامهم ونسبة الفعل الى كبيرهم لان الفاس الذى كسر به الاصنام وضعه على رقبة كبير الاصنام
فالكذب المأول ليس كذبا فى الحقيقة بل هى صورة الكذب اذا كان التاويل ظاهرا وهذا لا باس به عند وقوع الضرورة
انتهى **اقول** قد مر ان الاجماع لم ينعقد على اطلاقه بل خصها الاشاعرة بما بعد النبوة واما ما ذكره من ان المراد بكذبات
ابرهيم عليه السلام عن شفاعة الناس بانه كذب ثلث كذبات فلا يليق بطلب الشفاعة من الله تعالى وايضا يا بوعنه قوله فى الرواية
الثانية ان ابرهيم لم يكذب قط الا ثلث كذبات فان ما يفيده سوق الكلام من الحصر والتاكيد بقوله قط يدل على انه
اراد حقيقة الكذب كما لا يخفى والحاصل انا نعلم ان الكذب الذى فى الآية ليس بكذب بل هو من المعاريض التى يقصد
بها الحق وهو الزام الخصم وتبكيته كما لو قال لصاحبك وقد كتبت كتابا بخط فى غاية الحسن انت كتبت هذا وصاحبك
امى لا يحسن الخط فقلت له بل كتبت انت كان قصدك بذلك الجواب تقرير ذلك مع الاستهزاء لا نفيه عنك واثباته
للامى لكن الكلام فى الكذب المذكور فى الحديث المنقول فانه اذا لم يكن ذلك الكذب كذبا حقيقة كما ذكر اولا ولو لم يكن

برابي كما ذكره ثانيا فما وجه ما وصف في متن الحديث من شدة غضبه تعالى في ذلك حتى بالمرء ابرهيم عن قبول شفاعته معدل الى الاعتذار **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان النبي ص قال نحن احق بالشك من ابرهيم اذ قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ويرحم الله لوطا لقد كان ياوي الى ركن شديد ولو لبثت في السجن طول لبث يوسف لاجبت الداعي كيف يجوز لهولاء القوم الاجترا على النبي ص بالشك في العقيدة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول كان من عادة النبي ص التواضع مع الانبياء كما قال لا تفضلوني على يونس بن متى وقال لا تفضلوني على موسى فذكر في هذا الحديث فضايل الانبياء فذكر ثبات ابرهيم ع في الايمان والمراد من الحديث ان ابرهيم مع ثباته في الايمان وكمال استقامته في اثبات الصانع والحشر كان يريد الاطمينان ويقول ولكن ليطمئن قلبي فغيره احق بهذا التردد الذي يوجب الاطمينان واما الرحم على لوط فهو امر واضح فان لوطا كان ياوي الى ركن شديد كما قال او اوي الى ركن شديد فترحم له رسول الله ص لانه كان ضعيفا وليس فيه الدلالة على انه ع غاب لوطا في اوية الى ركن شديد واما قوله لو لبثت في السجن طول ما لبث يوسف لاجبت الداعي فهو وصف يوسف ع بالصبر والتثبت في الامور وانه صبر بطول السجن حتى تبين امره فانظروا معاشر الناظرين هل في هذه الامور يرجع عيب وشين الى الانبياء مع ان الحديث صحيح وهو يطعن في قول النبي ص نعوذ بالله من رأيه الفاسد انتهى **اقول** للاذلة الجملة الاولى من الحديث على ارادة نبينا ص للتواضع مع ابرهيم ع ولو تواضع في اثباته له الشك الذي هما بريان عنه في الواقع مع صراحة كلامه المحكي في القران على انه لم يرد الشك بل قال ذلك لزيادة الاطمينان واعتضاد النقل بالعقل وبهذا ظهر ان ما ذكره الناصب من المراد بالحديث لا يرتبط بالشك قطعا هذا وقد نقل القسطلاني شارح البخاري عن الشافعي انه قال معنى الحديث ان الشك يستحيل في حق ابرهيم عليه السلم ولو كان الشك متطرقا الى الانبياء عليهم السلم لكنت احق به من ابرهيم وقد علمتم ان ابرهيم لم يشك فاذا لم اشك انا ولم ارتب في القدرة على الاحياء فابرهيم اولى بذلك انتهى واقول هذا التاويل العليل المشتمل على التحوير والتسويل يوجب الحاق الحديث بالتعمية والالغاز الطويل م
فكان يجب على الشافعي ان يسال الله تعم طول عمره ليصحب هذا الحديث اينما سار ويذكر تاويله لمن تلقى ظاهره بالانكار ونقل عن الزركشي انه قال ذكر صاحب الامثال السايرة ان افعل ياتي في اللغة لنفي المعنى عن الشيين نحو الشيطان خير من زيد اي لا خير فيهما وكقوله تعالى اهم خير ام قوم تبع اي لا خير في الفريقين وعلى هذا فمعنى قوله نحن احق بالشك من ابرهيم لا شك عندنا جميعا وهو احسن ما صح عليه هذا الحديث انتهى واقول فيه ظاهر او قياس ما نحن فيه على العبارتين السابقتين يقتضي ان يكون معناها نفي الاحقية بالشك لا نفي الشك وهذا ظاهر لا يشك فيه المتامل واما ما ذكره من ان في الجملة الثالثة وصف يوسف ع بالصبر والتثبت في الامور اه مدفوع بانه مع ذلك يقتضي اظهار النبي ص عدم صبره على المحن في سبيل الله وانه لو كان في مقام يوسف لاجاب [illegible] هذا هو محط التشنيع الذي يمنع

براءة النبي ص عنه وهذا ما اراده المصنف قدس سره واما الجملة الثانية فهي وان كانت في نفسها ظاهرة فيما ذكره الناصب لكن مجموع ما ذكر من الجمل الثلثة حديث واحد مذكور في صحيح البخاري والاولى والثالثة صريحتان في الشك وعدم الصبر فيلزم ان يكون الثانية ايضا واقعة على ما يناسبه سياقهما بان فهم النبي ص منها ان الباعث للوط على الالتجاء الى ركن شديد ضعف اعتقاده وقصور اعتماده وتوكله على الله تعم ولهذا اوله القسطلاني بان المعنى لو اراد لاوى اليه ولكن اوى الى الله انتهى ويؤيد ما ذكرناه ما ذكره البخاري بعيد ذلك من قوله باب قصة لوط حدثنا ابو اليمان انا شعيب نا ابو الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ان النبي قال فان فيه دلالة على ان لوطا يحتاج ان يستغفر له ان قال ذلك وقصر في الصبر على اذى القوم والله المستعان **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الصحيحين قال بينما الحبشة يلعبون عند النبي ص بحرابهم فدخل عمر فاهوى الى الحصى فحصبهم بها فقال له رسول الله ص دعهم يا عمر وروى الغزالي في احيا علوم الدين ان النبي ص كان جالسا وعنده جوار يتغنين ويلعبن فجاء عمر فاستاذن فقال النبي ص للجواري اسكتن فسكتن فدخل عمر وقضى حاجته ثم خرج فقال لهن عدن فعدن الى الغناء فقلت يا رسول الله من هذا الذي كلما دخل قلت اسكتن وكلما خرج قلت عدن الى الغناء فقال هذا رجل لا يؤثر سماع الباطل كيف يحل لهولاء القوم رواية مثل ذلك عن النبي ص ايرى عمر اشرف من النبي ص حيث لا يؤثر سماع الباطل والنبي يؤثره انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول اما لعب الحبشة بالحراب فانه كان يوم العيد وقد ذكرنا انه يجوز اللهو يوم العيد بالاتفاق ويمكن ان يكون تجويز ذلك اللعب بالحراب لانه ينفع في الحرب وفيه المهارة من طعن الحربة وكيفية تقليبها والقايها في الحرب وكل ما كان من آلة الحرب فلا باس به ويمكن ان يكون عمر لم يعلم جوازه فعلمه النبي ص واما ما روى عن الغزالي فانه يمكن حمله على جواز اللعب مطلقا وفي ايام الاعياد كان النبي ص يسمعه لضرورة التشريع حتى يعلم ان اللهو ليس بحرام وربما كان عمر يمتنع منه ويكفه رسول الله ص على جبلة السماع ليعلم ان الاولى تركه وسمع هو كما ذكرنا لضرورة التشريع فهل يلزم من هذا ان يكون عمر اشرف من النبي ص وعمر من امته وممن يتعلم منه الشريعة انتهى **اقول** ما ذكره من ان ذلك اللعب كان يوم العيد رجم بالغيب كما مر وما ذكره من انه يجوز اللهو يوم العيد دعوى من غير دليل ودعواه الاتفاق على جواز ذلك ممنوع لظهور مخالفة الشيعة ومن وافقهم في ذلك اللهم الا ان يريد اتفاق الفساق من اهل السنة والنفاق عليه وليس في اتفاقهم رواج ونفاق كما لا يخفى ومن هذا يعلم ايضا بطلان قوله ويمكن ان يكون تجويز ذلك او قد علم بطلان قوله ويمكن ان يكون عمر الخ بما ذكرنا في بعض الفصول السابقة فتذكر واما قوله وكان النبي ص يسمعه لضرورة التشريع فيقال له في جوابه تحت العرش ثم انقش وهل كون ذلك لحرمتها الا اول البحث والنزاع وكذا الكلام في توجيهه لما روى الغزالي وبالجملة ما ذكره الناصب من التاويلات الباردة الشبيهة بتاويلات الباطنية من الملاحدة المارد مما لا يلجئها ما في الرواية المذكورة من قوله هذا رجل لا يؤثر سماع الباطل فان ما هو جايز او مكروه لا يوصف بالباطل فلزم

منه ان النبي صم مريد السماع الباطل دون عمر وهذا كفر محض ممن يعتقده كما لا يخفى على من آمن بالله ورسوله فضلا
عن استلزامه ترجيح عمر على النبي صم فيه على ان ما يكون الشريعة ضروريا لا يكون تركه اولى فتأمل قال المصنف
رفع الله درجته وفي الصحيحين عن ابو هريرة قال اقيمت الصلوة وعدلت الصفوف قياما قبل ان يخرج الينا رسول الله
فخرج الينا رسول الله صم فلما قام في مصلاه ذكر انه جنب فقال لنا مكانكم فلبثنا على هيئتنا قياما ثم رجع فاغتسل
ثم خرج الينا وراسه يقطر فكبر فصلينا فلينظر العاقل هل يحسن منه وصف النبي بانه يحضر في الصلوة ويقوم في
الصف وهو جنب وهل ذلك الا من تقصيره في عبادة ربه وعدم المسارعة اليها وقد قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة
من ربكم فاستبقوا الخيرات فاي تكليف اجدر بقبول هذا الامر من النبي صم وفي الجمع بين الصحيحين عن ابو هريرة قال صلى
بنا رسول الله صم احدى صلوتي العشاء واكثر ظني العصر ركعتين ثم سلم ثم قام الى خشبة في مقدم المسجد فوضع
يده اليها وفيهم ابو بكر وعمر فهابا ان يكلماه وخرج سرعان الناس فقالوا اقصرت الصلوة ورجل يدعى
ذواليدين فقال يا نبي الله انسيت ام قصرت فقال بل قد نسيت قال صدق ذواليدين فقام فصلى ركعتين — الشك فقال لم انس ولم اقصر م
ثم سلم فلينظر العاقل هل يجوز نسبة هذا الفعل الى رسول الله صم وكيف يجوز منه ان يقول ما نسيت
فان هذا سهو في سهو ومن يعلم ان ابا بكر وعمر حفظا ما نسي رسول الله صم مع انهما لم يذكراه ذلك النبي صم
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد مر فيما سبق جواز السهو والنسيان على الانبياء لانهم بشر سيما اذا
كان السهو موجبا للتشريع فان التشريع في الاعمال الفعلية آكد واثبت من الاقوال فما ذكر من حديث
تذكر الجنابة فمن باب النسيان وفيه تشريع العمل بعد النسيان اذا تذكر وهذا ترجم البخاري الباب الذي
ذكر فيه هذا الحديث بقوله باب من تذكر انه جنب رجع واغتسل ولا يلزم من هذا نقص وما ذكر من سهو
رسول الله صم في الصلوة فهو سهو يتضمن التشريع فلا باس به وما ذكره من نسيانه السهو فهذا ايضا يتضمن
به التشريع لانه شرع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلوة في اثناء الصلوة وكذا الكلام
القليل والعجب انه قال كيف يجوز ان تحفظ ابو بكر وعمر ما نسي رسول الله صم واي عجب في هذا فان الامام
كثيرا ما يسهو والمأمومون لا يسهون فلا يلزم من هذا تفضيل المأموم على الامام وهل هذه الكلمات الا
ترهات ومزخرفات انتهى اقول قد سبق الكلام منا ايضا على ما له كثير من الجواز وعلى ما استدل عليه من
ان النبي بشر وعلى جعل السهو وسيلة الى التشريع واما ما لخص هذا المقام به من ان التشريع في الاعمال
الفعلية اكد فممنوع بل القضية منعكسة لجواز ان يكون التشريع الفعلي مخصوصا به بخلاف الامر القولي العام
وبهذا يعلم ضعف ما التزمه من التشريعات الفعلية المتتالية واما قوله لانه شرع بذلك النسيان جواز
وقوع الفعل المتعلق بالصلوة في اثناء الصلوة ففساده ظاهر لان ظهور تشريع النسيان لم يكن سوقها على

ادنعو

ان يقف النبي صم بعد الصلوة قائما على خشبة المسجد واضعا يده عليها ثم يدخل الحجرة ثم يخرج فيسأل عنه فيجيب باربع
كلمات ثم يسأل عنه فيجيب بمثل الاول مع ان التكلم بكلام الادميين والفعل الكثير مبطل للصلوة عند الفقهاء
الاربعة ايضا اما الاول فلما في كتاب الينابيع ان مما يتوقف عليه صحة الصلوة ترك الكلام لقوله لا يصلح فيها شيء
من كلام الناس قال الشارح الاصطخري المراد بكلام الناس ما يخاطب به الناس ومن جنسه وفي التتمة وغيره هو المسموع
المهجى سواء كان مفهما ام لا هذا هو مذهب الفقيه وعليه اللغوي والاصولي واما النحوي فلا يطلق الكلام الا
على المفهم فلما شرط فيها ترك الكلام فيبطل بالنطق بحرفين وحرف مفهم ولو ممدود اذ المد حرف انتهى ثم قال
الشافعي انه لا يبطل الصلوة بالكلام الصادر نسيانا او جهلا ان يكثر ذلك الكلام بحسب العادة على الصحيح الذي في
الام وقطع به جمهور الشافعية وعند ابي حنيفة على ما في الهداية وغيرها يبطل النسيان والجهل لعموم ما مر من الحديث
وبهذا ظهر ان ما زعم الناصب من ان ما فعله النبي صم من مراتب الجواب داخل في الكلام القليل باطل قال في هذه
اصحابه ايضا انه يبطل الصلوة بغير فعل مجانس لافعال الصلوة ان يكثر ذلك الفعل كوثبة المصلي وان لم يكن كثيرا او — واما الثاني فلما قال في الينابيع وشرحه ايضا م
فعل غير مجانس صادر للعبث مثل ضرب احدى الراحتين بالاخرى او ان يفعل غير مجانس كثر ذلك الفعل بحسب العادة فيبطل
الصلوة على اظهر الوجوه الذي عليه الاكثرون والفعل الكثير مثل ضربات ثلث متوالية كل واحدة فلا تبطل باقل من
ثلث ولا بثلث واكثر غير متوالية والقلة والكثرة بحسب العرف والعادة على الاصح الذي عليه الجمهور انتهى واما ما ذكره
في مقام دفع التعجب من ان الامام كثيرا ما يسهو والمأمومون لا يسهون آه فقد يهين فيه عن شأن النبي عم فان الكلام ليس في
امام الصلوة الذي جوز اهل السنة ان يكون فاسقا جاهلا فاجرا بل في الامام النبي المعصوم المؤيد بالنفس القدسي والروح
الالهي الذي يتوقع منه صيانة المأمومين عن السهو والنسيان والخطاء والطغيان كما قال مادح ائمة اهل البيت
عليهم السلام بالفارسية نظم زهي امام كه باشد نگاه ميدارد * بوقت غيبت از انديشه خاطر مأموم * سكرهجاب غاند وكر نهاد
در وصف * بصد كتاب نگردد مقام او معلوم * ولقد علم بما قررنا واوضحنا ان ما ذكره المصنف من خرفات بمعنى المخترعات و
المرويات وبالمعنى الاخر لا يصدق الا على امثال ما اتى به الناصب من ركيك المقولات قال المصنف رفع الله درجته
وفي الصحيحين عن عبد الله بن عمر انه كان يحدث عن رسول الله صم انه لقي زيد بن عمرو بن نفيل وذلك قبل ان ينزل الوحي
على رسول الله صم فقدم اليه رسول الله صم سفرة فيها لحم فابى ان ياكل منها ثم قال اني لا آكل ما تذبحون على انصابكم
ولا آكل ما لم يذكر اسم الله عليه فلينظر العاقل هل يجوز له ان ينسب نبيه عم الى عبادة الاصنام والذبح على الانصاب
ويأكل منه وان زيد بن عمرو بن نفيل كان اعرف بالله منه وانه حنفا ورعاية لجانب الله نعوذ بالله من هذه الاعتقادات
الفاسدة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول من غرائب ما يستدل به على ترك امانة هذا الرجل وعدم الاعتماد
والوثوق على نقله رواية هذا الحديث فقد روى بعض الحديث ليستدل به على مطلوبه وهو الطعن في

رعاية الصحاح وما ذكرنا مر وتمام الحديث ان رسول الله صلعم لما قال لزيد بن عمرو بن نفيل هذا الكلام قال والله اني لا آكل من ذبحهم وما لم يذكر عليه اسم الله تعالى فاكلا معا وهذا الرجل لم يذكر هذه التتمة ليتمكن من الطعن في الرواية نسال الله العصمة من التعصب فانه بئس الضجيع انتهى **اقول** من بدايع حيل هذا الناصب الفاجر الكاذب الخاين انه لما رام التفصي عن التشنيع المتوجه على صحاحهم في هذه الرواية ضم بعض ما اخترعه من العبارات ارعد وابرق اولا وتشدد في اظهار التعجب والغرابة ونسبة المص قدس سره الى الخيانة والتقصير وختم ذلك بسؤال العصمة عن التعصب ليسد بذلك باب رجوع الناظرين الى ماخذ الرواية فلا يظهر خيانتهم بالزيادة عليها والحاصل انا قد راجعنا صحيح البخاري كما نقل المص قدس سره ولم يكن من الاضافة التي ذكرها هذا الناصب الخاين الشقي عين ولا اثر ومن لم يحصل ظنه في هذا الشقي السقيم فليراجع ذلك الصحيح ليتضح له ما اتى به من الكذب الصريح ومن ههنا ايض يظهر صدق ما ذكرنا الينا في بعض المراتب من ان اصحاب الناصب بعد ما نبههم الشيعة على شناعة بعض احاديثهم يزيدون على ذلك او ينقصون عنه على حسب ما عرض لهم من ضيق الخناق فلا يعتد بما يرويه اهل الشقاق **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الصحيحين عن حذيفة بن اليمان قال كنت مع النبي صلعم فانتهى الى سباطة قوم فبال قايما فتنحيت فقال ادنُ فدنوت حتى قمت عند عقبيه فتوضا ومسح على خفيه فكيف يجوز ان ينسب الى رسول الله صلعم البول قايما مع علمهم ان ارذل الناس لو نسب اليه هذا تبرا عنه ثم المسح على الخفين والله يقول وارجلكم فانظروا الى هؤلاء القوم كيف جوزوا الخطا والغلط على الانبياء وان النبي يجوز ان يسرق درهما ويكذب في اخس الاشياء واحقرها انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول اختلف في جواز البول قايما فالذي يجوز يستدل بهذا الحديث وعن الاطباء ان البول قايما ينفع الكلية والحصر فالنبي صلعم عمل هكذا ليشرع جواز البول قايما ولئن نقصه يتصور من البول قايما سيما اذا كان متضمنا للتشريع وطلب الدنو من حذيفة ربما يكون لتشريع جواز البول بقرب من الناس بخلاف الغايط لغلظته وتقذره ولهذا كان يبعد من الناس في الغايط دون البول واما المسح على الخف فهو جايز بالاجماع من اهل السنة كما سياتي في مباحث الفقه ان شاء الله تعالى والله اعلم ثم ما ذكر انهم جوزوا الخطا والغلط على الانبياء والنبي يجوز ان يسرق درهما فقد ذكرنا ان هذا افتراء محض ووجب تنزيه الانبياء من الصغيرة الدالة على الخسة انتهى **اقول** لا يخفى ان نفع الكلية عند الاطباء لا ينحصر في البول قايما ولا هو من المعالجات التي يحصل بها ضرورة حتى يعارض هذا القبح الظاهر ويضطر معه الى تشريعه ولو تنزلنا عن ذلك فنورد عليهم مثل ما اورده القفال الشافعي على الحنفيه من انا نعلم ببديهة العقل ان الله سبحانه لم يرسل رسولا لاجل تشريع مثل هذا الحكم وتحقيق جهة استلذاذ القوم بهذه الرواية الموضوعة انه لما قال خليفتهم الثاني وبعض اطبائهم ان البول قايما احصن للدبر وهلوه لذلك كما ذكره النووي في شرح هذا الحديث من صحيح مسلم ورووا ان فيه فياخر شناعة تركوا معه النبي صلعم بوضع هذا الحديث

لئلا يجتري احد على تشنيعه ويؤيد هذا ما نقل عن عايشة في هذا المقام انها قالت من حدثكم ان رسول الله صلعم كان يبول قايما فلا تصدقوه ما كان يبول الا قاعدا ثم نقل عن ابن المنذر في الاشراق انه قال اختلفوا في البول قايما فثبت عن عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وابن عمر وسهل بن سعد انهم بالوا قياما انتهى هذا واقول لعل الناصب انما استدل على جواز البول قايما بما في الكتب الطبية من نفعه الكلية ولم يستدل بما نقله النووي عن شيخهم وخليفتهم عمر من نفع احصان الدبر حذرا عن اشتغال اذهان الشيعة من احصان الدبر الى ما اشتهر من ابتلاء ذلك الشيخ الجليل بعلة المشايخ وتعذر احصان دبره عليه كما قال شاعرهم في اثبات استحقاق امير المؤمنين عم الامامة ونفيها عنه **نظم**
امام او شكر دست بريده كرد درست ❊ ترا كه دو خت بصد حيله وصله بر اندام ❊ امام اوست كه خلق جهان غلام ويند ❊ ترا كه زهره اشد بر پيايد غلام ❊ ان قلت ذكر الكلية ايض كما وقع في نقل الناصب عن الاطباء يوجب اشتغال الذهن الى ما اشتهر من ان ذلك الشيخ ربما كان يعالج تلك العلة باستعمال كلية الحيوانات على الدبر كما اشار اليه ذلك الشاعر في بيت اخر فقال **بيت**
بكرد خوان مروت كجو نرود ❊ ايسن سكى كه آنرو بعفو كرده كرده خام ❊ قلت نعم يمكن الاشتغال من هذا ايض الى ما ذكر لكن الاشتغال من كلام نقل الشيخ الى علته اظهر والاحتراز اولى واجدر فتدبر واما ما ذكره من ان نسبة تجويز سرقة الدرهم على الانبياء الى اهل السنة افتراء فمكابرة لما سيجيء في مباحث الحدود والجنايات من المسائل الفقهية انهم قالوا ان الدرهم ليس بمال كامل لا قطع فيه فسرقته لا يكون كبيرة وقد مر ان الصغيرة جايزة على الانبياء عند جماعة من اهل السنة فظهر تجويزهم لسرقة الدرهم عليهم كما ذكره المص **قال المصنف** رفع الله درجته وقد لزمهم من ذلك محالات منها جواز الطعن على الشرايع وعدم الوثوق بها فان المبلغ اذا جوزنا عليه الكذب وساير المعاصي جاز ان يكذب عمدا او نسيانا او يترك شيا مما اوحي اليه او يامر من عنده فكيف يبقى اعتماد على اقوالهم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد علمت فيما سبق مذهب الاشاعرة وانهم لا يجوزون الكذب عمدا على الانبياء ولا سهوا وهذا مذهبهم واما السهو في غير الكذب فيجوزونه ولا باس فيه لان الله تم هو الذي يوقع عليه السهو ليجعله سببا للتشريع انتهى **اقول** الكلام مع من جاز من اهل السنة وقوع الكذب وغيره من المعاصي عن ابرهيم وغيره من الانبياء في حال النبوة كما مر ولا يدفع ذلك القول بان حصول الاشاعرة منهم لا يجوزون الكذب ايضا على ان الاشاعرة حيث يجوزون عليهم الكذب وساير الكباير قبل البعثة فلا يبقى اعتماد على اقوالهم بعدها ايض كما سيوضحه ان شاء الله تعالى واما ما ذكره من ان الله يجعل السهو على النبي صلعم سببا للتشريع فقد مر ان الله تعالى متعال عن هذا التشريع الشنيع **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه ان فعل المعصية فاما ان يجب علينا اتباعه فيها فيكون قد وجب علينا فعل ما وجب تركه واجتمع الضدان وان لم يجب انتفت فايدة البعثة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا هذا الدليل فيما مضى من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز المعاصي على الانبياء وهذا ليس مذهب الاشاعرة والصغاير التي تجوزونها

على الانبيآء ما يقع على سبيل الندرة ولا يقدح هذا في ملكة العصمة كما قدمناه ويجب ان يكون في محل يعلم
انه واقعة منها على سبيل الندرة والنبي يتبين ان هذا ليس محل المتابعة وبالجملة قد دفعنا ان تجويز المعصية
على الانبيآء مطلقا محل تامل لهذا البرهان والله اعلم **واقول** ما ذكره ههنا مدفوع بمثل ما دفعنا جوابه
عن الفصل السابق فعليك التامل في التطبيق وبالله التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه لو جاز ان
يعصي لوجب ايذاؤه والتبري منه لانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكن الله تعالى نص على تحريم ايذاء النبي
فقال ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا
هذا الدليل من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز الكباير واما الصغاير فمن لم يباشر الكبيرة فهي معفوة عنه
فلا زجر ولا تعنيف ولا ايذاء انتهى **واقول** يندفع هذا ايضا بمثل ما ذكرناه في الفصل السابق وقد عرفت ان الاشاعرة
يجوزون الكذب في غير ما يتعلق بالرسالة وغيرها من الكباير فهذا الدليل حجة على الاشاعرة ايضا **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها سقوط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون الى طاعته فينتفي فايدة البعثة ومنها
انه يلزم ان يكون ادون حالا من احاد الامة لان درجات الانبيآء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب
عنه افحش كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين والمحصن يرجم
وغيره يجلد وحد العبد نصف حد الحر والاصل فيه ان علمهم بالله اكثر واتم وهم مهبط وحيه ومنازل ملائكته ومن
المعلوم ان كمال العلم يستلزم كثرة معرفته والخضوع والخشوع فينافي صدور الذنب لكن الاجماع دل على ان النبي
لا يجوز ان يكون اقل حالا من احاد الامة ومنها انه يلزم ان يكون مردود الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ
فتبينوا فكيف يقبل عموم شهادته في الوحي ايضا ويلزم ان يكون ادنى حالا من عدول الامة وهو باطل بالاجماع ومنها
انه لو صدر عنه الذنب لوجب الاقتداء به لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
فاتبعوني والتالي باطل والا اجتمع الوجوب والحرمة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق ان هذه الدلايل
حجة على من قال بجواز صدور الكباير عنهم والاكثار من الصغاير حتى يصير سببا لحط منزلتهم عند الناس موجبا
للايذاء والتعنيف وترجح الامة عليه واما صدور الصغاير التي عفا الله عنهم اذا كان على سبيل الندرة فغير ممتنع
ولا يدل المعجزة على وجوب انتفائه شيئا منهم وكل هذه الدلايل قد ذكرنا فيما سلف وان الاشاعرة ذكروها
على سبيل الاستدلال على من يقول بجواز الكباير وقدمنا ان بعض تلك الادلة يدل على وجوب نفي الذنب عن الانبيآء
مطلقا والله تعالى اعلم انتهى **اقول** ما ذكره الناصب ههنا يدل على بهته واضطرابه واشتباه حقيقة مذهبه عليه ونسيانه
كما ذكره سابقا فلانه لم يقل سابقا ان هذه الدلايل حجة على من قال بجواز صدور الكباير عن الانبيآء ولو اعترف بذلك
فقد تم لنا المدعى وقامت الحجة عليه وعلى اصحابه لان النزاع بين الفريقين انما كان في ان المخل بالنبوة والمانع من

امتثال

امتثال امر الانبيآء هل هو وقوع الكباير والصغاير او جوازه وقوعهما فالاشاعرة كانوا يقولون ان مجرد الجواز
لا يخل بذلك والامامية كانوا قايلين باخلاله وبالجملة الاشاعرة قايلون بجواز وقوع الكباير المخلة بالمعجزة
كالكذب وكيف ينكر هذا وعنوان ادلته ثمه صريحة فيه حيث قال الاول انه ان صدر عنهم الذنب والثاني
انهم لو اذنبوا والثالث انه ان صدر عنهم ذنب وحاصل اللوازم التي ذكرها المصنف اذا لوحظ في قالب الدليل
يصير انه لو جاز صدور الذنب عنهم لكان كذا ولو جاز وقوع الكباير عنهم لكان كذا والفرق بين العنوانين لفظا
ومعنى ظاهر جدا وايضا قد سبق منا ايضا ان هذه اللوازم الذي سماها الناصب دلايل انما اورد المصنف على من
يجوز صدور الكباير والصغاير عن الانبيآء عليهم السلم مطلقا قبل البعثة وصدور بعض منها بعدها الا على خصوص
الاشاعرة فلا يفيد في دفعها اظهار تبري الاشاعرة عن ذلك مع ان الاشاعرة باجمعهم ليسوا برآء عن ذلك كما مر
ايضا ان قيل حاصل ما ذكر في المقام من الدليلين ان تجويز صدور المعاصي عن الانبيآء والايمة عليهم السلم يقدح
فيما هو الغرض من بعثة الانبيآء ونصب الامام اعني قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم ونواهيهم فبينوا لنا وجه القدح
في ذلك وسقوط مرتبتهم عند الناس او هو خفي جدا ولهذا طال الكلام في المسئلة بين الفريقين قلت وجهه ان من
يجوز عليه الكباير والمعاصي فان النفس لا تسكن ولا تطمئن الى قبول قوله مثل ما تطمئن الى قول من لا يجوز عليه شي
من ذلك خبرنا قال الشريف المرتضى رحمه وهذا معنى قولنا ان وقوع الكباير والمعاصي منفر عن القبول والامتثال والمرجع
فيما ينفر ولا ينفر الى العادات وليس ذلك مما يستخرج بالدليل ومن رجع الى العادة علم صدق ما ذكرناه فان الكبائر
في باب التنفير لا تنقص عن المباحات التي تدل على خسة صاحبها وعن المجون والسخافة ولا خلاف في انها منفرة عنهم
فان قيل اوليس قد جوز كثير من الناس الكباير على الانبيآء والايمة ومع ذلك لم ينفروا عن قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم
وهذا يناقض قولكم ان الكباير منفرة قلنا هذا كلام من لا يعرف معنى التنفير اذ لم نرد به ارتفاع التصديق والامتثال
راسا بل ما ذكرناه من عدم سكون النفس وحصول الاطمينان ولا يشك عاقل في ان النفس حال عدم تجويز الكباير
اقرب منها الى ذلك عند تجويزها وقد يبعد الامر عند النبي ولا يرتفع كما يقرب من النبي ولا يقع عنده الا ترى ان
عبوس الداعي الى الطعام وتضجره منفر في العادة عن حضور دعوته وتناول طعامه وقد يقع مع ما ذكرناه الحضور
التناول ولا يخرج من ان يكون منفرا وكذلك طلاقة وجهه واستبشاره وتحيته يقرب من الحضور والتناول وقد يرتفع
عنده ذلك لا يقال هذا يقتضي ان لا يقع الكباير عنهم حال النبوة والامامة واما قبلها فلا لزوال حكمها بالتوبة
المسقطة للعقاب والذم ولم يبق وجه يقتضي التنفير لانا نقول انا لو عقل المانع عن ذلك استحقاق والذم فقط
بل ولزوم التنفير ايضا وذلك حاصل بعد التوبة ولهذا نجد ذلك من حال الواعظ الداعي الى الله وقد عهدنا منه الاقدام
على كباير الذنوب وان تاب عنها بخلاف من لم يعهد منه ذلك والضرورة فارقة بين الرجلين فيما تقتضي القبول والنفور

وكثيرا ما شاهدنا ان الناس يعيّرون من عهدت منه القبايح المتقدمة وان حصلت منه التوبة والنزاهة ويجعلونها
نقصا وعيبا وقد حققنا في الباب ان الكباير بعد التوبة اقل تنفيرا منها قبل التوبة ولا يخرج بذلك عن كونها
منفرة فان قلت فلم قلتم ان الصغاير لا تجوز عليهم مطلقا ولا تنفير فيها ايض عند التامل لان اطمينان النفس و
سكونها انما هو مع الامن عن ذلك لا مانع تجويزها والفرق بين الصغاير لا توجب عقابا وذما ساقط لان التنفير
كما ذكرنا مرارا الا ترى ان كثيرا من المباحات منفرة ولا ذم ولا عقاب فيها بل نقول انه ربما يحصل التنفير عما يورث لها
ثوابا ايض باعتراف الخصم فانهم ربما حكموا على بعض الاجتهادات البعيدة عن قانون العقل والنقل بكونه منفرا للعوام
مع تصحيحهم بان المجتهد المخطي مثاب قال ابو المعالي الجويني الملقب بامام الحرمين في رسالته المعمولة في بيان حقية
مذهب الشافعي فان قيل فقد نقم الشافعي اصل مقطوع ببطلانه على وجه اجمعت الامة شارقا وغاربا
فارضا طولا وعرضا على بطلان ذلك الاصل وهو انه لم يجوز نسخ السنة بالكتاب ولم يجوز نسخ الكتاب وهذا من اعجل
المحالات والعامي اذا سمع هذا يستنفر طبعه ويتروى تقليده والاقتداء به الجواب قلنا هذا الاصل غير مقطوع
ببطلانه فانه لم يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب لان الله تعالى الخ وتقرير الكلام على هذا التفصيل والتدقيق من
نفاير هذا التعليق فاحفظه فانه بذلك حقيق قال المصنف رفع الله درجته
انه يجب ان يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات ذهبت الامامية الى ان النبي يجب ان يكون منزها عن
دناءة الاباء وعهر الامهات بريا عن الرذايل والافعال الدالة على الخسة كالاستهزاء به والسخرية والضحك عليه
لان ذلك يسقط محله من القلوب وينفر الناس عن الانقياد له فانه من المعلوم بالضرورة الذي لا يقبل الشك و
والارتياب وخالفت السنة فيه اما الاشاعرة فباعتبار نفي الحسن والقبح فلزمهم ان يذهبوا الى جواز بعثة من ولد
من الزنا المعلوم لكل احد وان يكون ابوه فاعلا لجميع الفواحش وابلغ اصناف الشرك وهو ممن تمسخر به ويضحك
عليه ويصفع في الاسواق ويستهزء به ويكون قد لبط به دايما لا بنه بر قوادا ويكون امه في غاية الزنا
والقيادة والافتضاح بذلك لا ترد يد لامس ويكون عليه السلم في غاية الدناءة والسقاطة ممن قد لبط به طول عمره
حال النبوة وقبلها ويصفع في الاسواق ويعتمد المناكر ويكون قوادا بطاطا فهؤلاء يلزمهم القول بذلك حيث نفوا
الحسن والقبح العقليين وان ذلك ممكن فجوزوا وقوعه من الله تعالى وليس هذا ابلغ من تعذيب الله كل ابيق
التزم بطول الابدا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول نعوذ بالله من هذه الخرافات والهذيانات وذكر هذه
الفواحش عند ذكر الانبياء والدخول في زمرة ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب
شديد في الدنيا والاخرة وكفى باساءة الادب ان يذكر عند ذكر الانبياء امثال هذه الترهات ثم يفتري على
مشايخ السنة وعلماء الاسلام ما لا يلزم من قولهم شي منه وقد علمنا ان الحسن والقبح يكون بمعاني ثلثة احدها

فيها قلت بل الشعر حاصل

احقية ل

بالسنة ح

عن م

والارتياب

العذاب بل يستحق ص

وصف النقص والكمال وثانيها الملايمة والمنافرة وهذان المعنيان عقليان لا شك فيه فاذا كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان
فلو نقص لم ثم لان يكون صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه القبايح التي ذكرها هذا الرجل السوء الفاحش وكان حسبان
الانبياء امثال من يطلع الحلة التي يعتمدون على شاطر انفرات لكل ما ذكره نعوذ بالله من التعصب فانه اورد ما اورد
انتهى اقول الخرافة الظاهرة ما ظهر عن هذا الناصب العاجز المبهوت الذي ينسج عليه امورا واهية كنسج
العنكبوت فمقصود المص عنه يفوت فانه لم يفهم مقصود المص قدس سره مع ظهوره كالنور على شاهق الطور
فاتى بما شاء من الفتور والقطور وذلك لان كلام المص قدس سره في فعل الله وهو البعثة كما صرح به بقوله
فلزمهم ان يذهبوا الى جواز بعثة من ولد من الزنا آه ولزوم ما ذكره من القول بالحسن والقبح بالمعنيين المذكورين
وتجويز صدور القبايح عنه تعالى ظاهر لا خفاء فيه اما بالنظر الى المعنى الاول فلان الكمال والنقصان مخصوصان
بالصفات كما صرح به فيما نقل سابقا والبعثة من الافعال فلا يجري ان فيه واما بمعنى الملايمة والمنافرة فلان بعثة من يعيل
به كل شنيع قد يلايم غرض الفاعلين لجواز ان بعث الله تعالى مثل هذا الشخص لما يتعرض هؤلاء اذ هو حاكم على الاطلاق ولا
عليه شيء ولا يقبح منه شيء بل هو فيح تصير حسنا بفعله كما قال به الاشعري فكيف يحكم العقل باحد المعنيين على عدم جواز ذلك
على الله تعالى وقد اشار المص الى اعتبار باقي المقدمات التي ذكرناه بقوله وان ذلك ممكن فجوزوا وقوعه من الله وليس هذا
ابلغ من تعذيب الله تعالى من لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب وفصل ذلك فيما سيجي بعد ذلك متصلا به عند الكلام على
العدل فلا نغفل ولقد اتضح بما ذكرناه انه لا يرتبط بما ذكره المص قدس سره ما ذكره هذا الناصب بقوله فان كان مذهب
الاشاعرة انهما عقليان فاي نقص ثم من ان يكون صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه القبايح آه وذلك لظهور انه
لا يلزم من ادراك العقل باحد المعنيين قبح اتصاف صاحب الدعوة بذلك او ادراكه قبح ارسال الله تعالى لمثل هذا الشخص وكيف
يدله ذلك مع انه على قاعدة القوم لا يقبح شيء عن الله تعالى فيجوز عليه بعثة ذلك الشخص كما جوزوا عليه صدور غيره من القبايح
والظلم حسبما اشار اليه المص قدس سره ويوكده ما في المواقف وشرحه من ان النبوة عند اهل الحق من الاشاعرة من قال له
الله ارسلتك الى قوم كذا ولا يشترط في الارسال شرط من الاغراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات
والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما زعم الحكماء بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده
فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيته فقط انتهى هذا واما الايات التي ذكرها في توبيخ المص قدس سره فانما يناسب حال
اسلاف الناصب حيث اشاعوا تلك الروايات الفاحشة وذكروها في [illegible] وغيرها من جوامعهم وتداولوها بينهم في اندية
ومجالسهم قرنا بعد قرن فان كون قصدهم في ذلك تشييع الفاحشة ظاهر لا عار المناقشة فيه واما المص فليس قصده في
هذا المقام الاستقباح ان السلف في اشاعة تلك الفواحش ليرتدع الخلف عن اتباعهم بل الذي قصده المص من قبيل الجرح والتعديل
الذي قد اوسعوا له السبيل وفي تفسير النيسابوري ان بعضهم حمل الفاحشة على الزنا وخص من يحب شيوع الفاحشة بعبد

ابن اوين فعلى هذا لا يرتبط الاية بما نقله القوم ايض فضلا عن المص قدس سره واما ما ذكره من ان المص اساء
الادب بذكر تلك القبايح والمعايب عند ذكر الانبياء عليهم السلم فهذا ايض من بركة البركة فان الاشاعرة هم الذين
قال بجواز صدور الفواحش عنهم فيلزم الناقل لكلامهم ما لزمهم من المعاذير في الذكر ونقل الكفر ليس بكفر بالاتفاق
وايض كثيرا ما يفرضون الحكماء والمتكلمين عند الاستدلال على وجود الواجب وعلى وحدته شريكا للاله المستلزم
لكفر قايله او شركه ولم يتوجه عليهم الان مواخذة من عاقل فضلا عن فاضل بان ذلك اساءة ادب او كفر او شرك
فكذا فيما اتى به المص هنا لاتحاد اسلوب الكلامين وانما الذي حمل الناصب على هذا التشنيع عجزه عن الجواب والزام
عن نمط الحق والصواب كما حكي ان رجلا راى فقيها ناقصا كالناصب في مسجد فسأل الرحمن مسئلة من مسائل الحيض او لا خاصة
ولما راى الفقيه انه عاجز عن جواب مسئلته اضطرب وقال انه خطأ عليه اخرج هذه القاذورات من بيت الله وينوه عليه
حمل نفسه فلينظر اولياء الناصب الى هذه الحيل والتمويهات افسدوا ما يصدر من رعاع الجهلة على شاطي الفرات
قال المصنف رفع الله درجته اما المعتزلة فانهم حيث جوزوا صدور الذنب عنهم لزمهم القول بجواز ذلك
ايض واتفقوا على وقوع الكباير منهم قبل البعثة كما في قصة اخوة يوسف فلينظر العاقل بعين الانصاف هل يجوز
المصير الى هذه الاقاويل الفاسدة والاراء الردية وهل يبقى مكلف ينقاد الى قبول قول من كان يفعل الفواحش
طول عمره الى وقت نبوته ولم يضيع وكيف يهز به حال النبوة وهل يثبت بقول مثل هذا حجة على الخلق واعلم
ان البحث مع الاشاعرة في هذا الباب ساقط وانهم ان بحثوا في ذلك فقد استعملوا الفضول لانهم يجوزون تعذيب
المكلف على انه لم يفعل ما امره الله تعالى به من غير ان يعلم ما امره به ولا ارسل اليه رسولا البتة وعلى امتثال ما امره
به وان جميع القبايح من عنده تعالى وان كل ما هو واقع في الوجود فانه من فعله تعالى وهو حسن لان الحسن هو الواقع
والقبيح هو الذي لم يقع فهذه الصفات المذكورة الخسيسة في النبي وابويه لو وقعتا من الله تعالى فاي مانع حينئذ
من البعثة باعتبارها وكيف تمكن للاشاعرة منع كفر النبي وهو من الله وكل ما يفعله تعالى فهو حسن وكذا انواع المعاصي وكيف
يمكنهم مع هذا المذهب الشنيع للانبياء نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى تحسين الكفر وتقبيح الايمان وجواز بعثة من
اجتمع فيه من كل الرذايل والسقطات وقد عرفت من هذا ان الاشاعرة في هذا الباب قد انكروا الضروريات
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول استدلال المعتزلة على وقوع الكباير من الانبياء قبل البعثة بقصة اخوة
يوسف استدلال قوي لان الاجماع واقع على ان اخوة يوسف صاروا انبياء بعد القاء يوسف في الجب وغيره من
الذنوب التي لا شك انها كباير وهذا الرجل ما تعرض بجوابه الا بالفحش والجزع والودعية كالرعاع والاكفر
السوقية والمعتزلة يثبتون الوقوع وهو لا يقدر على الدفع وبحث معهم في الجواز وهذا من غرايب اطواره في البحث
ثم ما ذكر ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف وغيره من الطامات فقد عرفت فيما سبق

جواز كل ما ذكر وان الحسن والقبح شرعيان بمعنى وعقليان بمعنيين اخريين وعلمت ان ما ذكره ليس بمذهبهم ولا يرد عليهم
شي وانهم لا يخالفون ضرورة العقل انتهى اقول دعوى الاجماع ممنوع وانما ذهب من ذهب الى كونهم انبياء تمسكا بتفسير
الاجتباء بالنبوة في قوله تعالى وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تاويل الاحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل
يعقوب كما اتمها على ابويك من قبل ابرهيم واسحق الاية وليس الاجتباء صريحا ولا ظاهرا في هذا المعنى كما يشعر به قوله
تعالى وكذلك يجتبيك قال معناه على ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره كما اجتباك بمثل هذه الرويا العظيمة الدالة
على شرف وعز وكبرياء شان كذلك يجتبيك لامور عظام قال الزجاج الاجتباء مشتق من جبيت الشي اذا خلصته لنفسه
ومنه الماء في الحوض وايض قال الرازي واختلفوا في المراد بهذا الاجتباء فقال الحسن يجتبيك ربك بالنبوة وقال آخرون
المراد فيه اعلاء الدرجة وتعظيم المرتبة فاما تعيين النبوة فلا دلالة في اللفظ عليه ثم قال واعلم انا لما فسرنا هذه الاية
بالنبوة لزم الحكم بان اولاد يعقوب كلهم كانوا انبياء وذلك لانه قال ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب وهذا يقتضي
حصول تمام النعمة لآل يعقوب فلما كان المراد من تمام النعمة هو النبوة لزم حصولها لآل يعقوب ترك العمل به في حق
من عدا ابنائه وجب ان يبقى معمولا به في حق اولاده انتهى وكلام ذلك صريح في عدم الاجماع واصرح من ذلك ما في
الشفاء للقاضي عياض حيث قال واما قصة يوسف واخوته فليس على يوسف منها تعقب واما اخوته فلم تثبت نبوتهم
فيلزم الكلام على افعالهم وذكر الاسباط وعدهم في القرآن عند ذكر الانبياء قال المفسرون يريد من نبي من ابناء
الاسباط انتهى وكيف ينعقد الاجماع في ذلك مع اتفاق ائمة اهل البيت عليهم السلم وعلماء شيعتهم على خلاف ذلك
وانهم ما نالوا عهد النبوة والامامة على ان الشارح الجديد للتجريد ذكر ان كثيرا من المعتزلة ذهبوا الى نفي الكباير قبل البعثة
ايض فكيف يتاتى بالنظر اليهم دعوى الاجماع على اخوة يوسف مع ان قولهم فيما حكى الله عنهم في كتابه ليوسف واخوه
احب الى ابينا منا محض الحسد والحسد من امهات الكباير لا سيما وقد اقدموا بسبب ذلك الحسد على تضييع ذلك الاخ
الصالح والقائه في غيابت الجب وذل العبودية وتبعيده عن الاب المشفق والقوا اباهم في الحزن الدايم والاسف العظيم
واقدموا على الكذب فما بقيت خصلة مذمومة ولا طريقة في الشر والفساد الا وقد اتوا بها وكل ذلك لقدح في العصمة
والنبوة واما قول الناصب ان المص ما تعرض بجواب استدلال المعتزلة الا بالفحش فجوابه بان من يكابر ضرورة العقل
لا يستحق من الجواب الا مثل ذلك كما مر واما قوله والمعتزلة يثبتون الوقوع ففيه ان اثبات وقوع نبوة اخوة يوسف
بما دونه خرط القتاد لان هذا الناصب زعم ثبوته بالاجماع وقد عرفنا بطلانه ولنعم ما فعل من جعل الطامات
بيانا لما ذهب اليه الاشاعرة في قوله ثم ما ذكر ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف وغيره
من الطامات الخ فافهم واما ما احال جوابه الى ما ذكره فيما سبق فقد دمرنا عليه نحن فيما سبق فتذكر قال المصنف
رفع الله درجته وفيه مباحث الاول في ان الامام يجب ان يكون معصوما ذهبت

لامامة الى ان الائمة كالانبياء فى وجوب عصمتهم عن جميع القبائح والفواحش من الصغر الى الموت عمدا وسهوا لانهم
حفظة الشرع والقوامون بحاله فى ذلك كحال النبى صلعم ولان الحاجة الى الامام انما هى للانتصاف من المظلوم عن الظالم
ورفع الفساد وحسم مادة الفتن وان الامام لطف يمنع القاهر من التعدى ويحمل الناس على فعل الطاعات واجتناب
المحرمات ويقيم الحدود والفرائض ويؤاخذ الفساق ويعزر من يستحق التعزير فلو جازت عليه المعصية وصدرت
عنه انتفت هذه الفوائد وافتقر الى امام آخر ودار وخالفت السنة فى ذلك وذهبوا الى جواز امامة الفساق
والعصاة والسراق كما قال الزمخشرى وهو افضل علمائهم لا كالدوانيقى المتلصص بشيره الى المنصور فلو عاقل يرتضى
لنفسه الانقياد الدينى والتقرب الى الله تعالى بامتثال اوامر من كان يفسق طول وقته وهو غائص فى القيادة وانواع
الفواحش ويعرض عن المطيعين المبالغين فى الزهد والعبادة وقد انكر الله تعالى ذلك بقوله امن هو قانت اناء الليل ساجدا و
قائما يحذر الآخرة ويرجوا رحمة ربه قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب فلا
لا يتمشى هذا على قواعدهم حيث جوزوا صدور القبائح عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما الباقون فانهم جوزوا تقديم
المفضول على الفاضل فلا يتمشى هذا الانكار على قولهم ايضا فقد ظهر ان الفريقين خالفوا الكتاب العزيز انتهى

ومن جملتها الكذب فجاز الكذب فى هذا القول تم

قال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان مبحث الامامة عند الاشاعرة ليست من اصول الديانات والعقايد بل هى عند الاشاعرة
من الفروع المتعلق والامامة عند الاشاعرة هى خلافة الرسول فى اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على
كافة الامة وشروط الامام الذى هو اهل للامامة ومستحقها ان يكون مجتهدا فى الاصول والفروع ليقوم بامر الدين
ذا راى وبصارة بتدبير الحرب وترتيب الجيوش شجاعا قوى القلب ليقوى على الذب عن الحوزة عدلا لئلا يجور فان الفاسق
ربما يصرف الاموال فى اغراض نفسه والعدل عندنا من لم يباشر الكبائر ولم يصر على الصغائر عاقلا ليصلح للتصرفات
الشرعية بالغا لقصور عقل الصبى ذكرا اذ النساء ناقصات العقل والدين حرا قرشيا فمن جمع هذه الصفات فهو اهل
للامامة والزعامة الكبرى واما العصمة فقد شرطها الشيعة الامامية والاسماعيلية واستدل عليه هذا الرجل بان
الحاجة الى الامام بالامور المذكورة ولو جازت المعصية عليه وصدرت عنه انتفت هذه الفوائد ونحن نقول ماذا يريد من
العصمة ان اراد وجوب الاجتناب فى جميع الاحوال عن الصغائر والكبائر فلا نسلم لزوم ذلك لان صدور بعض الصغائر
المعفو عنه لاجتنابه عن الكبائر لا يوجب ان لا يكون منتصفا من الظالم للمظلوم وباقى الامور المذكورة وان اراد
وجود ملكة مانعة من الفجور فنحن ايضا نقول بهذه العصمة ووجوبها للامام لانا شرطنا ان يكون عدلا والعدالة هى
ملكة العصمة المانعة من الفجور وصدور بعض الصغائر عنه فى بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة لان الملكة تحمله
فى النفس يتعذر صدور الفعل عنه صدورا بلا مشقة وروية وكلفة وصدور خلاف مقتضى الملكة لا ينفى وجود الملكة
لعوارض لا يخلوا الانسان عنه كصاحب الملكة الخلقية فالعصمة من الفقه والشجاعة قد يعرض له ما يعوقه الى اضداد

خلاف

خلاف الملكة ومع ذلك الملكة لا تزول وايضا الملكة فالعصمة بمعنى الملكة حاصلة للمجتنب عن الكبائر المصر فى تركها وان صدر عنه
نادرا بعض الصغائر فاندفع هذا الاشكال ولم يلزم التسلسل كما ذكره واما ما قال ان اهل السنة خالفوا فى ذلك وذهبوا
الى جواز امامة السراق والفساق فانت تعلم ان هذا من مفترياته لان كتب اهل السنة مشحونة بالقول بوجوب عدالة
الائمة فالفاسق كيف يجوز عندهم ان يكون اماما والحال انه ضد العدل فعلم انه مفترى كذاب ونعم ما قلت شعر
اذا سار كوطيا فى الكلام * بقاذورة الكذب قلادته * يخلط بالطهر الجاسه * فابن المطهر بالنجسه * والباقى من
الكلام قد علمت اجوبته غير مرة انتهى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان مبحث الامامة عند الاشاعرة
ليس من اصول الديانات بل من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين الخ دليل على عدم ديانتهم او عدم اطلاعهم على حقايق
اصول الدين فان انكارهم لاصالتها مكابرة مردودة بما ذكره المص من ان الائمة حفظة الشرع والقوامون بحالهم كحال
النبى صلعم ولقوة هذا الدليل اغمض عنه الناصب ولم يتعرض له بل اعرض لما ذكره المص بعد ذلك بقوله ولان الحاجة الى الامام
آه حيث قال واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام آه فافهم ومن العجب انهم بالغوا فى فرعية هذه المسئلة حتى
قالوا لا يجب البحث عنها ولا طلب الحق فيها بل يكفى فيها التقليد ولهذا لا يكفر مخالفها بل لا يفسق فى ظاهر اقوالهم وانما التزموا
ذلك ليحصل الغفلة عما افتحوه من ثبوت الامامة بالاختيار دون النص والاعتبار ولئلا يحصل الظفر بفساد ما انتحلوه خلفاؤهم
من حقوق الائمة الاعلام واختلقوه من الاحاديث التى اسندوها الى النبى صلعم ثم ناقضوا ذلك وصرحوا بان حقوق النبوة
من حماية بيضة الاسلام وحفظ الشرع ونصب الالوية والاعلام فى جهاد الكفار والبغاة والانتصاف للمظلوم وانقاذ الحق
وازالة المنكر وغير ذلك من توابع منصب النبوة ثابتة للامامة لانها خلافة عنها ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولى الامر منكم وهو الامام بالاتفاق فيجب معرفته اصالة لا من باب المقدمة ولما رووه فى كتبهم كالحميدى فى الجمع
بين الصحيحين ان النبى صلعم قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وهو نص صريح فى ان الامامة من الاصول
للعلم الضرورى بان الجاهل بشئ من الفروع وان كان واجبا لا يكون ميتته جاهلية اذ لا يقدح ذلك فى اسلامه وليس المراد
من امام زمانه القرآن المجيد كما زعموا لانه لو كان تعلمه واجبا على الاعيان ولا النبى صلعم اضاف الامام الى الزمان وفيه دليل
على اختصاص اهل كل زمان بامام يجب عليهم معرفته ومع القول بان القرآن او بعضه كالفاتحة لا يبقى لهذا التخصيص
فائدة اصلا سيما على مذهب الحنفى الذى يوجب تعلم القرآن والفاتحة ولا بعضا آخر منه بل يحكمون بكفاية ان يقال لا اقار
دو[...] سنة كما هو المشهور بين الجمهور فلا يكون هذا التاويل مطابقا لمقتضى الحديث قطعا بل قد صرح القاضى البيضاوى
فى بحث الاخبار من كتاب المنهاج وجمع من شارحى كلامه بان مسئلة الامامة من اعظم مسائل اصول الدين الذى
مخالفتها يوجب الكفر والبدعة وقال الاسروشنى من الحنفية فى كتابه المشهور بينهم بالفصول الاسروشنى بتكفير
من لا يقول بامامة ابى بكر بل هم يناقضون ذلك بفعلهم ايضا حيث يتصدون لقتل من ظن ان ابا بكر ليس اماما

او قال انا اعتقد ان امير المومنين ع خليفة النبي ص بلا واسطة لظن اداني اليه او تقليدا لبعض المجتهدين والجهلة لكان
هذه المسالة من الفروع لكفى فيها ظن المجتهد او تقليد الغير فلا يكون سبيل الى تخطية المجتهد الذي ظن او قال شيئا
مما تقدم فضلا عن قتله والحال ان فتواهم بل فعلهم بخلاف ذلك هذا واستدل في المواقف وشرحه على انها من الفروع بان
نصب الامام واجب على الامة سمعا لوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي ص على امتناع
خلو الوقت عن امام حتى قال ابو بكر ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله وتركوا الاشياء المهمة
وهو دفن رسول الله ص والصلوة عليه والتعزية لاهل البيت وتسليتهم ولم يزل الناس بعد الخلفاء على ذلك في كل عصر
الى زماننا هذا من امام متبع الثاني انه فيه دفع ضرر مظنون وانه واجب اجماعا وبيانه انا علمنا علما يقارب الضرورة ان
مقصود الشارع انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا انتهى واقول فيه وجوه من الخلل وصنوف من الزلل
في استدلاله على ذلك بان نصب الامام واجب على الامة لا على الله فلانه مصادرة على المطلوب لان وجوب الشيء على الامة لا
يتفرع على كونها من الفروع مع ان الوجوب السمعي منحصر في الكتاب والسنة والاجماع والكل مفقود ههنا باعتراف الخصم
كما سيظهر لك قريبا وايضا وجوب نصبه على الامة يقتضي انهم اذا لم يتفقوا لم يحصل انعقاد الامامة بل يجب اعادة النظر
مرة اخرى وقد يتعذر من ذلك اتفاقهم لاختلاف الآراء غالبا وهو يبطل تعليقها على راي الامة والا لزم تعدد نصب
الامام او جواز عمل كل فريق اماما عليهم خاصة هف واما قوله تواتر اجماع المسلمين على امتناع خلو الوقت
عن امام الخ فلان امتناع خلو الزمان عن الامام اعم من ان يكون منصوبا من الله ورسوله او من قبل الامة ولا
دلالة للعام على الخاص فلا يستلزم المطلوب مع ان الاجماع المذكور حجة عليهم لانهم لا يجدون كثيرا من الزمان
خاليا عن امام جامع للشرايط المعتبرة عندهم وهي القرشية عندهم بالاتفاق والعدالة والاجتهاد على الخلاف
والقول بوجوده في ناحية غير معلومة مكابرة واما قوله فبادر الكل فلان هذا الكل كان بعضا من الكل باتفاق
الكل فلا يكون حجة على الكل عند الكل ولانه يحتمل ان يكون المبادرة للتفحص عن امام منصوب من الله تعالى ورسوله واما
قوله وتركوا اهم الاشياء فلان الذي ترك الامام ودفن الرسول ص كان جابرا جاهلا زنديقا لا عالما عادلا صديقا
فليس في ذلك مستلزما للمطلوب لقيام الاحتمال المذكور والشيعة يستدلون بفعلهم الشنيع هذا على عصيانهم وعدم
ايمانهم واختيارهم الدنيا على الآخرة وذلك لانهم يذكرون حديثا وهو انه من صلى على نبي مغفور غفر له ذنوبه فلو كانوا صدقوا
بما جاء به النبي ص لما اعرضوا عن هذه السعادة الكبرى والمغفرة العظمى مع ان المصلحة والمشورة في امور الدين والدنيا
لا يفوت بيوم او يومين فلو كان لهم ايمان ومروة لصبروا للصلوة عليه ص والتعزية لاهل البيت عليهم السلام وادخالهم
في المشورة الا ان النزاع كان معهم ولذلك قال علي ع كيف الشورى والمشيرون غيب وليت شعري كيف صار ذلك
قويا مع انه حين اراد النبي ص ان يكتب في مرضه كتابا في هذا الباب منع منه عمر وقال حسبنا كتاب الله كما يجيء واما تو

ولم يزل

ولم يزل الناس الخ فلانه مكابرة وخلافه ظاهر لا يخفى على احد واما قوله لان فيه دفع ضرر فلان في نصب الامام بعد النبي
وخلفه ضرر مظنون بل مجزوم به وكذا بعد ذلك في بعض الاوقات واما قوله لانا نعلم الخ فلان هذا القول مع عدم دلالته
على المقصود اعتراف منه بان افعاله تعالى معللة بالاغراض لعدم الفرق بين المقصود والغرض والقول بان مقصوده او غرضه
جل جلاله لا يكون باعثا على فعله مكابرة صريحة كما لا يخفى وقد تحقق بما فصلناه ان الامامة خلافة عن النبوة قائمة مقامها
كما اشار اليه المص واذا كان كذلك فكلما استدل به على وجوب النبوة في حكمته تعالى فهو بعينه دال على وجوب الامامة
في حكمته ايضا لانها سادة مسدها لا فرق بينه وبينها الا في تلقي الوحي الالهي بلا واسطة وكذا الكلام في الشرائط
المعتبرة عندنا واما ما ذكره الناصب من اشتراط الاجتهاد فمردود بان رتبة الامام اجل واعلى من ذلك كما ان النبي ص كذلك
لما يجيء في مباحث اصول الفقه من الادلة الدالة على ذلك ومنها ان الاجتهاد قد يخطي ووقوع الخطاء من النبي ص عندنا
محال لثبوت عصمته كما مر فكذا الامام القائم مقامه كما سبق ولان الامام وان لم يكن مؤيدا بالوحي لكنه متمكن من الالهام
ومطالعة اللوح المحفوظ كما يدل عليه كلام الشيخ ابن حجر العسقلاني في شرح ما رواه البخاري من حيث اعتراض النبي
على الحسن ع ايام رضاعه عند وضع بعض تمرات الصدقة في فمه بقوله كخ كخ اما تعلم ان الصدقة حرام علينا فان
الشيخ المذكور اجاب عن قول من استبعد اعتراض النبي ص على الحسن ع في حال رضاعه وعدم كونه مكلفا بعدم استواء
حال الحسن في تلك الحال كان يطالع المحفوظ على انه لو بني على كفاية اشتراط الاجتهاد في الامام فربما لزم افحامه
لانه يقول له المكلف لا يجب علي اتباعك حتى اعرف ان ما تقول صواب غير ناش عن حال غلبة القوة الهوية ولا اعرف
الا بقولك وقولك ليس بحجة دايما بل حال غلبة القوة المساوية للعصمة ولا اعرف ان هذه الحال هي تلك الحال فينقطع
الامام لا يقال لم لا يجوز معرفة صحة قوله بكونه مجتهدا سلمنا لكن لم لا يجب قبول قوله كقبول قول المفتي فانه يجب
على المقلد قبول قوله دايما وان لم يكن معصوما لانا نقول انما سد على الاجتهاد فيلزم الافحام ايضا لانه اذا الزم المكلف
له ان يقول اني اجتهدت فادى اجتهادي الى عدم وجوب قبول قولك في هذه الحالة فينقطع واما وجوب قبول قوله
كالمفتي فهو باطل لوجوه منها ان قبول قول المفتي انما هو على العامي المحض الذي لا يتمكن من معرفة الصواب عن
الخطاء بالاجتهاد اما من يتمكن فلا يجب عليه قبول اجتهاد آخر ومنها ما هو مذكور في كتاب الالفين للعلامة رفع الله
درجته فليرجع اليه من اراد زيادة الافادة واما اشتراطهم للبصارة بتدبير الحروب فهي من لوازم اشتراط العصمة
اذ المعصوم مؤيد ضرورة بالعقل والبصارة في ضروريات الدين وكذا الشجاعة ولعل الناصب لما راى ان دعوى
الشجاعة المقرونة بالبصارة للائمة الثلاثة لابي بكر وعمر وعثمان الذين فروا مرارا وذهبوا عرضا في غزوات النبي ص على ما
شكل اردفه بقوله قوي القلب ليكون مهربا له عند اعتراض احد عليه في دعوى الشجاعة لهم بان يقول انه على طريق الرجم
بالغيب والرجم في الظلام ان قوة القلب التي هي منشا الشجاعة ولم يعلم الا الله كانت حاصلة فيهم وان لم

اللوح ظ
وحال عزه لان الحسن
عليه السلام م
العقلية فينقطع
ل م ام

يظهر فيهم لوازمها وآثارها وفيه ما فيه واما العدالة فقد ادعى الامام ما اشترطنا فيه من العصمة عن الشرائط التي دونها
في المرتبة ولا يخفى في استدلاله على اشتراط العدالة وعدم الجور بقوله فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه
فان الخصم من المدعى كما لا يخفى واما اشتراط الحرية فمما لا كلام فيه واما القرشية فليس بشرط لكنه قد اتفق كون ائمتنا
المعصومين الاثني عشر عليهم السلام من قريش ثم بني هاشم ثم بني عبد المطلب ثم من آل النبي صلى الله عليه وآله واما ثانيا فلان قوله ولئن سلم
عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام الى آخر ما ذكره من الايراد والترديد مردود اولا بان ما اتى به من منع اللزوم منع
للمدعى المستدل عليها فيكون خارجا عن قانون المناظرة وثانيا انا نختار اولا الشق الاول ونقول ان المنع الذي ذكره
بقوله لا نم لزوم ذلك انما يتم لوجوب الاجتناب عن الصغائر كما يدل عليه قوله لان صدور بعض الصغائر آه ممنوع لوجوب
الاجتناب في جميع الاحوال ايض والثاني ظاهر البطلان اذ من الاحوال حال الكهولة والشيخوخة والسفر والحضر وحال
القعود والقيام وحال الكبر والجلاء الى غير ذلك ومن البين ان عدم انتصار المظلوم عن الظالم في بعض هذه
الاحوال يخل بفائدة امامته وكذا الاول لان الكلام ليس في صدور الصغائر وفي الجانب ذلك عدم الانتصاف
عن الظالم للمظلوم بل في جواز صدور الصغائر والكبائر عنه واستلزام ذلك جواز ان يخطئ ولا ينتصف فيحتاج الى
امام آخر وهكذا فيلزم التسلسل والحاصل ان الغرض من نصب الامام ان يبعد المكلفين عن الخطاء والعصيان ويقربهم
الى الطاعة والرضوان فلو كان هو ايضا جايز الخطاء لاحتاج الى امام آخر وذلك الآخر ايضا لو لم يكن معصوما لاحتاج
الى ثالث وهكذا فلو لم يكن في شيء من المراتب امام معصوم يلزم التسلسل وقد تمسك به هذا الدليل دليل وجوبها ايضا الائمة
الى الواجب تم دفعا للتسلسل كما لا يخفى هذا وربما يكابر المخالف ويقول ليس الغرض من الامام ما ذكرتم من التبعيد
والتقريب الى الغرض منه حفظ اهل الاسلام وترتيب امورهم على وجه النظام حتى لا ينتهي الى الفتنة والفساد
واختلال احوال العباد وفي كلام الناصب اشعار بهذا ايض ودفعه ظاهر لان نظام الامور على الوجه المخالف
للشريعة ليس بمطلوب للشارع فيجب ان يكون الامام معصوما والا لما كان نظام الامور مع وجوده على الوجه الشرعي
ولا اقل من جهة معصيته فيحتاج الى آخر يحصل منه الانتظام الشرعي ويتسلسل وثالثا انا نختار الشق الثاني ونقول
ان اكثر ما ذكره من احكام الملكة باطل مخترع من عند نفسه سيما ما ذكره بقوله وصدور بعض الصغائر عنه في بعض
الاوقات لا يبطل ملكة العصمة فانه دعوى كاذبة باطلة وما استدل عليه بقوله لان الملكة كيفية راسخة في النفس
متى يزول بصدور الفعل آه اكذب منه وانما المذكور في الكتب المتداولة في تعريف الملكة ما اخذ فيه قيدا الدوام و
الضبط قال العلامة الدواني في رسالته الفارسية المشهورة المعمولة في تحقيق معنى العدالة ما هذه عبارته وچون
نفس متمرن بملكات ثلث حكمت وعفت وشجاعت گردد بر وجهى كه على الدوام افعال بر قانون مضبوط ونهجى مقرر از و
صدور يابد بى تجشم رويتى جديد وسعى مستانف از ملكه عدالت باشد انتهى وقد عرف ابن الحاجب في مختصره

وغيره

وغيره في عزة العدالة بانه كيفية راسخة تبعث المتصف بها على ملازمة التقوى والمروة والرسوخ والملازمة تقتضيان
الدوام وعدم التخلف كما لا يخفى وهل يقول عاقل ان اكثار يراد اصارت ملكة لاتيانها ووقوع الغلط فيها بعد ذلك
بل الذي نقله هذا الناصب سابقا في شرح مسئلة عصمة الانبياء من تعريف الاشاعرة وهو ان لا يخلق الله فيهم ذنبا يقتضي
الدوام واللزوم ايض بل ما نقله من تعريف الحكماء ثم ما يستدعي ذلك ايضا ما ذكره من ان صدور خلاف مقتضى الملكة
لا ينافي وجود الملكة مقدمة فاسدة مخالفة العقل والنقل نعم يمكن وقوع خلاف ملكة العدالة ظاهرا للعارض كالجبر
بان اوجر الخمر في حلق صاحب تلك الملكة او كوجوب الكذب لانقاذ النبي الذي قصده الاعداء فان ارتكاب الكذب هنا
انما هو لكونه اقل القبيحين وقد قال الشارع عم من ابتلى ببليتين فليختر اهونهما ولا حيث لا مخالفة للشرع حقيقة
في هاتين الصورتين وما يجري مجراهما فلا يكون الاتيان بهما قادحا في ملكة العدالة ومن هذا الباب ما يصدر
في حال التقية كما لا يخفى واما ثالثا فلان انكاره لما نسبه المص الى اصحابه من تجويزهم امامة الفاسق والراوحيلة
لا يفي بما افسده اسلافه فقد قال الاسفرايني الشافعي في كتاب الجنايات من الينابيع وينعقد الامامة ببيعة اهل
الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم الموصوفين بصفات الشهود كامامة الصديق
والاستخلاف من قبله ولو لبعضهم كامامة الفاروق وبجعله شورى كامامة عثمان بقبول المولى من عهد المولى
الى مؤتمر بالقهر والاستيلاء ولو فاسقا او جاهلا او عجميا انتهى وقال شارح العقائد النسفية انه لا ينعزل الامام
بالفسق والجور لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون
الجمع والاعياد باذنهم انتهى وقال شارح الوقاية في فقه الحنفية لا يحد الامام حد الشرب لانه نائب من اصم
انتهى وانما تكلفوا هذه الخرافات ليتيسر لهم حفظ عقد امامة معاوية ويزيد وامثالهم ومن قال منهم ان الامام
يشترط ان يكون من اهل العدالة فالظاهر انه شرط استحباب عنده لا شرط لازم كما قال في المطول ان اعتقادات في
شرط حسن قصد القلب وقال عليه السلام لا صلوة الا بحضور القلب لا كمال الا بها فتدبر واما ما قاله نظما فقابل
بما قلته ارتجالا شعر اذا ما رأى فاضلا في الامام * بفضل ترقيه لقد رتبته * بلوث الظهر بما فضله * فضول
الصلوة ما ابقته قال المصنف رفع الله درجته المبحث الثاني في ان الامام يجب ان يكون افضل من الرعية
اتفقت الامامية على ذلك وخالف فيه الجمهور وجوزوا تقديم المفضول على الفاضل وخالفوا مقتضى العقل ونص الكتاب
فان العقل يقبح تعظيم المفضول واهانة الفاضل ورفع مرتبة المفضول وخفض مرتبة الفاضل والقرآن نص على
انكار ذلك فقال تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقال تعالى هل
يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب وكيف ينقاد الاعلم الازهد الاتقى وحسبنا
للادون في ذلك كلا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول المراد من كون الامام افضل من الرعية ان كان كونه احرى وانسب

اشرف واعرف واشجع واعلم فلا يلزم وجوبه عقلا كما ادعاه على تقدير القول بالوجوب العقلي لان صريح العقل يحكم بان
مدار الامامة على حفظ الحوزة والعلم بالرياسة وطريق التعيش مع الرعية بحيث لا يكون فظا غليظا ومنفرا ولا يكون
ضعيفا يستولي عليه الرعية ويكون حامي الذمار ويكفيه من العلم ما شرط القوم من الاجتهاد وكذا الشجاعة والقرشية
في الحسب والنسب وان وجد في رعيته من كان في هذه الخصال اتم ولا يكون مثله في حفظ الحوزة فالذي يكون اعلم بتدبير حفظ
الحوزة فالعقل يحكم بانه هو الاولى بالامامة وكثير من المفضولين يكونون اصلح للامامة من الفاضلين اذ المعتبر في ولاية
كل امر والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة والرياسة اعرف
وبشرائطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر فان اريد بالافضل ان يكون اكثر ثوابا عند الله تعالى فهذا امر يحصل له الشرف و
السعادة ولا تعلق له بالزعامة والرياسة وان اريد بالافضل ان يكون اكثر ثوابا الاصلح للامامة لكونه اعلم بحفظ الحوزة
وتدبيرات المملكة فلا شك انه اولى ولا يجب التقديم اذا حصل حفظ الحوزة بالادون بل الاولى والاوجب تقديم هذا اذا
لم يبق له عقد بيعة فان بقي وكان في تغييره مظنة فتنة فلا يجوز التغيير هذا جواب ما استدل به على هذا المطلب
و اما ما استدل به — من لزوم القبح العقلي مع انا غير قائلين به من الاثر فهو يدل على عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي و المضل
والمهتدي والضال وهذا امر مسلم فلذلك الفاضل الذي لم يصر اماما وصار المفضول اماما يترجح على المفضول
بالعلم والشرف ولكن المفضول اذا كان احفظ لمصالح الحوزة واصلح للامامة فهو احق بالامامة والفاضل على فضله
وشرفه ولا محذور في هذا ومن الاشاعرة من فصل في هذه المسألة وقال نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب كما اذا فرض
ان العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول والا وجب انتهى اقول مراد المص قدس سره انه يجب ان يكون
الامام افضل واكمل من الرعية في جميع اوصاف المحامد كالعلم والزهد والكرم والشجاعة والعفة وغير ذلك من الصفات
الحميدة والاخلاق المرضية وبالجملة يجب ان يكون اشرفهم نسبا واعلاهم قدرا واكملهم خلقا وخلقا كما وجب ذلك
في النبي بالنسبة الى امته وهذا الحكم متفق عليه من اكثر العقلاء الا ان اهل السنة خالفوا في اكثره كالاعلمية والاشجعية
والاشرفية لان ابا بكر لم يكن كذلك مع ان عمر وابا عبيدة نصباه اماما وكذا عمر لم يكن كذلك وقد نصبه ابو بكر اماما
ولم يتفطنوا بان هذا الاختيار السوء قد وضع مواضعه ومخادعه من القوم حبا للجاه والخلافة وعداوة لامام الكافة
كما يكشف عنه قول الطلحة حين كتب ابو بكر وصيته لعمر بالولاية والخلافة حيث قال مخاطبا لعمر وليته امس وولاك
اليوم الى غير ذلك من المكايد والحيل والخديعة التي استعملوها في غصب الخلافة عن اهلها وكذلك فريق من المعتزلة
منهم عبد الحميد بن ابي الحديد المدايني قالوا بتقديم المفضول على الفاضل لمصلحة ما وقالوا ان عليا ع افضل من ابي بكر
لمصلحة وهذا القول غير مقبول اذ يقبح من اللطيف الخبير ان يقدم المفضول المحتاج الى التكميل على الفاضل الكامل عقلا
ونقلا كما يقدم في النبوة ومنشاء شبهتهم في هذا التجويز ان النبي ص قدم عمرو بن العاص على ابي بكر وعمر وكذا قدم

اسامة

اسامة بن زيد عليهما مع انهما افضل من كل منهما والجواب بعد تسليم افضليتهما والاغماض عن هذه الافضلية انما هو
لما بعد غصبهما الخلافة بانهما انما قدما عليهما في امر الحرب فقط وقد كان اعلم منهما فيه قطعا كما دل عليه الاخبار الا ان
هذا ان جعلنا التقديم والتاخير منوطا باختيار الله تعالى وان جعلناه منوطا باختيار الامة كما هو مذهب جمهور الناصبة فهو
ايضا غير مقبول لانه يقبح في العقول ايضا ان يجعل المفضول استاذا في الفقه مقدما على ابن عباس وذلك بين عند كل عاقل
والمخالف فيه مكابر ومن العجايب ان ابن ابي الحديد نسب هذا التقديم الذي ذهب اليه الى الله عز وجل فقال في خطبة شرح
نهج البلاغة وقدم المفضول على الفاضل لمصلحة اقتضاها التكليف وهذا القول في غاية ما يكون من الحمق لانه نسب ما هو
قبيح عقلا الى الله عز وجل مع عداوته للمذهب حيث خالف مذهبه وقد حمل الشكايات الواردة من علي ع عن الصحابة والتظلم منهم
في الخطبة الموسومة بالشقشقية على ذلك ولا يخفى ان الحمل على ذلك مما لا وجه له سوى التحامل على علي ع لان هذا التقديم
على ع ام — ان كان من الله تعالى لم يصح من علي ع الشكاية مطلقا لانها حينئذ تكون ردا على الله والراد عليه على حد الكفر وان كان من
الخلق فان كان هذا التقديم لمصلحة المكلفين علم بها جميع الخلق غير علي ع فقد نسبه الى الجهل بما عرفه عامة الخلق وان
كان لا لمصلحة كان تقديما بمجرد التشهي فلم يكن الشكاية على الوجه الذي توهمه فلا وجه لحمله عليه فتحير ثم اقول يمكن ان
يستدل على عدم جواز تفضيل المفضول بقول ابي بكر اقيلوني اقيلوني فاني لست بخيركم وعلي فيكم وهذا من خواص هذا
التعليق فاحفظه فانه حقيق ثم هذا الذي اجاب به عن جانب المص اختيار الاتم من الاحتمالات التي ذكرها الناصب في ترديده
الثلاثي وتحقيق صحته وافادته في المقصود عند القدح على المفضل بمقدمات ترديده المردود فنقول وبالله التوفيق اما
ذكره الاعرف مع الاعلم في الشق الاول فمحل تامل لانه ان اراد به الاعلم فيلزم الاستدراك وان اراد به الاعرف بقواعد
الرياسة وحفظ الحوزة كما ذكره في الشق الثالث فلا وجه لمنع وجوبه عقلا ههنا واثباته هناك واما قوله لان صريح
العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة آه فمردود بانا سلمنا ان المدار على حفظ الحوزة لكن ذلك الحفظ يعتبر
ان يكون على الوجه الشرعي الخالي عن شوائب الجور والظلم الذي لا يحصل الا ممن اتصف بالعلم والعفة والزهد والشجاعة
حرح ٥ ام — بل بالعصمة كما مر دون الوجه العرفي السياسي الحاصل من معاوية الباغي وحفيده يزيد والوليد الاموي الجبار العنيد الذي
استهدف المصحف المجيد والحجاج الظالم القاتل الشديد المتغلب الدوانيقي ونحوهم من كل شيطان مريد فانهم كانوا يحفظون
الفتن الموهمة على الحوزة بل على خصوص سلطنتهم وجاههم بقتل كل من يتهم وصلب كل عدو ستهم واحراق بيوت اقوامهم
وجيرانهم وصلبهم الى غير ذلك من العذاب والنكال بلا ثبوت ذنب منهم على وجه شرعي وبالجملة ان حفظ الحوزة
على الوجه المشتمل على الانتظام الظاهري ودفع الهرج والمرج ورفع تطاول بعض الاحاد على بعض قد يترتب على وجود
الخلفاء المجازية والملوك الجائرة بل لوجود المتغلبة والعسس ايضا وربما يحصل هذا القسم من الانتظام بهم دون غيرهم من الخلفاء
الحقيقية فانهم لو حبسوا سياساتهم الوجيزة المذكورة ربما يدفعون تطاول الاحاد الاشرار على غيرهم من العباد بوجه لا يتيسر لغيرهم

من الخلفاء الامجاد لكنهم انفسهم واولياء دولتهم يعملون مع ضعفاء العباد ما يتأوّل من الجور والفساد ولو وقع
خلل في احكام الدين القويم واعوجاج في اركان الطريق المستقيم عجزوا عن الاصلاح والتقويم كما اشار اليه عبد الله
بن الحرفي جملة قوله شعر شيئا الشأوي من أمية نوّما وبالطف قتلى ما ينام جميعها وما ضيّع الاسلام الا
قبيلة تأمّر نوكاها ودوام نعيمها واضحت قناة الدين في كف ظالم اذا اعوج منها جانب لا يقيمها ولما لم
ذو الراي السديد ان فيما وقع ايام تغلب يزيد من قتل الحسين عم شيء من حفظ حوزة الاسلام او في قتله لاهل
المدينة واقتصاص اهل بكر من اولاد الصحابة والتابعين الكرام رعاية حقوق الانام او في رمي المناجيق على
الكعبة وتخريب بيت الله الحرام عمارة لما اختل من النظام او دعوة لمن دخلها الى دار السلام واما ما اشترطه انا
من لزوم عدم كون الامام فظا غليظا فيشكل بحال امامة عمر فانه كان مذكورا على لسان الصحابة بهاتين الصفتين كما صح
واما كفاية اشتراط العلم الاجتهادي فقد تقدم ما فيه ويتجه ان الخطايا الفاحشة الصادرة عن اجتهاد عمر التي اعترف
فيها بقوله لولا علي لهلك عمر وقوله كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال واما ما فرضه بقوله وان وجد في رعيته
من كان لهذه الخصال فغرض محال اذ لا يعقل كون الشخص متصفا بالاحسبية والانسبية والاشرفية والاعرفية والاعلمية
والاشجعية ويكون غيره اعلم بحفظ الحوزة على الوجه المطابق للقانون الشرعي ولعلهم زعموا ان ابا بكر وعمر كانا كذلك القسم
الحلي هم وبطلانه ظاهر لما اشتهر من ان اكثر ما استعمله عمر من تدبير فتح العجم ونشر الاسلام في بلادهم انما كان باشارة علي عم ومن اعظم
ذلك واشهره انه لما وصل الى المدينة المشرفة خبر انتكاس راية اهل الاسلام في مقابلة راية اهل العجم المسماة بالدرفش الكاوياني
بخاصية ما كتب عليها بعض اهل الطلسمات من الجدول المشتمل على مائة بيت في مائة بيت رسمه [illegible] بقواعد علم الجفر
المختص به على راية اهل الاسلام جدولا مشتملا على مائة وواحد في مائة وواحد حتى ابطل خاصية ذلك الطلسم وانتكس راية العجم
عند المقابلة في المرة الثانية من الحرب ثم كانهم محترزا عن استعمال الغدر والمكيدة والحيلة والخديعة التي يعدها العرب سعيها
من الدهاة وكانوا يصفون معاوية بذلك فقد حكى انه لما بلغ عليا عم ان جماعة من عسكره يقولون ان معاوية صاحب الدهاء
دونه قال عم لولا الدين لكنت من ادهى العرب وكذا الكلام في الشق الثاني من ترديده اذ لا يعقل ان يكون من هو
اكثر ثوابا عند الله من جميع اهل عصره خاليا عن اهلية القيام بلوازم الامامة والرياسة مفضولا فيه عن ساير اهل
عصره واما ما ذكره في الشق الثالث من انه لا يجب التقديم اذا حصل حفظ الحوزة بالادون ففيه ان هذا عين الاعتراف
بجواز تقديم المفضول من حيثية تصلح للامامة على الفاضل من تلك الحيثية وتقديم الفاضل على المفضول الذي ذكره
العقل والنقل وجعله المصنف شاهدا على القائل به هو هكذا فكان الواجب على الناصب ان ينقض المسالة على نفسه ويقول
ان تفضيل المفضول جائز اذا اشتغلت الرياسة بالمفضول ايضا لئلا يصير ان في المقدمات لغوا مستدركا ولا يلزم سيصح انا
الموقوا له فهذا الواجب [illegible] المماشاة مع الخصم في المحافظة على قاعدة الحسن والقبح العقليين مع ان ما ذكره فيها

الشق

الشق مخالف لما ذكره اعقل الحكماء ورئيسهم في الهيات الشفاء حيث قال بعد اشتراط النص والافضلية ونحوها من الصفات
في الخليفة والمعول الاعظم العقل وحسن الايالة فمن كان متوسطا في الباقي بعد ان لا يكون غريبا في البواقي ولا يكون بمنزلة
هذين فيلزم اعلمهما ان يشارك اعقلهما ويلزم اعقلهما ان يعتضد به ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي انتهى اذ فهم من عبارته
ان الغريب من العلم الصاير الى الجهل مع كونه عارفا بحسن الايالة وقانون العدالة لا يستحق الخلافة وان الاعرف بالسياسة اذا كان
من الاعلم اولى اذا لم يكن الاعلم بمرتبته في العدالة والايالة فلا يكون عمر على تقدير كونه اعرف بالسياسة اولى من علي عم لان عليا
كان في الامرين على مرتبة رفيعة كما اعترف به الخصم ايضا هذا وفي تمثيل الشيخ لذلك بحال علي وعمر دقيقة ذكرناها في كتاب مجالس
المؤمنين ولعل الناصب زعم ان مضمون هذا الشق منطبق على حال الخلفاء الثلثة وانهم كانوا مفضولين عن علي عم في العلم بحفظ
الحوزة ايضا لكن للمفضول في ذلك يجوز نصبه مع وجود الفاضل فيه وفيه انه لو كان لهم علم بحال الرياسة والقيادة لما ارسل النبي ص
عليهم عمرو بن العاص مرة وزيد بن حارثة مرة واسامة بن زيد اخرى وانما حصل ما حصل في زمان تقمصهم الخلافة من بعض النظام
بمعاضدة غيرهم من اصحاب الاشتر كما لا يخفى على من تتبع الاثار والاخبار واما ما ذكره ان هذا جواب ما استدل به على هذا المطلب
من لزوم القبح العقلي مع انا غير قائلين به ففيه ان المصنف استدل على ذلك الحسن والقبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه بل تمسك لغيره
من الملايمة والمنافرة والنقص والكمال كما تمسك به الناصب سابقا في الفصل المعقود لبيان تنزيه الانبياء عن عهر الامهات ونحوه
ولا ريب في ان الفاضلية والمفضولية من باب الكمال والنقص والملايمة والمنافرة التي يستقل بادراكها العقل ويحكم بترجيح احدهما
على الاخر واما ما ذكره من ان ما استدل به المصنف من الاية ظاهر يدل على عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي والمضل
آه ففيه اغماض وتجاهل عن تمام الاية وهو قوله تعالى امن لا يهدي الا ان يهدى فانه صريح في ان من يحتاج في الهداية الى الغير
لا يليق بالاتباع وهذا هو محط استدلال المصنف بالاية ايضا رجل ما ذكره الناصب لغوا لا طايل تحته كما لا يخفى ولو سلم دلالته
على مجرد عدم استواء العالم والجاهل لكن نفي الاستواء يقتضي العموم كما تقرر في الاصول فيدل على عدم جميع وجوه المساواة
فيلزم عدم استواء الجاهل مع العالم في الامامة ايضا والمطالب الاتيان المذكورة في الاصول ان نفي المساواة في نحو قوله تعالى لا
يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضي العموم وكلمة النفي غير موجودة فيما نحن فيه من الاية فلا يحصل المطلوب لانا نقول المراد
من النفي ما هو اعم من المفهوم من كلمة لا او معناه وكلمة هل في قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون الاية استفهام انكاري يدل على
المبالغة في النفي فضلا عن اصل النفي فافهم والعجب ممن هو من الاشاعرة في هذه المسألة بما ذكره الناصب فالظاهر انه اشار
بذلك الى ان عليا وان كان افضل واكمل لكن عساكر زمن القوم الصحابة في ذلك الزمان لم يكونوا ينقادون له لما في قلوبهم
من الاضغان الجاهلية والاحقاد البدرية الناشئة من هلاك صناديدهم واولادهم واخوانهم بسيفه ويؤول حاصل
هذا الكلام الى انهم لم يستخلفوا عليا مع استحقاقه الخلافة لانهم لو استخلفوه لما انقادوا له وارتدوا واثاروا الفتنة كما اثاروها
عند وصول الخلافة اليه بعد الثلاثة وفساده ظاهر **قال المصنف** رفع الله درجته **المبحث الثالث** في طريق تعيين

الامامية ذهبت الامامية كافة الى ان الطريق الى تعيين الامام امران النص من الله او نبيه او امام ثبتت امامته بالنص عليه
او ظهور المعجزات على يده لان شرط الامامة العصمة وهي من الامور الخفية الباطنية التي لا يعلمها الا الله تعالى وخالفت
السنة في ذلك واوجبوا اطاعة ابي بكر على جميع الخلق في شرق الارض وغربها باعتبار مبايعة عمر بن الخطاب برضا
اربعة ابو عبيدة وسالم مولى حذيفة وبشر بن سعد واسيد بن الحضير لا غير فكيف يحل لمن يؤمن بالله واليوم الآخر
ايجاب اتباع من لم ينص الله ولا رسوله ولا اجتمعت الامة عليه على جميع الخلق لاجل مبايعة اربعة نفر بل قد ذهب
الجويني وكان من اكثرهم علما واشدهم عنادا لاهل البيت عليهم السلام الى ان البيعة تنعقد بشخص واحد من
بني هاشم اذا بايعه رجل واحد لا غير فهل يرضى العاقل لنفسه الانقياد الى هذا المذهب وان يوجب على نفسه الانقياد
وبذل الطاعة لمن لا يعرف هذه الشرايط ولا يدري حاله من الايمان وعدمه ولا عاشره ليعرف حاله من رديه وحسنه من
باطله لاجل ان شخصا لا يعرف هذه الشرايط بايعه وهل هذا الا محض الجهل والحمق والضلال عن سبيل الرشاد نعوذ بالله
من اتباع الهوى وغلبة حب الدنيا ومن اغرب الاشياء واعجبها بحث الاشاعرة عن الامامة وفروعها وعن الفقه
وتفاصيله مع تجويزهم ان يكون جميع الخلق على الخطاء والزلل وان يكون الله قصد اضلال العبيد بهذه الشرايع والادلة
فانهم غير جازمين بصدقها بل ولا ظانين فان مع غلبة الاضلال والكفر وانواع العصيان الصادرة منه تعالى كيف يظن
عاقل او يثق في صحة الشرايع بل يظن بطلانها عندهم حملا على الغالب اذ الصالح في العالم اقل من القليل ثم مع تجويزهم
ان يحرم الله تعالى علينا التنفس في الهواء مع الضرورة والحاجة اليه وعدم المفاسد عنه من كل وجه ويحرم علينا
شرب الماء السائغ مع شدة العطش وعدم الانتفاع بذلك الماء وعدم التضرر به وعدم المفاسد كلها كيف يحصل
الجزم بانه يفعل اللطف بالعبد والمصلحة في ايجاب اتباع هذا الامام انتهى قال الناصب خفضه الله اعلم ان الشخص
بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرايطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من امر آخر وانما يثبت بالنص من الرسول ومن الامام
السابق او بالاجماع ويثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية
خلافا للامامية من الشيعة فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر ببيعة اهل الحل والعقد كما سيأتي
بيان هذا المجمل مفصلا ان شاء الله في محاله واما ما ذكر ان خلافة ابي بكر انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة لا غير
فهذا امر باطل يكذبه النقول المتواترة واجماع الامة فان خلافة ابي بكر انعقدت يوم السقيفة بحضور ارباب
الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم جماع الانصار سيما الخزرج لان المراد من اهل الحل والعقد امراء والعساكر ومن
لم يتم امر الامارة والخلافة بغير رضاهم وكانوا في ذلك الوقت جماعة الانصار اهل الحل والعقد بهذا المعنى ولم
يختلف رجل واحد من زمان الصحابة الى اليوم من ارباب التواريخ ان ابا بكر لم يفارق السقيفة حتى بايعه جميع الانصار
الا سعد بن عبادة وهو كان مريضا ومات بعد سبعة ايام فكيف يقول ان خلافته انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة

من الصحابة

من الصحابة وهل هذا الا افتراء باطل يكذبه جميع التواريخ المثبتة في الاسلام نعم البادي في البيعة كان عمر بن الخطاب
وتابع الانصار وبايعه بعد تلجلج وتردد ومباحثة ولو كان الانصار سمعوا من رسول الله صلعم النص على خلافة علي
كرم الله وجهه فلم لم يجعلوه حجة على ابي بكر ولم لم يدفعوا خلافته بهذه الحجة كانوا يخافون من ابي بكر وعمر وهم كانوا
في عقر دارهم وقد اجتمعوا لنصب الامام من قومهم وكانوا زها الفا وزيادة وقالوا بعد المباحثة منا امير ومنكم
امير فلم لم يقولوا يا ابا بكر يا عمر ان العهد لم يتطاول وان رسول الله صلعم في غدير خم نص بخلافة علي فلم تبطلون قول رسول
الله صلعم ولم لا تنقادون بقوله وكانوا اقل فايدة هذه المباحثة دفع البيعة عن انفسهم ولم يجتر احد من الامامية
ان يدعي ان الانصار قالوا يوم السقيفة هذا القول فيا معشر العقلاء تاملوا هل يمكن وجود النص في محضر جميع الناس
ولم يحضر الانصار وهل يمكن ان الانصار الذين نصروا الله ورسوله وتبوؤا الدار والايمان وارتكبوا عداوة
العرب وقتل الاشراف في نصرة رسول الله صلعم كانوا ساكتين في وقت المعارضة ولم يذكروا النص اصلا مع ان عمر وابا
عبيدة الزموهم بقوله صلعم الائمة من قريش فلم لم يقولوا الامامة لعلي بنص من رسول الله صلعم يوم غدير خم والعاقل
المسلم المنصف لو تامل فيما قلنا من سكوت الانصار وعدم الاستدلال في دفع بيعة ابي بكر بالنص على علي كرم الله
وجهه لجزم بعدم النص من رسول الله صلعم على احد وعلم ان خلافة ابي بكر ثبتت ببيعة ارباب الحل والعقد ثم ما ذكر
هذا الرجل من ان الاشاعرة لا يعتمدون على هذا البحث وقبح عن بحثهم في الامامة لقولهم بان الخالق الكل
فهذا مما ذكره مرارا وهو لا يعرف غير هذا او تصوير المحالات على راي الباطل الفاسد وقد بينا لك ان شيئا
مما ذكره لا يلزم الاشاعرة وكثرة التكرار من شان المكودنين امثاله انتهى اقول فيه وجوه من الجهل وضروب من
التجاهل اما اولا فلما في قوله ان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرايطها لا يصير اماما الخ ان هذه المقدمة
لا يفيد في اثبات مطلوبه لان مجرد اجتماع الشرايط وان لم يوجب كون الشخص اماما لكن من البين ان الشخص لا
يصير اماما منصوصا عليه من الله تعالى ما لم يكن مستجمعا للشرايط والكلام في ان غير علي عم هل كان مستجمعا لها ام لا
فافهم واما ثانيا فلان حكم ببطلان ما ذكره المصنف من ان امامة ابي بكر انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة لا غير
جهل او تجاهل ظاهر لظهور انه حق جرى على لسان باطل من اصحابه وهو صاحب المواقف وشارحه قدس سره الشريف
على نحو الحق حيث قال واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع
من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل والسمع بل الواحد والاثنان من اهل
الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك لعلمنا بان الصحابة مع صلابتهم
في الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة بذلك المذكور من الواحد والاثنين
كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من اهل الحل والعقد

فضلا عن اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم احد وعليه
وعلى الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا انتهى ومن العجب
ان هذا الناصب لم يخجل مما ذكره في هذا القسم من الكتاب من المواقف وشرحه ولم يصل هذا الذي نقلنا من الانظر
ثم نقول على تقدير ان يكون اهل البيعة ناس كثيرون لا خفاء في انهم تابعون لتصرف الشرع فيهم لا لتصرفهم في
انفس غيرهم من احاد الامة وتفاقم من مهماتهم فكيف يكون الغير على انفس الخلايق منهم ومن غيرهم فان لا
يعقل التصرف في اقل الامور لادنى الاشخاص كيف يكون له قدرة على جعل الغير متصرفا في نفوس اهل الشرق والغرب
وفي دمائهم واموالهم وفروجهم هذا على ان ادعائه النقول المتواترة على دعواها الباطلة المذكورة ينافي
ما سيذكره عند ذكرنا قبح طوامه من انكار وجود النقل المتواتر في العالم سوى واحد واما ثالثا فلان قوله اهل
الحل والعقد كانوا ذلك اليوم جماعة الانصار يدل الظاهر الحصر المفهوم منه على ان عمر وابا عبيدة الذين كانا
عمدة اهل البيعة خارجان عن اهل الحل والعقد غير متصفين بالاجتهاد وهذا ازراء بجلالة قدر الرجلين عندهم
كما لا يخفى ثم استدلاله على هذا الحصر بقوله لان المراد من اهل الحل والعقد امراء العساكر مدخول من وجهين
احدهما ان تفسير اهل الحل والعقد بامراء العساكر اختراع من الناصب لا يوجد في شيء من كتب اصحابه ولا غيرهم وانما
الذي صرح به ابن الحاجب في مختصره والعضد الايجي في شرحه وغيرهما ان الاجماع اتفاق المجتهدين من امة في غيرهما
محمد صم في عصر امر ديني او دنيوي وثانيهما ان تفسير امراء العساكر وحصرها في الانصار يوجب خروج امير المؤمنين
وابي بكر وعمر وعثمان واسامة بن زيد الذي كان اميرا على الثلثة وغيرهم عند وفاة النبي صم فان هؤلاء كلهم
امراء مهاجرين كما لا يخفى نعم قال بعض المتكلفين من اهل السنة انه وان لم يتحقق الاجماع على خلافة ابي بكر
في يوم السقيفة لكنه بعد ذلك الى ستة اشهر قد تحقق اتفاق الكل على خلافته ورضوا بامامته فتم الاجماع
حينئذ وفيه ان ذلك ايضا ممنوع بعدم تبعية علي ع واصحابه ولو بعد ستة اشهر ولو سلم انه صفق على يده كما
يفعله اهل البيعة فلا ريب في ان سعد بن عبادة واولاده لم يتفقوا على ذلك ولم يبايعوا ابا بكر ولا عمر كما سيجيء
ولو سلم فنقول قد اعتبر في تعريف الاجماع اتفاق اهله على امر واحد في وقت واحد لاحتمال رجوع المتقدم قبل
موافقة المتاخر فلا معنى لحصول الاجماع على خلافة ابي بكر تدريجا وبالجملة ان ادعوا اتفاق الكل في وقت
واحد على خلافة ابي بكر فهو خلاف الواقع بالاتفاق وان ادعوا حصول الاتفاق في اوقات متعددة فاثباته
من خرط القتاد كما عرفت والظاهر ان هذا الناصب في عدم مبالاته بالكذب واكثاره من الافتراء على الكتاب
والسنة والتاريخ قد اعتمد على ظن ان كتابه هذا مما لا يمكن ان يصل الى ايدي علماء الامامية ومن ضاهاهم
من اهل العلم والبصيرة ولا يبعد ذلك لانه كتب هذا الكتاب في بلدة قاشان من بلاد ما وراء النهر عند فراره عن السلطان

الاعظم

الاعظم شاه اسمعيل الحسيني الصفوي انار الله برهانه كما قرره في اول الكتاب مستحفيا الكتاب الى شاه بيك خان والى
تلك البلاد وقرر على نفسه ان احدا من علماء الامامية لا يمكن ان يوجد هناك خوفا من الهلاك وكون اهل ما وراء النهر
لا معرفة لهم بما عدا فقه ابي حنيفة واصول وطرف من ظاهر العربية فلا يطلع احد منهم ايضا على الاكاذيب المودعة
في كتابه والحق انه قد اصاب المحز في ذلك ولهذا قد رايت في ظهر نسخته المشهورة بخط بعض قضاة ما وراء النهر خطا
بالغ فيها في مدح هذا الكتاب والثناء على مؤلفه قاتلهم الله واما رابعا فلان ما ذكره من ان ابا بكر لم يفارق السقيفة
حتى بايعه جميع الانصار الا سعد بن عبادة فكاذب من وجوه كما يدل عليه كلام ابن عبد البر في كتاب الاستيعاب
في معرفة الاصحاب حيث قال في ترجمة ابي بكر انه بويع له بالخلافة في اليوم الذي قبض فيه رسول الله صم في سقيفة
بني ساعدة ثم بويع البيعة العامة يوم الثلثاء من غد ذلك اليوم وتخلف عن بيعته سعد بن عبادة وطايفة سعادة
من الخزرج وفرقة من قريش وكذا ما ذكره من ان سعد بن عبادة وطايفة من الخزرج مات بعد سبعة ايام من خلافة
ابي بكر كذب صريح يكشف عنه ما ذكره ابن عبد البر في كتابه المذكور وابن حجر العسقلاني في كتاب الاصابة في معرفة
الصحابة حيث قالا ان سعدا لم يبايع احدا من ابي بكر وعمر ولم يقدروا على الزامه كالزامهم لغيره لكثرة اعوانه
من الخزرج فاحترزوا عن فتنتهم ولما وصل حكومة اهل الاسلام الى عمر مر ذات يوم سعد على سوق المدينة
فوقع عليه نظر عمر وقال ادخل يا سعد في بيعتنا او اخرج من هذا البلد فقال سعد حرام علي ان اكون في بلد انت
اميره ثم خرج من المدينة الى الشام وكان له قبيلة كثيرة في نواحي دمشق كان يعيش في كل اسبوع عند طائفة منهم
ففي تلك الايام كان يذهب يوما من قرية الى اخرى فرموه من وراء بستان كان على طريقه بسهم فقتل وقال
صاحب روضة الصفا معناه ان سعدا لم يبايع ابا بكر وخرج من المدينة الى جانب الشام وقتل بعد مدة فيها بتحريك
بعض العظماء وقال البلاذري في تاريخه ان عمر بن الخطاب اشار الى خالد بن الوليد ومحمد بن سلمة الانصاري بقتل
سعد فرماه كل واحد منهما بسهم فقتل ثم اوهموا على اوهام الناس ان الجن قتلوه لاجل خاطر عمر ووضعوا هذا الشعر على
لسانهم شعر قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة ورميناه بسهمين فلم يخط فؤاده واما خامسا فلان قوله
ولو كان الانصار سمعوا امرا غير مسموع لانهم سمعوا ذلك النص وتذاكروه فيما بينهم لكنهم لم يجعلوه ذلك اليوم حجة
على ابي بكر لشبهة اوقعها اوليا ابي بكر وغيره في قلوب الناس من ان عليا ع قد تقاعد عن تصدي الخلافة ولزم
البيت واشتغل عن احياء هذا الميت فظن المذكور في المعتبر من كتب السير والتواريخ انه لما توفي رسول الله صم اشتغل
علي ع مع اصحابه من بني هاشم وغيرهم بتجهيز النبي صم وتعزيته فظنوا ان احدا لا يطمع في هذا الامر مع وجوده ع
او قع بعض المنحرفين عن علي ع في قلوب الناس انه ع قد تقاعد عن تصدي الخلافة لشدة ما اصابه من مصيبة
النبي صم وسكن قلبه مشتغلا بالحزن والتعزية في خزيمة ابن ثابت الانصاري وقال المقومة من الانصار ما معه

من خال علي ع وذكر ان لابد ممن يلي هذا الامر وليس سواه قرشي يليق بذلك فخاف الانصار ان يشتد عليهم البلية
ويلي هذا الامر قرشي فظ غليظ ينتقم منهم للثارات الجاهلية والاضغان البدرية فتوجهوا الى سعد بن عبادة
سيد الانصار وحضروا سقيفته ملتمسا منه قبول الخلافة فابى سعد عن ذلك لمكان علي ع وانه المنصوص للخلافة
عن الله تعالى ورسوله ع فلما سمع قريش بذلك وكانوا منتهزين للفرصة ولسوابق الامر عجلوا في البيعة لابي بكر فبادروا
الى السقيفة لتسكين نايرة الانصار والتمسوا بيعة ابي بكر عنهم بالطوع او الاجبار فقال لهم الانصار اذا تركتم
نص الله تعالى ورسوله فليس احد منا او منكم بعد علي بن ابي طالب اولى من غيره فمنا امير ومنكم امير فابى ابو بكر واصحابه عن ذلك
بان الائمة من قريش وابى سعد عن قبول امارتهم متمسكا بان المنصوص لذلك غيرهم فاضطرب الحال الى ان مال القلب بشير
بن سعد بن ثعلبة الانصاري غالا لابن عمه سعد بن عبادة الى ترجيح جانب قريش وموافقتهم في هوى امر قريش وبادر عمر الى
صفق يده على يد ابي بكر وبايعه هو وجماعة من اضرابه فلتة كما اخبر عنه هو بعد ذلك بقوله كانت بيعة ابي بكر
فلتة وقى الله شرها عن المسلمين وفي الكتاب المؤلف لمحمد بن جرير الطبري الشافعي عن ابي علقمة عن سعد بن عبادة قال
علقمة قلت لابن عبادة وقد مال الناس الى بيعة ابي بكر الا تدخل فيه المسلمون قال اليك عني فوالله لقد سمعت رسول الله
يقول اذا انا مت تضل الاهواء ويرجع الناس على اعقابهم فالحق يومئذ مع علي وكتاب الله بيده لا نبايع احدا غيره فقلت
له هل سمع هذا الخبر غيرك من رسول الله صلعم فقال اناس في قلوبهم احقاد وضغائن قلت بل نازعتك نفسك ان يكون
هذا الامر لك دون الناس كلهم فحلف انه لم يهم بها ولم يردها وانهم لو بايعوا عليا كان اول من بايع سعد انتهى
وروى الشيخ الفاضل ابو السعادات الحلي رحمه الله في شرح دعاء صنمي قريش انه اجتمع ابو بكر وعمر وابو عبيدة واخوانهم
في سقيفة بني ساعدة يطلبون الحكم والبيعة من غير اكتراث باهل البيت وبني هاشم كل واحد من هؤلاء الثلاثة يجر الامر
والحكم لنفسه ويعطف على صاحبه فانكر عليهم الانصار واصروا على الدفاع والامتناع واحتجوا عليهم بما قال الرسول
صلعم في علي ع من التوكيد في امامته في مواطن شتى وامره اياهم بالتسليم عليه بامرة المؤمنين فقال ابو بكر قد كان
ذلك لكن نسخه النبي صلعم بقوله انا اهل بيت كرمنا الله واصطفانا بالنبوة ولم يرض لنا بالدنيا وان الله لا يجمع لنا النبوة
والخلافة فصدقه عمر وابو عبيدة في ذلك وعللا قعود علي ع في بيته والاشتغال بتجهيز النبي صلعم دون التقلد
امر الخلافة بعلمه بتحويل الامر عنه فقالت الانصار اذا لا نرضى والله بامارة غيرنا علينا منا امير ومنكم امير فذكروا
عن رسول الله صلعم الائمة من قريش وشبهوا الامر على الانصار وسائر الامة وقطعوا بذلك حجتهم واخذوا بيعتهم
ولما فرغ علي ع واصحابه عن تجهيز النبي صلعم ودفنه وتكلموا في ذلك اعتذروا تارة بان الناس بايعوا ولم يكن لهم علم
بانك تنازعهم في الامر ونكث البيعة الواضحة يورث مفاسد بين المسلمين وخللا في اركان الدين وتارة بانهم خافوا
الفتنة لشدة مصيبة النبي صلعم وطرحت الخلافة والامارة فاتفق اصحاب رسول الله صلعم على تفويض الامر الى ابي بكر الخبر

من

من الاكاذيب الذي يجيء مع جوابها في المواضع اللايقة بها ومما يقلع عرق انكارهم ويوضح رجوعهم على ادبارهم ما ذكره
ابن قتيبة وهو من اكبر شيوخ اهل السنة وله عدة مصنفات في امامة ابي بكر وغيرها من الكتب قال في كتاب السياسة في
باب ابية ابي بكر واباء علي ع عن بيعته ما هذه صورته وذكروا ان عليا ع اتي به ابو بكر وهو يقول انا عبد الله واخو رسوله
فقيل له بايع ابا بكر فقال انا احق بهذا الامر منكم لا ابايعكم وانتم اولى بالبيعة لي اخذتم هذا الامر من الانصار واحتججتم عليهم
بالقرابة من النبي صلعم وتاخذونه منا اهل البيت غصبا الستم زعمتم للانصار انكم اولى بهذا الامر لمكان محمد منكم فاعطوكم
المقادة وسلموا اليكم الامارة فانا احتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الانصار نحن اولى برسول الله صلعم حيا وميتا فانصفونا ان
كنتم تخافون من انفسكم والا فبوؤوا بالظلم وانتم تعلمون فقال له عمر انك لست متروكا حتى تبايع فقال له علي احلب حلبا لك شطره
اشدده له اليوم ليرده عليك غدا ثم قال والله يا عمر لا اقبل قولك ولا ابايعه فقال له ابو بكر فان لم تبايعني فلا اكرهك فقال
علي ع يا معشر المهاجرين الله الله لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته الى دوركم وقعور بيوتكم وتدفعوا اهله عن
مقامه في الناس وحقه فوالله يا معشر المهاجرين لنحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ما كان منا القارئ لكتاب الله الفقيه
في دين الله العالم بسنن رسول الله صلعم انتهى ملخصا ما اراده من كلامه وفيه كما قال بعض الفضلاء عدة شواهد على ما يدعيه
الشيعة من قوله انا احق بهذا الامر منكم وقوله تاخذونه منا اهل البيت غصبا وقوله نحن اولى برسول الله صلعم حيا وميتا وقوله
لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته وتدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله فنحن اهل البيت احق
بهذا الامر منكم ونحن معشر الامامية نقول بصدقه في جميع ذلك والواجب لازم ان يقولوا بكذبه وليت شعري ان محبتهم
لاهل البيت وكيف يجعلونه كاذبا في جميع ذلك وهو عندهم امام ام كيف يجعلونه صادقا فيلزم تكذيب لما لهم الاول وكيف
يجمع ابن قتيبة بين هذا الحديث وبين قوله بانهم اقتديتم اهتديتم يهدي الله لنوره من يشاء والله متم نوره ولو كره الكافرون
واما سادسا فلان ما ذكره من قوله الائمة من قريش صحيح ويؤيده قوله في صحاح الحديث ان الاسلام لا يزال عزيزا ما مضى
فيهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش مكان المراد من الخليفة الاول القرشي علي ع لكن لما اوقعوا في القلوب انه تقاعد عن
تصدي الخلافة كما ذكرنا سابقا توهموا ذلك بجواز العدول الى قرشي اخر واما سابعا فلان قوله فلو كانوا يقولون الامامة لعلي
لنص رسول الله صلعم لما دفع بما مر ويجيء من انهم قالوا ذلك لكن شبهوا الامر على الناس بتقاعد علي ع ومع هذا قد
اصر بعض اهل السقيفة في التخلف عن بيعة ابي بكر وقالوا لا نبايع احدا غير علي بن ابي طالب كما مر انفا وقد صرح بذلك بعض المحدثين
المحققين في بعض الاخبار وبما قررناه يعلم ايضا بطلان ما ذكره الناصب اخرا من سكوت الانصار واما ثامنا فلان
ما ذكروا ان شيئا مما ذكره المص لا يلزم الاشاعرة حق وصدق لكن من حيث انهم ذهبوا الى ان الله تعالى خالق كل شيء فلا يلزم
شيء منه لازم اصلا على مذهبهم فافهم هذا فانه لطيف جدا **قال المصنف** رفع الله درجته **المبحث الرابع**
في تعيين الامام ذهبت الامامية كافة الى ان الامام بعد رسول الله صلعم هو علي بن ابي طالب ع وقالت السنة ا

ابو بكر بن ابي قحافة ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ثم علي بن ابي طالب وخالفوا المعقول والمنقول اما المعقول
فهو الادلة الدالة على امامة امير المؤمنين من حيث العقل وهي من وجوه الاول الامام يجب ان يكون معصوما على
ما تقدم وغير علي من الثلثة لم يكن معصوما بالاجماع فتعين ان يكون هو الامام الثاني شرط الامام ان لا يسبق
منه معصية على ما تقدم والمشايخ قبل الاسلام كانوا يعبدون الاصنام فلا يكونوا ائمة فتعين علي ع لعدم القادح
الثالث الامام يجب ان يكون منصوصا عليه على ما تقدم وغير علي ع لم يكن كذلك فتعين هو ع الرابع الامام
يجب ان يكون افضل من الرعية وغير علي ع من الثلثة لم يكن كذلك فتعين علي ع الخامس الامامة رياسة عامة
وانما يستحق باوصاف الزهد والعلم والعبادة والشجاعة والايمان وسياتي ان عليا ع هو الجامع لهذه الصفات
على الوجه الاكمل الذي لم يلحقه غيره فيكون هو الامام انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب اهل السنة
والجماعة ان الامام بالحق بعد رسول الله صم ابو بكر الصديق وعند الشيعة علي المرتضى كرم الله وجهه ورضي عنه
ودليل اهل السنة وجهان الاول ان طريق ثبوت الامامة اما النص او الاجماع بالبيعة اما النص فلم يوجد لما ذكرنا
ولما سنذكره ونفصل بعد هذا ان شاء الله تع واما الاجماع فلم يوجد في غير ابي بكر ولو لم يكن على الحق لنازعه
كما نازع علي معاوية لان العادة يقضي بالمنازعة في مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع الامكان مخل بالعصمة
اذ هو معصية كبيرة يوجب انثلام العصمة وانتم توجبونها في الامام وتجعلونها شرط امامته فان قيل لا نسلم
الامكان لو امكن منازعتهما ابا بكر قلنا قد ذهبتم وسلمتم ان عليا كان اشجع من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر
منه قبيلة واعوانا واشرف منه نسبا واتم منه حسبا والنص الذي يدعونه لاثبات انه كان بمراى من الناس وجمع
منه والانصار لم يكونوا يرجحون ابا بكر على علي والنبي صم ذكره في آخر عمره على المنبر وقال ان الانصار كرشي وعيبتي
وهم كانوا الجند الغالب والعسكر وكان ينبغي ان النبي صم اوصى الانصار وامداد علي في امر الخلافة وان يحاربوا
من يخالف نصه في خلافة علي ثم ان فاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله
ولداه والعباس مع علو منصبه معه فانه روي انه قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول
الله صم ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة
ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملان الوادي خيلا ورجالا وكره
الانصار خلافة ابي بكر فقالوا منا امير ومنكم امير كما ذكرنا ولو كان على امامة علي نص جلي لاظهروه قطعا بكر ص
ولامكنهم المنازعة جزما كيف لا وابو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فلا يتصور
امتناع المنازعة معه وكل هذه الامور يدل على ان الاجماع وقع على خلافة ابي بكر ولم يكن نص على خلافة
غيره وبايعه علي رض حيث رآه اهلا للخلافة فلا تصور امدادا ثبتا للاسلام ولم يكن غرض من الصحابة

اتفاق الامة [illegible] ان الاجماع [illegible] ابي بكر

لاجل

لاجل السلطنة والرياسة بل غرضهم كان اقامة الحق وتقويم الشريعة ليدخل الناس كافة في دين الاسلام وقد
كان يحصل هذا من خلافة ابي بكر فسلموا اليه الامر وكانوا اعوانا له في اقامة الحق هذا هو المذهب الصحيح والحق
الصريح الذي عليه السواد الاعظم من الامة وقد قال رسول الله صم عليكم بالسواد الاعظم واما ما استدل به من
من الوجوه العقلية على خلافة علي فالاول وجوب كون الامام معصوما وقد قدمنا عدم وجوبه لا عقلا
ولا شرعا وجواب الثاني عدم اشتراط ان لا يسبق منه معصية كما قدمنا وجواب الثالث عدم وجوب النص لان
الاجماع في هذا كالنص وجواب الرابع عدم وجوب كون الامام افضل من الرعية كما ذكرنا اثبات افضلية علي كرم
وجهه وجواب الخامس اوصاف الزهد والعلم والعبادة والشجاعة والايمان كانت موجودة في المشايخ الثلثة واما
الاكملية في هذه الاوصاف فهي غير لازمة اذا كانوا الحفظ للحوزة انتهى **اقول** مواضع الايراد في كلامه مما لا يحصى
اما اولا فلان انكاره للنص باطل بما ذكرنا وسنذكره ان شاء الله تع مفصلا واما ثانيا فلان انعقاد الاجماع
على امامة ابي بكر ممنوع بل محقق العدم كما مر بيانه مفصلا ونزيد والحاصل ان الناصب واصحابه ان ارادوا بوقوع
الاجماع على خلافة ابي بكر حصول الاتفاق على ذلك بعد النبي صم بلا فصل او في زمان قليل فهو معلوم البطلان
بالاتفاق وان ارادوا بعد تطاول المدة فهو وان كان ممنوعا ايض كما مر لا يقوم حجة الا اذا دخل الباقون طوعا
اما اذا استظهر الاكثر وخاف الاقل ودخل فيما دخل فيه الاكثر خوفا وكرها فلا ولا شك ان الحال كان كذلك
او لأمه فان بني هاشم لم يبايعوا تمام جمهورا وانما بايعوا بعد ستة اشهر وامتنع علي ع ولزم بيته ولم يخرج اليهم في جمعة ولا
جماعة الى ان وقع ما نقله اهل الاحاديث والاخبار واشتهر كالشمس في رابعة النهار حتى ان معاوية بعث الى علي ع
في كتاب كتبه اليه يقول فيه انك كنت تقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى تبايع بغيره ويؤنبه بانه لم يبايع طوعا
ولم يرض ببيعة ابي بكر حتى استكره عليها خاصفا ذليلا كالجمل الذي يعبر على منظرة وشبهها فانه يكره ويحبس
بالرسن وغيرها ليعبر كرها الكتب اليه بالجواب عنه بما ذكر في نهج البلاغة المتواتر نقله عنه ع وقلت اني كنت اقاد
كما يقاد الجمل المخشوش حتى ابايع ولعمر الله لقد اردت ان تذم فمدحت وان تفضح فافتضحت وما على المسلم من غضاضة
في ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه او مرتابا في يقينه وهذه حجتي الى غيرك قصدها واوضح من هذا ما ذكره في
خطبته الموسومة بالشقشقية المذكورة في النهج ايضا وهي التي خطبها بعد ما بايعه الناس لم يمض شهور وسبيلها
الملح في هذا الكتاب وقال ابن ابي الحديد المعتزلي في شرح النهج عند فضائل عمر ان عمر هو الذي وطأ الامر
لابي بكر وقام فيه حتى انه وقع في صدر المقداد وكسر سيف الزبير وكان قد شهره عليهم وهذا غاية الاكراه ومما يوضح
ذلك ويسد باب الانكار على الخصم ويستدل على ان بيعة علي ع كانت كرها ما رواه الحميدي في سادس ونزيد عليه
هاهنا ونذكر بعضا مما افاده بعض اعلام علمائنا قدس الله روحه من ان الاجماع على ما في منهاج البيضاوي ومختصر و

ابن الحاجب وشروحه عبارة عن اتفاق جميع اهل الحل والعقد يعني المجتهدين وعلماء المسلمين على امر من الامور
في وقت واحد والجمهور انفسهم قد تكلموا على تحقق الاجماع وشرايطه حسبما ذكر في شرح العضدي وغيره بان الاجماع
امر ممكن او محال وعلى تقدير امكانه هل لم يتحقق اولا وعلى التقادير كلها بل هو حجة ودليل على شيء ام لا وعلى تقدير
كونه حجة ودليلا بل هو كذلك ما لم يصل ثبوته الى حد التواتر اولا وفي كل ذلك اختلاف بين علمائهم فلا بد لهم من
اثبات ذلك كله حتى يثبت امامة ابي بكر وليت شعري ان من لم يقل منهم بذلك كله كيف يدعي حقية امامة ابي بكر
ويتصدى لاثباتها ثم بعد ذلك خلاف آخر وهو انه هل يشترط في حقية الاجماع ان لا يتخلف ولا يخالف احد من
المجمعين الى ان يموت الكل وايضا قد اختلفوا في ان الاجماع وحده حجة اذ لا بد له من سند هو الحجة حقيقة و السند
الذي قد ذكروه في دعوى اجماعهم على خلافة ابي بكر هو قياس فقهي قاسوه فقالوا ان النبي ص في مرضه امر ابا بكر
ان يصلي اماما للجماعة واذ جعله اماما في امر الدين ورضي به فيكون ارضى لامامته في امر الدنيا وهو الخلافة
فقد قاسوا امر الخلافة على امامة الصلوة وزعموا سندا له وقد عبروا عن ذلك بعبارات متقاربة مذكورة في شرح التجريد
والمواقف والطوالع والكفاية للصابوني الحنفي والصواعق المحرقة لابن حجر المتأخر الشافعي والرسالة الفارسية
في العقايد لاحمد الجندي الحنفي وغيرها اشهرها ما ذكرناه ولا يخفى فساده على من له ادنى معرفة بالاصول لان
اثبات حجية القياس في غاية الاشكال وعلماء اهل البيت عليهم السلام والظاهرية من اهل السنة وجمهور المعتزلة ينفون
حجيته ويقيمون على قولهم حججا عقلية ونقلية وسيجيء نبذ منها في بحث القياس من مسايل اصول الفقه ولغيرهم
ايضا في اقسامه وشرايطه اختلاف كثير وعلى تقدير ثبوت ذلك الذي دونه خرط القتاد انما يكون القياس
فيما اذا كان هناك علة في الاصل ويكون الفرع مساويا للاصل في تلك العلة وههنا العلة مفقودة بل
الفرق ظاهر لان الصلوة خلف كل بر وفاجر جايز عندهم بخلاف الخلافة اذ شرطوا فيها العدالة والشجاعة
والقرشية وغيرها وايضا امر امامة الجماعة امر واحد لا يعتبر فيها العلم الكثير ولا الشجاعة والتدبير وغيرها
مما يشترط عندهم في الخلافة فانها لما كانت سلطنة وحكومة في جميع امور الدين والدنيا يحتاج الى علوم وشرايط
كثيرة لم يكن شيء منها موجودا في ابي بكر واضرابه فلا يصح قياس هذا بذاك وقول بعضهم ان الصلوة من امور
الدين والخلافة من امور الدنيا غلط ظاهر لان المحققين منهم كالشارح الجديد للتجريد عرفوا الامامة بالحكم
العامة في الدين والدنيا وظاهر انه كذلك مع ان الاصل ليس بثابت لان الشيعة ينكرون ذلك كمال الانكار
ويقولون ان النبي ص امر الناس في مرضه بالصلوة فقالت عايشة بنت ابو بكر لبلال انه امر ان يؤم ابو بكر
الناس في الصلوة فلما اطلع النبي ص على هذا الحال المورث للفساد وضع يده المباركة على منكب علي ع واخرى
على منكب عباس وخرج الى المسجد ونحى ابا بكر عن المحراب فصلى بالناس حتى لا تصير امامة ابو بكر موجبا للخلافة

ويعضد

ويعضد ذلك ما رواه البخاري باسناده الى عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر
يصلي بصلوة رسول الله ص والناس يصلون بصلوة ابي بكر اي بتكبيره انتهى ولقد فضح السيد الشريف الجرجاني على
لحية القوم في شرحه للمواقف فانه ذكر هذه الرواية وجب رأيه انها مخالفة للاصل ما وضعوه واخترعوه من
رواية ايتمام الناس بابي بكر فضلا عن رواية ايتمام النبي ص به حملنا على انه كان في وقت آخر وفيه ما فيه ايضا
لو كان خبر تقديم ابي بكر في الصلوة صحيحا كما زعموا وكان مع صحته دالا على امامته لكان ذلك نصا من النبي ص
بالامامة ومتى حصل النص لا يحتاج معه الى غيره فكيف لم يجعل ابو بكر واصحاب السقيفة ذلك دليلا على امامة ابي بكر
وكيف لم يحتجوا به على الانصار وكيف بنوا الخلافة على المبالغة التي حصل عليهم فيها الاختلاف والاحتياج الى
السيوف وعدلوا عن الاحتجاج بالنص المذكور مع ظهور ان العاقل لا يختار الاعسر الاصعب مع وجود الاسهل الايسر
عنه فعلم ان ذلك ليس فيه حجة اصلا وايضا الظاهر ان الامامة من الاصول ولهذا ذكر في الاصول وقدم الكلام
في اصالته مستقصى فلا يصح اثباته بالقياس على تقدير تحقق القياس الصحيح لان القياس الفقهي انما يجري في الفروع
كما لا يخفى وما ذكر في المواقف من نفي كون الامامة من الاصول ظاهر البطلان وكيف يكون ذلك مع انهم جعلوا نبوة
كما مر ولو كان ظن المجتهد كافيا في مسئلة الامامة كما في ساير الفروع الفقهية فيكون تخطية المجتهد الذي ظن ان
ابا بكر لم يكن اماما باطلا وكان تقليد ذلك المجتهد جايزا مع انه لو قال احد منهم اني اعتقد امامة علي ع لظن غلب
علي او تقليدا للمجتهد الفلاني يخطئونه بل يقتلونه وايضا الاستخلاف لا يقتضي الدوام اذ الفعل لا دلالة له على التكرار
والدوام ان ثبت خلافته بالفعل وان ثبت بالقول فكذلك كيف وقد جرت العادة بالنيابة مدة غيبة المستخلف
والا لعزل عند مجيئه وايضا ذلك معارض بانه ص استخلف عليا ع في غزوة تبوك في المدينة وما عزله واذا كان خليفة في
على المدينة كان خليفة في ساير وظايف الامامة لانه لا قايل بالفصل والترجيح معنا لان استخلافه ع على المدينة
اقرب الى الامامة الكبرى لانه مستلزم لامور الدين والدنيا بخلاف الاستخلاف في الصلوة كما مر وبعد تسليم ذلك كله
نقول ان اجماع الامة باجمعهم على امامة ابو بكر لم يتحقق في وقت واحد وهذا واضح جدا مع قطع النظر عن عدم
حضور اهل البيت عليهم السلام وسعد بن عبادة سيد الانصار واولاده واصحابه ولهذا اطوى صاحب المواقف دعوى
ثبوت خلافة ابي بكر بالاجماع واكتفى في اثباته بالبيعة كما مر وحديث من المتفق عليه من صحيح البخاري ومسلم من مسند
ابي بكر قال ومكثت فاطمة بعد وفاة رسول الله ص ستة اشهر ثم توفيت قال عايشة وكان لعلي وجه بين الناس
في حيوة فاطمة فلما توفيت فاطمة انصرفت وجوه الناس عن علي وفي جامع الاصول قالت يعني عايشة فكان لعلي وجه
بين الناس حياة فاطمة فلما توفيت فاطمة انصرف وجوه الناس عن علي ومكثت فاطمة بعد رسول الله ص ستة
اشهر ثم توفيت فلما رأى علي انصراف وجوه الناس عنه ضرع الى مصالحة ابي بكر وارسل اليه ائتنا ولا يأتينا معك احد

وكره ان يأتيه عمر لما علم من شدة عمر فقال عمر لا تأتهم وحدك فقال ابو بكر والله لآتينهم وحدي وما عسى ان يصنعوا بي
فانطلق ابو بكر فدخل على علي وقد جمع بني هاشم عنده الى آخر الحديث وفيه وجوه من الدلالة على ما ادعيناه
كما لا يخفى على المتأمل وذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي في عصابة منهم اسيد بن الحضير وسلمة بن اسلم الاشهلي فقال
اخرجوا او لنحرقنها عليكم وذكر ابن خنزابة في غرره قال زيد بن اسلم كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة حين امتنع
علي واصحابه عن البيعة فقال عمر لفاطمة اخرجي من البيت او لاحرقنه ومن فيه قال وفي البيت علي والحسن والحسين
وجماعة من اصحاب النبي ص فقالت فاطمة تحرق على ولدي فقال اي والله او ليخرجن وليبايعن وفي هذا كفاية وقد ذكر
مؤلف كتاب الملل والنحل ما في معناها رواية عن النظام والمحصل انه قد تقرر في علم الميزان انه اذا قام الاحتمال بطل
الاستدلال وقد قام احتمال الاكراه بل وقوعه في هذا الاجماع الناقص باطلاً وما ظنك بامر يجتمع فيه صد فيكون م
المهاجرين وتكسر سيوفهم وتشهر فيه السيوف على رؤس المسلمين ويقصد احراق بيوت ساداتهم الى غير ذلك
وكيف لا يكون اكراهاً لولا عمى الافئدة فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور واما ثالثاً فلان
الاجماع الثلاثي الذي ذكره باطل كالتثليث فان ما سيجيء من آية اولوا الارحام نص في بطلان خلافة عباس وابي بكر كما
ستبينه هناك ان شاء الله تعالى وايضاً القول بامامة عباس مستحدث احدثه الجاحظ في زمان خلافة العباسية تقرباً اليهم
كما صرح به اهل البصيرة بالاخبار واما رابعاً فلان قوله ثم انهما لم ينازعا بالكلية ممنوع بل هو اول النزاع وقد بينا ذلك
قبل هذا بما فيه كفاية فلا حاجة الى الاعادة واما خامساً فلان قوله ترك المنازعة مع الامكان مخل بالعصمة مسلم لكن
لم يكن النزاع بالحرب والقتال في محل الامكان لما ذكرنا من اتفاق سائر قريش على ذلك مع اشتمالهم لاكثر الانصار واما
سادساً فلان قوله اذ هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة مناف لما حققه سابقاً من ان صدور المعصية لا يوجب الخلل في
تلك العصمة فتذكر واما سابعاً فلان قوله قلنا فقد ذهبتم وسلمتم ان علياً كان اشجع من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر
منه قبيلة الخ مدخول بانا قلنا انه اشجع من نفس ابي بكر والآحاد من شجعان الدنيا لا من جميع الناس مجتمعاً مزدحماً عليه
والا لزم انثلام عصمة النبي ص في عدم قتل الكفار في اول الامر في عام الحديبية حيث صالح معهم مع وجود من
معه من علي ع وخلق كثير من الصحابة حتى ابي بكر الشجاع وعمر المقدام والجواب الجواب بل كان توقف علي ع عن
الحرب مع هؤلاء المتظاهرين بالاسلام اظهر في الثواب كما لا يخفى على اولي الالباب وكذا قلنا ان بني هاشم قالوا
اكثر قبيلة من تيم لا من جميع طوائف قريش الذين اجتمعوا على خلافة ابي بكر عداوة لعلي ع حتى روي انه لم يكن احد
كان مع علي ع منهم في حرب صفين خمس نفر كان من قريش وهم محمد بن ابي بكر ربيبه ع وجعدة بن هبيرة المخزومي
ابن اخته ع وابو الربيع بن ابي العاص بن ربيعة المشهور بانه كان صهر النبي ص ومحمد بن ابي حذيفة بن عتبة ابن اخت
معوية وهاشم بن عتبة بن ابي وقاص ابن اخ سعد بن ابي وقاص ومع معوية ثلثة عشر قبيلة مع اهاليهم و[illegible]

معه قالوا

وقد قال ع في بعض خطبه اظهاراً للتظلم منهم اللهم اني استعديك على قريش فانهم قد قطعوا رحمي واكفأوا انائي
واجمعوا على منازعتي حقاً كنت اولى به من غيري وقالوا الا ان في الحق ان نأخذه وفي الحق ان تمنعه فاصبر مغموماً او مت
متأسفاً فنظرت فاذا ليس لي رافد ولا ذاب ولا مساعد الا اهل بيتي فضننت بهم عن المنية فاغضيت على القذى
وجرعت ريقي على الشجى وصبرت من كظم الغيظ على امر من العلقم وآلم للقلب من حز الشفار انتهى كلامه وكذا
قلنا ان الخصم كان عمر آكل من الناس وبجمع من الانصار ولكن لم ينقل انه لم يمكنهم ان يشتهروا الامر على الناس وعلى
الانصار بالوجوه التي وقع عليها الاشعار واما قوله والانصار لم يكونوا يرجحون ابا بكر على علي ع ففيه دليل
واضح على ان ترجيح قريش لابي بكر على علي ع كان من محض العداوة والعناد واما ما ذكره من ان الانصار كانوا
الجند الغالب فغير مسلم ولو سلم فقد علم النبي ص ما يؤول الحال اليه بعد وفاته من خذلان بعضهم لبعض كما مر فضلا
من خذلان علي ع واما ثامناً فلان اعانة عباس والزبير لم يكن وافية في دفع جمهور قريش وابو سفيان كان منافقاً
ولم يكن غرضه من قوله تلك الا اثارة الفتنة لا نصرة علي ع ذلك عرض عنه وقال له ما حاصله انك من اهل ذلك ع م
النفاق ولا يعبأ بكلامك ولهذا ايضاً لما سمع ابو بكر وعمر كلامه لعلي ع في ذلك استألفوه واستمالوه بتولية
ابنه يزيد على الشام سكت فظاهر من قريش والانصار على بيعة ابي بكر قلنا فكان النزاع بالحرب معهم مؤدياً الى
الفساد واما تاسعاً فلان ما ذكره من ان ابا بكر عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له … مسلم وما عندهم
حوله لا ريب لاحد في ضعفه في نفسه ورذالته وانحطاطه في ذاته كما اعترف به ابوه ابو قحافة مرا ايضاً ويجيء من اتفاق
قريش عليه كما رواه ابن حجر في صواعقه حيث قال واخرج الحاكم ان ابا قحافة لما سمع بولاية ابنه قال هل رضي بذلك
بنو عبد مناف وبنو المغيرة قالوا نعم قال لا واضع لما رفعت ولا رافع لما وضعت وانما تقوى ابو بكر في امر الخلافة
باتفاق جمهور قريش على اعانته عداوة لعلي ع كما مر مراراً وانما اختاروا الشيخ الضعيف اللئيم من بينهم ليدفعوا
عن انفسهم تهمة العداوة والاغراض الفاسدة في الجملة فيقول الناس انه لو كان غرضهم في ذلك المدافعة على ع
عن حقه من الخلافة لا بركوها واحداً من اشرافهم واكابرهم او قسموها بينهم وليس فليس فافهم ويكشف عن هذا
ما روي في المشكوة وغيرها في جملة حديث من قوله ع وان تؤمروا علياً ولا اراكم فاعلين تجدوه هادياً مهدياً يأخذ
بكم الطريق المستقيم ويوضح عنه ما رواه ابن حجر في صواعقه حيث قال صح ان العباس شكى الى رسول الله ص ما
يلقون من قريش من تعبيسهم وجوههم وقطعهم حديثهم عند لقائهم فغضب ص غضباً شديداً حتى احمر وجهه و
در عرق بين عينيه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبكم لله ورسوله ويؤيده ما رواه في موضع
آخر من قوله ص ان اهل بيتي سيلقون بعدي من امتي قتلا وتشريداً وان اشد قومنا لنا بغضاً بنو امية وبنو المخزوم
وصححه الحاكم وفي موضع آخر عن السلفي في الطيوريات عن عبد الله بن احمد بن حنبل قال سألت ابي عن علي ومعوية فقال

من اعوانهم وانصارهم
ع ان تجد ذلك الاقوال بن
عباس والزبير وابي
سفيان انما كان بعد
اتفاق جمهور م

اعلم ان عليا كان كثير الاعداء ففتش له اعداء شيئا فلم يجده فجاؤا الى رجل قد حاربه وقاتله فاطردوه كيادا انتهى
انتهى كلامه ووجه التاييد ان اعداء علي في زمانه لم يكونوا من اليهود والنصارى ولا من الانصار واعراب البوادي
والبراري انما كانوا طوايف قريش الحجاز فجاؤا الا رجل قد اخذ بتغوبتهم الخلافة عنه من غير احتياج الى استعمال السيف
السنان وثانيا برجل حاربه وقاتله كما قيل وفصح عن جميع ذلك ما روي عنه في الخطبة الطالوتية حيث قال بعد الحمد
والصلوة مخاطبا للمتحيرين من المحبين والناصبين ولمن غاب منهم ايتها الامة التي خدعت وانخدعت وعرفت خديعة من خدعها واصرت على
ما عرفت واتبعت اهواها وضربت في عشواء غوايتها وقد استبان لها الحق فصدعت والطريق الواضح فتنكبته اما والذي فلق الحبة وبرء النسمة لو اقتبستم
العلم من معدنه وشربتم الماء بعذوبته وادخرتم الخير من موضعه واخذتم الطريق من واضحه وسلكتم من الحق نهجه لنهجت بكم السبل وبدت لكم الاعلام
واضاء لكم الاسلام فاكلتم رغدا وما عال فيكم عائل ولا ظلم منكم مسلم ولا معاهد ولكن سلكتم سبيل الظلام فاظلمت
عليكم دنياكم برحبها وسدت عليكم ابواب العلم فقلتم باهوائكم واختلفتم في دينكم فافتيتم في دين الله بغير علم واتبعتم
الغواة فاغوتكم وتركتم الائمة فتركوكم فاصبحتم تحكمون باهوائكم ورويدا عما قليل تحصدون جميع ما زرعتم وتجدون
وخيم ما اجترمتم وما اجتلبتم والذي فلق الحبة وبرء النسمة لقد علمتم اني صاحبكم والذي به امرتم واني عالمكم و
الذي بعلمه نجاتكم ووصي نبيكم وخيرة ربكم ولسان نوركم والعالم بما يصلحكم فعن قليل رويدا ينزل بكم ما وعدتم و
ما نزل بالامم قبلكم وسيسألكم الله عز وجل عن ائمتكم معهم تحشرون والى الله عز وجل غدا تصيرون اما والله لو كان
لي عدة اصحاب طالوت او عدة اهل بدر وهم اعدادكم لضربتكم بالسيف حتى يؤلوا الى الحق وينيبوا للصدق فكان ارتق للفتق
واخذ بالرفق اللهم فاحكم بيننا بالحق وانت خير الحاكمين انتهت ولنعم ما قال الشاعر في هذا المعنى شعر
لو سلموا الولاة لامرهم ما سل بينهم في الارض سيفان واما عاشرا فلان ما ذكره من انه لم يكن غرض من الصحابة طلب
السلطنة انما فيه من اثار الغرض والعصبية والمرض ما لا يخفى وكيف يخفى ذلك بعد ما قدمناه من تجاهلهم كل حيلة
ومكيدة في تقمص الخلافة وقد انصف واعترف وبعد ما نقله الصغاني في المشارق عن البخاري من قوله صلعم مخاطبا
لاصحابه انكم ستحرصون على الامارة وانها ستكون ندامة يوم القيمة فنعم المرضعة وبئست الفاطمة الحديث وقال
الشارح الهروي لصحيح البخاري في الاحكام والخبر في ستحرصون للاستقبال كما في سيكون ويكون المراد بيان حرصهم
عليها بعد ذلك الزمان ويحتمل ان يكون للتاكيد كما في قوله تعالى سنكتب ما قالوا الاية المراد بيان شدة حرصهم على ذلك
وكرر المظهر في قوله وانها للتاكيد وبيان ان ذلك واقع البتة انتهى بعد ما قدمناه من تجاهلهم واستعمالهم كل حيلة
ومكيدة في تقمص الخلافة وقد انصف واعترف شارح المقاصد بظهور ما وقع بين الصحابة من التشاجر والخلافة وترجح
النفوس لكل لذة وامرة فلا يتعمق في اصلاحها ما تكلفه الناس من التاويلات الباردة الصادرة عن الحماقة والخرافة ولنذكر كلام
شارح المقاصد فصلا لئلا يتوهم على الناظر الذي يطوع عليه الرجوع ولا يتيمه الاشارة ولا يغني من جوع فنقول قد نطق

ل بل

اهلها بالحق فقال رغما لانف ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ
والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث
عليه الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسات والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما
ولا كل من لقي النبي صلعم بالخير موسوما الا ان العلماء بحسن ظنهم باصحاب رسول الله صلعم ذكروا لها محامل وتاويلات بها يليق
وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقايد المسلمين من الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة
سيما المهاجرين منهم والانصار المبشرين بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي صلعم فمن
الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الاراء ويكاد يشهد به الجماد العجماء ويبكي له من في الارض
والسماء وتنهدم منه الجبال وتنشق منه الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور والدهور فلعنة الله على من باشر او رضي او
سعى ولعذاب الاخرة اشد وابقى واما الحادي عشر فلان اشعاره بان الحق هو الذي عليه السواد الاعظم من الامة
بان اتفاق السواد الاعظم بمعنى اكثر الناس على ما فهمه الناصب برده الله حجة مما لا يركن الى اعتباره الا القلوب الساهية
والانفس الخالية عن معرفة الحق واليقين الغافلة عن قوله صلعم كلهم في النار الا واحدة فانه دل على ان الناجي قليل
بل نادر بالنسبة الى الكثير من الهالكين وقد نص الله تعالى على ذلك في كتابه العزيز بقوله قليل ما هم وقليل من عبادي
الشكور وما امن معه الا قليل وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ولكن اكثر الناس لا يؤمنون الى غير ذلك
والحق ان النبي صلعم اراد بالسواد الاعظم في قوله عليكم بالسواد الاعظم الكتاب والعترة كما مر بيانه او خصوص مولانا امير
المؤمنين عم كما يشعر به كلام الزمخشري وفخر الدين الرازي في تفسيرهما لما اورد في شانه عم في قوله تعالى وتعيها اذن
واعية على ما سيذكره المصنف فانهما قالا فان قيل لم قال اذن واعية على التوحيد والتنكير قلنا للايذان بان الوعاة
فيهم قلة ولتوبيخ الناس بقلة من يعي منهم وللدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت فهو السواد الاعظم وان ما
سواها لا يلتفت اليهم وان امتلاء العالم منهم انتهى فظهر ان الحديث النبوي لنا لا علينا ويمكن ان يقال ولعل
النبي صلعم انما قال ذلك في بعض الغزوات اشارة الى طائفة من عسكره بالعضد والتعرض بجماعة كثيرة من جيش العدو
المجتمعين في ناحية كما نقل ابن اعثم في الفتوح نظيره هذه العبارة عن علي عم في حرب صفين حيث قال ان في
بعض ايام صفين اصحب معوية جماعة من قبايل يحصب وكندة ولخم وجذام مع ذي الكلاع الحميري وقال الخرج واقصد بحرب
هؤلاء خاصة فلما علم علي عم بذلك اخبر همدان عن ذلك وقال لهم عليكم بهذا الخيل فان معاوية قد قصدكم بها خاصة
دون غيركم انتهى واما الثاني عشر فلانا قد اعدنا ما قدمه من عدم وجوب العصمة ورميناه في ظلمات العدم وكذا ما
قدمه في جواب الدليل الثاني من عدم اشتراط ان لا يسبق من الامام معصية ويستدل على الاشتراط ههنا بقوله تعالى لا ينال
عهدي الظالمين في جواب ابراهيم حيث سال الامامة لذريته بقوله ومن ذريتي الاية تقرير الاستدلال ان الظالم من بعضية كما

حيث قال عم

هو الظاهر وصرح به المفسرون وحينئذ نقول ان سؤال الامامة اما ان كان لبعض ذريته المسلمين العادلين مدة عمرهم او لذريته الظالمين المسلمين العادلين في بعض ايام عمرهم الظالمين في البعض الآخر لكن يكون مقصوده عم تعالى ذلك ايهم حال الاسلام وعدالتهم او للاعم من ذلك فعلى الاول يلزم عدم المطابقة الجواب للسؤال وعلى الثاني يلزم طلب الخليل ذلك المنصب الجليل للظالم حال ظلمه وهذا لا يصدر عن عاقل بل جاهل من امته فضلا عنه ع وعلى الثالث والرابع يلزم المطلوب وهو ان الامامة مما لا ينالها من كان كافرا ظالما في الجملة وفي بعض ايام عمره ان قيل ان بعضا من المفسرين حمل العهد في الآية على عهد النبوة وحينئذ لا دلالة في الآية على اشتراط عدالة الامام في جميع عمره وايضا انه هنا شقا خامسا قد اهملتم اخذه في الاستدلال وذلك لجواز ان يكون ابرهيم ع قد زعم ان ذلك البعض من ذريته الذين سال لهم الامامة يكونون متصفين بالاسلام والعدالة وقد كان زعمه هذا في جميع اولاد ذلك البعض او في بعضها مخالفا لما في نفس الامر فاجاب تع بان عهد الامامة مما لا ينال الظالمون منبها على بطلان زعمه لاسلام هولاء كلا او بعضا وحينئذ لا يلزم سؤاله الا لمن يستحق النبوة ولا عدم مطابقة الجواب للسؤال فلا يثبت الاشتراط قلت في الجواب عن الاول انه يكفي في دلالة الآية على ما ذكرنا وحجيته على الخصم تصريح البعض الآخر بل اكثرهم ومنهم صاحب الكشاف وامثاله من اكابر المفسرين على ان المراد بالعهد عهد الامامة وهو الظاهر ايضا من سياق الآية على انا نقول يلزم من اشتراطه ذلك في النبوة اشتراطه في الامام بطريق اولى لعدم تاييده بالوحي العاصم عن الخطا وقد مر تحقيق الكلام في وجوب عصمتهم عليهم السلام وعن الثاني ان بطلان زعم اسلام بعض من جماعة انما يتصور اذا كان ذلك البعض موجودا متعينا يمكن ان ينظر في سلامة احوالهم واختلالها واذا كان هولاء الجماعة باجمعهم ممن يتصفوا او سيتصفوا بالكفر والضلال ومن البين ان الموجودين في زمان ابرهيم ع من ذريته كاسمعيل واسحق كانوا معصومين لا احتمال للزعم الباطل فيهما ومن وجد بعده ع من ذريته الى يومنا هذا كان بعض منهم انبياء معصومين ايضا وبعضهم اولياء مرحومين وبعضهم من فساق المسلمين وبعضهم من الكفار المردودين كما اخبر الله تع عن ذلك في سورة الصافات بقوله وباركنا عليه وعلى اسحق ومن ذريتهما محسن وظالم لنفسه مبين الآية ولا ريب في انه ع اذا طلب الامامة لبعض ذريته المعدومين لا بد بمقتضى شان نبوته وقرينة تخصيصه بالبعض ان يكون طلبه ذلك لهم بشرط اتصافهم بالاسلام او العدالة الدائمين او في الجملة ولما احتمل ان يكون بعض من ذريته المعدومين مسلمين عادلين في الواقع ولم يكونوا متعينين عنده حتى ينظر في حالهم فيزعم فيهم ما ليسوا عليهم في نفس الامر صار احتمال كون ذلك البعض الذي خصهم بسؤال الامامة لهم ممن كانوا على خلاف ما زعم فيهم ع ساقطا عن اصله وقد منع بعض القاصرين لزوم عدم مطابقة الجواب للسؤال قائلا لان الله تع لما عدل عن جواب سؤال ابرهيم ع الى الاخبار بعدم نيل الظالم عهده

الامامة

الامامة فكان جوابا هناك مع زيادة ووجهه ظاهر اذ لم يعهد في فصيح الكلام فضلا عن كلام الملك العلام ان يسكت راسا عن جواب ما ذكر في السؤال ويقال في مقام الجواب ما لم يسال عنه اصلا الا اذا كان السؤال مما لا يستحق الجواب كما قال ائمة البيان في اسلوب الحكيم وما نحن فيه ليس كذلك على ان هذا التوجيه يجري في كل ما يعترض فيه بان الجواب ليس بمطابق للسؤال فلو صح لزم ان لا يكون ايراد هذا القسم من الاعتراض موجها في شيء من المواضع اصلا فضلا عن ان يكون واردا او متوجها فتوجه وكذا الكلام فيما قدمناه من جواب الدليل الرابع والخامس واشتراط الاكملية والافضلية فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته واما المنقول فالقرآن والسنة المتواترة اما القرآن فآيات الاولى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون واجمعوا على نزولها في علي ع وهو مذكور في الصحاح الستة لما تصدق بخاتمه على المسكين في الصلوة بمحضر من الصحابة والولي هو المتصرف وقد اثبت الله الولاية لذاته وشرك معه الرسول وامير المؤمنين ع وولاية الله عامة فكذا النبي والولي عليهما السلم **قال الناصب** خفضه الله اقول جوابه ان المراد من الولي في الآية الناصر فان الولي لفظ مشترك يقال للمتصرف والناصر والمحب والاولى بالتصرف كولي الصبي والمراة والمشترك اذا تردد بين معان يلزم وجود القرينة للمعنى المطلوب منه وهنا كذلك فلا يكون هذا نصا على الامامة فبطل الاستدلال به واما القرينة على ان المراد بالولي الناصر في الآية لا الاولى والاحق بالتصرف لانه لو حمل على هذا لكان غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الاولياء هنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي هنا بمعنى المحبة والنصرة فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا ليتلايم اجزاء الكلام انتهى **اقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان القرينة في ان المراد بالولي الاولى بالتصرف دون المعاني الاخر موجودة فان حصر الولاية في المؤمنين الموصوفين في الآية بايتاء الزكوة حال الركوع يدل على عدم ارادة معنى النصرة والا لزم بمقتضى الحصر ان يكون من شرط الولي المؤمن مطلقا ايتاء الزكوة حال الركوع وفساده ظاهر والحاصل انه ان اريد بالولي الناصر وبالذين آمنوا جماعة من المؤمنين الذين يمكن اتصافهم بالنصرة فيستقيم الحصر ولا يستقيم الوصف بايتاء الزكوة حالة الركوع وان اريد به الناصر وبالذين آمنوا علي ع يبطل الحصر وان اريد به الاولى بالتصرف وبهم علي ع يستقيم الحصر والوصف معا لان كون ايتاء الزكوة حال الركوع من شان الامام الاولى بالتصرف في احكام المؤمنين غير مستبعد بل روى انه قد وضع هذه الكرامة في ابنائه الائمة المعصومين عليهم السلم واما ثانيا فلان الولاية بمعنى الامامة والتصرف في الامور اعم من الولاية بمعنى النصرة في الجملة فنفي الولاية بمعنى الامامة مفيد لنفي الولاية المنفية عن اليهود والنصارى في الآية الاولى على اتم وجه لان نفي العام نفي الخاص مع الزيادة فهو اتم في النفي فيكون المناسبة حاصلة وكذا الكلام في ما بعد الآية وايضا العطف دال على ترتيب الثلثة في

اختصاص الولاية بالمعنى الذي كان بهم ولا اخفاء في ان نصرة الله ورسوله للمؤمنين مشتملة على التصرف في امرهم على ما
ينبغي فكذلك نصرة الذين آمنوا غاية الامر ان التصرف في امرهم مفهوم مشكك يختلف بالاولية والاولوية والاشد
بل الحق ان جميع المعاني العشرة التي ذكروها للولي مرجعها الى الاولى بالتصرف فلان مالك الرق وهو احد المعاني
اولى برقه والرق اولى به وكذا المعتق اولى بمعتقه وبالعكس وكذا الجار بالجار والحليف بالحليف والناصر بالمنصور
وابن العم بالعم فان كلا من هذه المذكورات وما لم يذكر اولى بصاحبه من الذي ليس له تلك الولاية كما لا يخفى على من
تامل وانصف واما ثالثا فلان توافق الآيات انما يوجب اذا لم يمنع عنها مانع وقد بينا عدم صحة حمل الولي هنا
على الناصر والمحب ونحوهما وايضا هذه الآيات الثلث لم ينزل دفعة حتى يلايم ان يكون الولي في جميعها بمعنى واحد
بل نزلت تدريجا والصحابة جمعوها بهذا الوجه بل نقول لو سلم عدم الملايمة على التقدير المذكور فهذا اعتراض
يرد في الحقيقة على خليفتهم عثمان حيث جمع المصاحف على مصحف واحد وحرف الكلم عن مواضعها ولم يرتبها
كما هو حقها وكان له في ذلك مآرب شتى لا يخفى على اولي النهى واما رابعا فلان تنويع الوجوه في قوله فيجب ان يحمل
آه على ما قبله محل تامل وقوله ليتلايم اجزاء الكلام لا يدل على الوجوب خصوصا اذا دل الدليل على انه لا يصح ارادة النصرة
فتامل هذا واعترض شارح المقاصد على احتجاج الشيعة بالآية المذكورة بان الحصر انما يكون فيما فيه تردد ونزاع
ولا خفاء في ان النزاع في الولاية والامامة لم يكن عند نزول الآية ولم يكن في ذلك الزمان امامة تحتمل يكون محلا
للتردد والجواب عنه من وجوه اما اولا فلما يستفاد من كلامه في شرح التلخيص في بحث القصر حيث قال ان
اعتقاد المخاطب ثبوت ما نفاه المتكلم قطعا او احتمالا لا يختص بالقصر الغير الحقيقي الا ترى انهم اتفقوا على
صحة ما في الدار الا زيد قصرا حقيقيا مع انه ليس ردا على من اعتقد ان جميع الناس في الدار والحاصل انه يجوز
ان يكون هذا القصر قصر الصفة على الموصوف قصرا حقيقيا ودفع التردد والنزاع ورد الخطاء انما يشترط
في القصر الاضافي واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون قصرا اضافيا فانه تعالى عالم بجميع الاشياء فلما علم اعتقاد
امامة غيره في الاستقبال كما يدل عليه حديث المشكوة الذي من جملته وان امرتم عليا ولا اراكم فاعلين
الى آخره قال الحكيم على البليغ وجرى واكده انما وليكم الله تتميما للحجة واما ثالثا فلانه يجوز ان يكون الحصر لدفع
التردد الواقع من بعضهم عند نزول الآية بين انحصار الولاية في الله ورسوله واشتراكها بينهما وبين غيرهما
على ان يكون القصر لتعيين الاشتراك كما ان القصر في قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قصر القلب لتحقيق
اشتراك الرسالة لانه عمومها لجميع الناس ورد اختصاصها بالعرب كما زعمه اليهود والنصارى واما رابعا فلان حاصل
كلام المعترض هو الاعتراض على الله تعالى ونسبة اللغو اليه اذ محصله ان النزاع في خلافة الثلثة ولا ائمتهم انما وقع بعد
النبي صم فالحصر لا يرفعه واعتقادهم لم يكن في حال حيوة النبي صم خليفة وتردد في خلافة احد فيكون الحصر لغوا

امامهم

١٦١

واما خامسا فلان الحصر يدل على نفي امامة من ينازع مطلقا لا من ينازع في ذلك الوقت والا لزم ان يكون كلمة التوحيد
نافيا للالوهية من ادعى الالوهية في وقت نزولها لا مطلقا وهو ظاهر الفساد هذا وقد اعترض ايضا بعض المتعصبين
على الاحتجاج بهذه الآية وقال انكم تقولون ان عليا ع في حال صلوته في غاية ما يكون من الخشوع والخضوع واستغراق
جميع حواسه وقواه وتوجهها شطر الحق حتى انكم تبالغون وتقولون كان اذا اريد اخراج السهام والنصول من جسده
الواقعة فيه وقت الحرب تركوه الى وقت صلوته فيخرجونها منه وهو لا يحس بذلك لاستغراق نفسه وتوجهها
نحو الحق فكيف سمع ذلك الحس السايل حتى اعطاه خاتمه في حال صلوته واجاب عنه بعض علمائنا فقال **شعر**
يعطي ويمنع لا تلهيه سكرته ۞ عن النديم ولا يلهو عن الكاس ۞ اطاعه سكره حتى تمكن من ۞ فعل الصحاة فهذا افضل الناس
وحاصل الجواب انه ع في تلك الحالة لو كان كما ذكره السايل لكن يحصل منه الغفلات او رؤية السائل وسؤاله
ولا يلزم منه التفاته الى غير الحق لانه فعل فعلا يعود نهايته الى الحق لكان كالشارب الذي فعل حال سكره فعل
واقول في الجواب ايضا ان غاية الامر في ذلك ان يكون في مرتبة ما يحصل للاولياء من الوحدة في الكثرة والخلوة
في الجلوة وقد اثبت النقشبندية من متصوفة اهل السنة هذه المرتبة لانفسهم واشتهر منهم انهم يقولون
خلوت در انجمن ميدارم فلا ينبغي ان ينازع مع علي ع في حصول نظير هذه المرتبة اللهم الا ان يقال ان النقشبندية
قد نسبوا خرقتهم في التصوف الى ابي بكر فجاز ان يحصل لهم من بركات ابي بكر مرتبة لا يحصل لعلي ع فان هذا كلام
لا دافع له الا الاعتصام بالله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته الثاني قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك
من ربك نقل الجمهور انها نزلت في بيان فضل علي ع يوم غدير خم فاخذ رسول الله صم بيد علي ع وقال ايها الناس
الست اولى منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيفما دار والمولى يراد به الاولى بالتصرف لتقدم التقرير ولعدم صلاحية
غيره ههنا انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول اما ما ذكر من اجماع المفسرين على ان الآية نزلت في علي فهو
باطل فان المفسرين لم يجتمعوا على هذا واما ما روى من ان رسول الله صم ذكره يوم غدير خم حين اخذ بيد علي ع
وقال الست اولى فقد ثبت هذا في الصحاح وقد ذكرنا سر هذا في ترجمة كتاب الغمة في معرفة الائمة ومجمله ان
واقعة غدير خم كان في مرجع رسول الله صم عام حجة الوداع وغدير خم محل افتراق قبايل العرب وكان النبي صم يعلم
انه آخر عمره وانه لا يجتمع العرب بعد هذا عنده مثل هذا الاجتماع فاراد ان يوصي العرب بحفظ محبة اهل البيت ع
قبيلته ولا شك ان عليا كرم الله وجهه كان بعد رسول الله صم سيد بني هاشم واكبر اهل البيت فذكر فضايله واولاه
بنفسه في وجوب الولاية والنصرة والمحبة معه ليأخذه العرب سيدا ويعرفوا فضله وكماله وليس كما ظن المصنف لو كان
يوم غدير خم صرح رسول الله صم بخلافته على نص جلي لا يحتمل خلاف المقصود الا ترى العرب مع خلافتهم وكثرهم

رسول الله ص وجعلهم الانبياء بينهم مثل مسيلمة وسجاح وطليحة كانوا يبكون على خلافة ابي بكر وكانوا لا ينكلمون بامر
فلم خلافة علي مع ان رسول الله ص نص على بحضرة جميع قبايل العرب ان انصف المتامل العاقل علم انه لا فرض هنا الا انتهى
اقول اولا ان المص لم يدع اجماع المفسرين بل قال نقل الجمهور والمعنى الجمهور اكثرهم والجملة مراد المص من ذلك موافقة
جماعة من مفسري الجمهور مع مفسري الامامية فيما ذكره ولا يهمنا اتفاق كافتهم في ذلك اذ ما ذهب اليه بعض
طائفة ووافق فيه آخرون من خصمائهم يكون حجة على ما في تلك الطائفة ولهذا ترى ان علماء الشيعة يحتجون
على جمهور اهل السنة بان ابا حنيفة قال كذا او الغزالي قال كذا الى غير ذلك من آحاد علمائهم وكذا العكس كما وقع من
هذا الناصب في خطبة كتابه حيث احتج على الامامية قاطبة بان الحاكم ابي عبد الله مع كونه هو شيعي لم يروه
الحاكم عن بعض اهل السنة خصوصا المتاخرين منهم لا يمتنع في ذلك بل ذلك دليل على انهم بعد ما رأوا قيام حجة
الشيعة عليهم بذلك استحسنوا المخالفة بوضع الروايات المنافية اخفاء للحق وترويجا لما ركنوا اليه من الباطل
كما فعله الناصب في الاية الاتية بل نقول ان الاجماع واقع على حقية ذلك اولا وظهور الخلاف فيما حدث بعد
الاجماع للاغراض المذكورة والذي يدل على ذلك ان المفسرين الذين رووا خلافه في ذلك كانوا متاخرين عن الثعلبي
ومن بعده وحذوه فضلا عن قدماء المفسرين من الصحابة والتابعين وبالجملة من قبايح عادات القوم وفضايح وقاحتهم
انهم اذا وجدوا اية نازلة في فضايل اهل البيت ومناقبهم قد استدل به الشيعة على افضليتهم واحقيتهم
فمع انهم رووه ايضا قبل ذلك في كتبهم يردونه حينئذ تارة باحداث مخالف وتارة بضعف الراوي وتارة بالتخصيص
وتارة بالتعميم وتارة بالتاويل كانهم مفوضون في وضع الدين موكلون في تشريع الشرايع لسيد المرسلين وتحريف
كلام رب العالمين حيث قال قتل الخراصون الذين هم في غمرة ساهون والذين يكتمون ما انزلنا من البينات
والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ومع ذلك كله لا يعتدون
بروايات كبار اسلاف الذرية الاطهار واخلاف اهل بيت النبي المختار مثل زين العابدين وباقر علوم الدين
وامام الصادقين وباقي الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين ومن تابعهم من الصلحاء المؤمنين والاعلام وتابعهم
من العرفاء المؤمنين ويطمئنون بما هو اولى به من اهل الحق واليقين حيث لا يعدون كلامهم مطابقا لمرامهم فما
حالهم واكثر اعتدادهم فلي خير في ذلك السلف واي جميل يترقب من هذا الخلف كلا رحمهم الله ولا يزكيهم ولهم
عذاب اليم ولقد فضحهم هذا الناصب الشقي العتل الزنيم حيث ارتكب تحريف آيات العظيم واحاديث الرسول
الكريم سيما ما اتى به في مسئلة اجماع العترة الطاهرة من تنظير آية التطهير بما اخترعه من الاية الحاكمة عليه بالتكفير
فضلا عن عداوة اية الغدير على انه روى الحديث في صحاح القوم كالبخاري ورواه احمد بن حنبل امامهم في مسنده
بطرق متعددة على الوجه الذي ذكره المص وكذا رواه الثعلبي في تفسيره وابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب

ويرو

من طرق شتى وابن عقدة في مائة وخمس طرق وذكر الشيخ ابن كثير الشامي الشافعي عند ذكر احوال محمد بن جرير الطبري الشافعي
انه رايت كتابا جمع فيه احاديث غدير خم في مجلدين ضخمين وكتابا جمع فيه طرق حديث الطير ونقل عن ابي المعالي الجويني
انه كان يتعجب ويقول شاهدت مجلدا ببغداد في يد صحاف فيه روايات هذا الخبر مكتوبا عليه المجلدة الثامنة والعشرون
من طرق من كنت مولاه فعلي مولاه ويتلوه المجلدة التاسع والعشرون واثبت الشيخ ابن الجزري الشافعي في رسالته الموسومة
باسنى المطالب في مناقب علي بن ابي طالب تواتر هذا الحديث من طرق كثيرة ونسب منكره الى الجهل والعصبية وبالجملة قد
بلغ هذا الخبر في الاشتهار الحد الذي لا يوازي به خبر من الاخبار تلقته محققوا الامة بالقبول والاعتبار فلا يرده الا معاند
جاحد ومن لا اطلاع له على الحديث والاثار وثانيا ان ما ستره في بيان سره الذي زعم كونه قادحا في دعوى
نصوصية الحديث مدفوع بان فضل علي ع وكماله وعلمه وجوده وشجاعته وقربه من النبي ص بكونه صهره وابن عمه
كاشف عمه كان ظاهرا على كافة العرب سيما قريش الذين كان الوصية اليهم بهم وقد نطق القرآن بوجوب محبتهم قبل
ذلك بقوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى وقال النبي ص في شانهم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي
واهل بيتي الحديث وقال اذكركم الله في اهل بيتي مرات كما ذكره ابن حجر في صواعقه الى غير ذلك من الاحاديث
الكثيرة المتضمنة للترغيب على حبهم ومزيد توقيرهم وتعظيمهم والتحذير عن مخالفتهم كما فصل في كتب الحديث
سيما المناقب وقد ذكر المص قدس سره بعض منها في هذا الكتاب فبديهة العقل حاكمة بان نزول النبي ص في زمان ومكان
لم يكن نزول المسافر متعارفا فيهما حيث كان الهواء على ما روي في غاية الحرارة حتى كان الرجل يستظل بثيابه ويضع ارداه
تحت قدميه من شدة الرمضاء والمكان مملوا من الاشواك ثم صعوده ص على منبر من الاقتاب والدعاء لعلي ع على وجه
يناسب شان الملوك والخلفاء وولاة العهد لم يكن الا لنزول الوحي الايجابي الفوري المذكور في ذلك الزمان لاستدراك
امر عظيم الشان جليل القدر يختص بخصوص علي ع دون ساير اهل البيت كنصبه للامامة والخلافة لا لمجرد طلب المحبة
والنصرة ونظايرهما سيما وقد انضم الى ذلك ما لا احتمال معه للاحتمال الذي توهمه الناصب الشقي وهو قوله ص الست اولى
بكم من انفسكم فانه نص صريح في ارادة رياسة الدين والدنيا فان الاولى بنفس الامة منهم هو النبي والامام عليهما السلام
كما مرت الاشارة اليه في تحقيق الاية السابقة وقد فهم هنا المعنى من الفصحاء السامعين لذلك العارفين بمدلولات الكلام
العربي عمر بن الخطاب وحسان بن ثابت وحارث بن نعمان الفهري اما عمر فلما تواتر من انه هنأ عليا ع هناك بقوله بخ بخ
لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة قال الغزالي في كتابه المسمى بسر العالمين في مقالته الرابعة التي
وضعها لتحقيق امر الخلافة بعد عدة من الابحاث ذكر الجماهير على متن الحديث من خطبة صلوات الله عليه في يوم غدير
باتفاق الجميع وهو يقول من كنت مولاه فعلي مولاه فقال عمر بخ بخ يا ابا الحسن لقد اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة
فهذا تسليم ورضاء وتحكيم ثم بعد هذا غلب الهوى بحب الرياسة وحمل عمود الخلافة وعقود النبوة وخفقان

الرجل م

الهوآء في قعقعة الرايات واشتباك ازدحام الخيول وفتح الامصار سقاهم كاس الهوآء فعادوا الى الخلاف الاول
فنبذوا الحق ورآء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون واما حسان فلا تراك تدفع صحة الابيات المشهورة
الصريحة فيما ذكرناه فاستحسنها النبي صلى الله عليه وآله واثنى عليه واما حارث فلما رواه الثعلبي قدوة مفسري اهل السنة في شان نزول
قوله تعالى سال سائل بعذاب واقع الآية من انه لما كان رسول الله صلى الله عليه وآله بغدير خم نادى الناس فاجتمعوا فاخذ بيد علي ع
فقال من كنت مولاه فعلي مولاه فشاع ذلك وطار في البلاد فبلغ الحارث بن نعمان الفهري فاتى نحو النبي صلى الله عليه وآله على ناقته
حتى اتى الابطح فنزل عن ناقته فاناخها وعقلها ثم اتى النبي صلى الله عليه وآله وهو في ملأ من اصحابه فقال يا محمد امرتنا عن الله
ان نشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله فقبلناه وامرتنا ان نصلي خمسا فقبلناه ثم لم ترض بهذا حتى رفعت بضبعي
ابن عمك وفضلته علينا وقلت من كنت مولاه فعلي مولاه اهذا شيء منك ام من الله فقال النبي صلى الله عليه وآله والذي لا اله الا
هو من الله فولى الحارث بن نعمان يريد راحلته وهو يقول اللهم ان كان ما يقول محمد حقا فامطر علينا حجارة من السماء
وآتنا بعذاب اليم فما وصل اليها حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته وخرج من دبره فقتله وانزل الله تعالى
سال سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع من الله ذي المعارج انتهى فبعد تواتر الحديث كما اعترف به اكابر اهل السنة
ووضوح حجته وصراحة مدلوله على ما قررناه وفيه فضحا قريش يكون ارتكاب القدح والمنع عليه او تاويله على وجه
ينقبض عنه العقل السليم ناشيا من اعوجاج الفطرة وسوء الاستعداد والتورط في العصبية والعناد ولو كان عدم
اتيان النبي صلى الله عليه وآله بتلك الخطبة في ذلك الزمان والمكان خوف افتراق قبايل العرب كما زعم الناصب الشقي دون نزول
الوحي بالامر الفوري كما يرويه الشيعة عن ائمتهم عليهم السلم لكان النبي صلى الله عليه وآله قرر في نفسه قبل الوصول الى ذلك المقام
قراءة تلك الخطبة عند اجتماع الناس في ذلك اليوم ولكان الظاهر حينئذ ان ياتي بها في صباح ذلك اليوم لا في
حر الظهر وابتداء الارتحال بل كان الظاهر على ذلك التقدير ان يخطب بها في ايام الحج حتى يسمعه كل من حضرها لظهور
ان جميع من حضر الحج من العرب وغيرهم لم يصحبوا النبي صلى الله عليه وآله من مكة الى غدير خم بل بعضهم بقي في مكة ومن كان من اهل اليمن
وباقي جزيرة العرب عادوا من مكة الى بلادهم فظهر ان الاهتمام بذلك في ذلك الوقت والمكان لم يكن عند النبي صلى الله عليه وآله لاجل ما
علله الناصب به وانما كان بالوحي الالهي ولاجل ان مقاساة المشقة عند استماع مضمون الخطبة في ذلك
الزمان والمكان ادعى الى عدم نسيانه كما قيل ان في الكبيات اعقال قلما تنسى ولان ذلك ادل على كون ذلك
بمقتضى الحكم الالهي دون اجتهاد النبي صلى الله عليه وآله كما جوزه القوم عليه الى غير ذلك من الحكم الظاهرة والايات الباهرة و
مما يدل على ذلك دلالة صريحة ان ابلاغ محبة اهل البيت ونصرتهم ونحو ذلك مما احتمله الناصب بعد ما سبق ابلاغها
منه ع مكررا لا يوجب التاكيد والمبالغة من الله تعالى في ذلك بحيث يخاطب نبيه بانه اذا لم يفعل ذلك فكانه لم
يبلغ شيئا من احكامه تعالى فتعين ان يكون المراد بالبلاغ حكم يتحقق بابلاغه ابلاغ جميع الاحكام وبه كمال الدين

واتمام

واتمام الانعام وانه هو الحكم الذي كان صعبا ثقيلا على الاقوام من تعيين مصداق الاصل الخامس من اصول
دين الاسلام بنصب علي ع واظهار امامته ووجوب طاعته على الانام لما علم ان قلوب القوم كانت مملوة من بغض
علي ع بقتله لابائهم واخوانهم واولادهم واقاربهم في غزوات النبي صلى الله عليه وآله كما تضمنته الرواية السابقة من الثعلبي وغيره
من الاعلام فكانه تعالى قال بلغ ما انزل اليك من الامر الايجابي الفوري في تعيين علي للامامة فان لم تفعل واهملت
فيه كنت كمن لا يبلغ الكل ونظير ذلك ان المكلف بجميع ما جاء به النبي ص لو لم يؤمن بجميع ما جاء به وآمن بالبعض
دون البعض الآخر كان كمن لم يؤمن بشيء مما جاء به ثم انه تعالى لما علم ان ذلك الخطب كان صعبا على النبي ص خوفا
عن اضغان القوم قال لتوطين النبي ص وتسليته وعدم مبالاته منهم والله يعصمك من الناس فقد تم النص واندفع
الاحتمال الذي قصد التقي الخاسر ان يوسوس في صدور الناس وثالثا ان ما اشار اليه الناصب بقوله وساواه في حجية
الولاية والنصرة والمحبة آه من ان المولى ليس بمعنى الاولى بالتصرف بل بمعنى المحبة والنصرة يرجع الى منع المقدمة التي استدل
عليها النص بقوله الست اولى آه فلا يكون مسموعا لانه قد عارضه ذلك صاحب المواقف بما في آخر الحديث من قوله
اللهم وال من والاه بان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد من ائمة العربية وبان الاستعمال ايض يدل على ان المولى ليس بمعنى
الاولى لجواز ان يقال هو اولى من كذا وان يقال اولى الرجلين اولى الرجال دون مولى الرجلين مولى الرجال وان
سلم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في امر
من الامور كما قال تعالى ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه واراد الاولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب
منه لا بالتصرف فيه انتهى واقول فيه للنظر تصرفات منها ان اشعار آخر الحديث بارادة المحبة والنصرة انما
يتم لو قيل ان اللفظ بعد ما اطلق على احد معانيه لا يناسب ان يطلق ما يناسبه ويباينه في الاشتقاق على
معنى آخر وليس كذلك بل قد يعد ذلك من وجوه المحسنات البديعية فالاشعار بذلك ممنوع خصوصا مع
المقدمة المتواترة وايض مؤخر الخبر جملة دعائية مستانفة ارتباطه بوسط الحديث كارتباط المقدمة به فالاشعار
بذلك لا يعارض اشعار المقدمة بخلافه كما لا يخفى ومع هذا ليس الاستدلال على تعيين المراد بمجرد مناسبة المقابلة
بل العمدة فيه ما ذكرناه من دلالة التركيب عليه بمعونة المقام وانما المقابلة ضميمة الاستدلال ثم اقول مترقيا عن
ذلك ان مؤخر الخبر لنا لا علينا لان دلالته على ما قلناه اولى من دلالته على ما ذكرتم فان قوله ص اللهم وال
من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله لا يليق بمن كان له اولياء واعداء ويحتاج الى النصرة
ويحذر من الخذلان ولا يكون كذلك الا سلطان او امام كما لا يخفى ومنها ان مجيء مفعل بمعنى افعل مما نقله الشارح
الجديد للتجريد عن ابي عبيدة من ائمة اللغة وانه فسر قوله تعالى مولاكم النار بالاولى بكم وقال النبي ص ايما امراة نكحت
بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبيرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك

مفصل

للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه لم يهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى
ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله واتحاد كون اللفظين بمعنى واحد لا يقتضي صحة
اقتران كل منهما في الاستعمال بما يقترن به الآخر من الصلات ولان صحة اقتران اللفظ باللفظ عن عوارض الالفاظ
لا من عوارض الالفاظ لا من عوارض المعاني ولان الصلوة مثلاً بمعنى الدعاء والصلوة انما تقترن بعلى والدعاء باللام
يقال صلى عليه ودعا له ولو قيل دعا عليه لم يكن بمعناه وقد صرح الشيخ الرضي بمرادفة العلم والمعرفة مع ان العلم
يتعدى الى مفعولين دون المعرفة وكذا يقال انه عالم ولا يقال انه عارف مع ان المتصل والمنفصل هنا مترادفان
كما صرح به وامثال ذلك كثير منها ان التقييد بقوله تعالى من انفسهم فدل على ان المراد من الاولى هو الاولى بالتصرف
دون الاولوية في امر من الامور وذلك لانه لا معنى للاولوية من الناس بنفس الناس الا الاولوية في التصرف نعم لو
لم يوجد القيد المذكور لتم معارضته واستشهاده بقوله تعالى ان اولى الناس بابرهيم فانه لو كان نظم الاية مثلا ان اولى
الناس بابرهيم من نفسه لكان المراد الاولى بالتصرف وقس عليه تعقل وتفعل وامثاله انه صلى الله عليه وآله بقوله فليتصف الخصم المنصف ره
حال عن معنى الانصاف مشتمل على غاية التعصب والاعتساف اذ لا يخفى ان عمدة العرب من اركان الدين واساطين سيد
المرسلين وسادة العرب اجمعين انما كانوا طوايف قريش الحاضرين لمهبط الوحي والنبوة من مكة والمدينة وقد مر انهم
منحرفين عن علي لما في صدورهم من ضغاين ثارات الجاهلية كما اعترف به هذا الناصب الشقي فيما بعد
وباقي طوايف العرب كانوا اعرابا يرعون دوابهم في الصحاري لا سابقة لهم في الاسلام ولا ممارسة لهم في الاحكام
فلا يتوجه اليهم خطاب ولا يعتبر بهم اتباع ولا ارتكاب مع ان من شاء من القوم طوايف العرب الذين منعوا ابا بكر من
خلافته عن الزكوة حتى سماهم باهل الردة انما كان اعتقادهم حقية خلافة اهل البيت عليهم السلم وقدحهم في خلافة
ابي بكر كما ذكر صاحب كتاب الفتوح عن بني حنيفة وبني كنده وغيرهم على ما نقلناه في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين
ويعضده ما ذكره ابن حزم في مسئلة احكام المرتدين من كتابه الموسوم بالمحلى حيث قال ان اهل الردة قسمين قسم منهم
فكاصحاب مسيلمة وسجاح فهؤلاء حربيون لم يسلموا قط لا يختلف احد في انه يقبل توبتهم واسلامهم والثاني قوم
اسلموا ولم يكفروا بعد اسلامهم لكن منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى ابي بكر فعلى هذا قوتلوا ولم يختلف الحنفيون
في ان هؤلاء ليس لهم حكم المرتد اصلا وهم قد خالفوا فعل ابي بكر فيهم ولا نسميهم اهل ردة ويدل بما قلناه شعر الحطيئة
المشهور الذي يقول فيه شعر اطعنا رسول الله كان بيننا : فيا لهفا ما بال دين ابي بكر : ايورثها بكرا اذا مات بعده :
فتلك لعمر الله قاصمة الظهر : وان الذي سالتم فمنعتم : لكالتمر او احلى لديهم من التمر : فيا لهفتي دونا ن رحلوا ونا قتي : عشية تحدوا النبي ص
بالرماح ابو بكر : انتهى وبالجملة اختفاء الجمهور للنص غير مستبعد عادة فان وجود النص لا يقتضي تواتره ولا اشتهاره عند
الجميع سيما مع داعي الكتمان كما عرفته فيما نحن فيه وذلك كما انه وقع ثلاثا وعشرين سنة بعد الوحي النص على سنة رفع اليدين

خمس مرات في اليوم والليلة وعلى جهر البسملة او اخفائها ثلث مرات في كل يوم وليلة مع انه لم يتواتر احدهما بحيث
يرتفع الخلاف مع توفر الدواعي وكذا الامر في فصول الاذان والمسح والغسل في الوضوء وغيرها وعدم ترك الاحتجاج
لازم على تقدير عصمتهم وانتم تجوزون الصغيرة عن الانبياء عمدا والكبيرة قبل الوحي فما بال غيرهم والمقصود
انه اذا لم يتحقق مع وجود النص على المسايل المذكورة كل يوم وليلة الى ثلث وعشرين سنة ارتفاع الخلاف وتعيين
احد الامرين عند الجميع فالامامة التي وقع النص عليها بتلك الاية او بغيرها مرة او مرتين او ثلث مرات في تلك المدة
بطريق اولى قال بعض الحنفية في شرح بعض كتب اصول الفقه المسمى بالمغني في بحث خبر الواحد ان للقبول
شروط رابعها ان لا يكون متروك المحاجة عند ظهور الاختلاف فانهم لما تركوا الاحتجاج به عند تخالف بينهم يكون
مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث
قايلين بان الحديث اذا ثبت سنده فخلاف الصحابي اياه وترك العمل به والمحاجة لا يوجب رده لان الخبر حجة على جميع
الانام فالصحابي محجوج به كغيره انتهى والذي يلوح عند التامل ان تقديم هؤلاء الجهلة على امير المؤمنين ع غلط
نشأ واشتهر حتى صار مذهبا بين الناس لعدم التميز للبعض وعدم قوة اظهار الحق للبعض الاخر ولعروض الشبهة
كما تقدم كما قال الفاضل التفتازاني في شرح التلخيص بتقديم الميم على اللام مصدر بمعنى الشعراء التي يشتمل عليها وهو من ان التمليح ص
ههنا خطا محض نشأ من قبل الشارح العلامة حيث سوى بين التمليح والتلميح وفسرهما بان يشار الى قصة ومثل
وشعر ثم صار الغلط مستمرا واخذ مذهبا لعدم التميز وكم مثله للعلماء المحققين كما وقع لابن الحاجب في بحث كلمة
لو من الرجوع الى قول الحكماء وترك قول المتقدمين من اهل العربية فتامل قال المصنف رفع الله درجته
الثالث قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اجمع المفسرون وروى الجمهور
كاحمد بن حنبل وغيره انها في علي ع وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم وروى ابو عبد الله محمد بن عمران المرزباني
عن ابي الحمراء قال خدمت النبي ص تسعة اشهر او عشرة وكان عند كل فجر لا يخرج من بيته حتى ياخذ بعضادة
باب علي ع ثم يقول السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فيقول علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام
وعليك السلم يا نبي الله ورحمة الله وبركاته ثم يقول الصلوة رحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا ثم ينصرف الى مصلاه والكذب يمكن الرجس ولا خلاف في ان امير المؤمنين ع ادعى من ط
الخلافة لنفسه فيجب ان يكون صادقا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اما اجماع المفسرين على ان الاية
نزلت في علي ع فخلاف الواقع ولم يجمعوا على ذلك فان اكثر المفسرين على ان الاية نزلت في شان ازواج النبي
وهو المناسب لنظم القرآن قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي
في قلبه مرض وقلن قولا معروفا وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى واقمن الصلوة واتين الزكوة

واطعن الله ورسوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا هذا نص القرآن يدل على انها
نزلت في ازواج النبي صلعم لانه مذكور في قرن حكاياتهن والمخاطبة معهن ولكن لما عدل عن صيغة خطاب المؤنث
الى خطاب الذكور فلا يبعد ان يكون نازلا في شان كل اهل بيت النبي صلعم من الرجال والنساء فشملت عليا وفاطمة والحسن
والحسين وازواج النبي صلعم وعلى هذا فليس الرجس ههنا محمولا على الطهارة من كل الذنوب بل المراد من الرجس الشرك
وكباير الفواحش كالزنا كما يدل عليه سابق الآية وهو قوله تعالى فيطمع الذي في قلبه مرض ولو سلمنا هذا فلا نسلم
ان عليا رضي ادعى الامامة لنفسه ولو كان يدعيها لما كان يدعها بالعجز والخشية لوجود القوة والشجاعة واعوان ولا
وكثرة القبايل والعشاير وشرف القوم وغيرها من الفضايل ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عايشة مؤاخذة
بنيها في وقعة جمل لان الآية نزلت فيها وفي ازواج النبي صلعم غيرها على قول اكثر المفسرين فلا يتم له الاستدلال بها
الآية انتهى **اقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلما مر من ان المراد المص من اجماع المفسرين من الشيعة والسنة على ان — ههنا وفي امثاله اتفاق المفسرين صح
وان هذا المعنى محقق لموافقة بعض المفسرين من اهل السنة معهم ان ما ذهب اليه بعض من طايفة ووافق فيه
آخرون من خصامهم حجة على الكل وايضا قد قلنا سابقا ان مراد المص دعوى اجماعهم على ذلك قبل ظهور المخالف
والمخالف حادث لا يعتبر والذي يدل على ذلك ان من المفسرين من روى خلاف ذلك كانوا متاخرين عن الغلو
واحمد بن حنبل ولهذا لم يذكر الناصب الرجس المارد من اكثر هؤلاء المفسرين المخالفين الذين ادعى وجودهم
واحدا باسمه بل قد كذب بنفي ذلك من هو اعلم منه بالحديث والتفسير من مشايخ غلاة اذ قال الشيخ ابن حجر في
صواعقه ان اكثر المفسرين على انها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين لتذكير ضمير عنكم الخ واما ثانيا
فلان ما ذكره من المناسبة انما يجب رعايتها اذا لم يمنع عنه مانع ومن البين ان تذكير ضمير عنكم ويطهركم
وبعض القراين الخارجية الآتية مانع عن ذلك فمن ذهب من المفسرين الى حمل الآية على خصوص الازواج نظرا
الى تلك المناسبة فقد جعل نفسه موردا لقول الشاعر   اتيت شيا وغابت عنك اشيا على ان تغير
الاسلوب في الآيات المتقاربة المسوقة لذكر اهل البيت والازواج دقيقة هي ان الازواج في محل واهل
البيت في محل آخر عند الله تعالى واما ثالثا فلان قوله هذا نص القرآن يدل الخ ان اشار فيه بقوله هذا الى
الآيات التي ذكرها الناصب وهي السابقة على آية التطهير التي ذكرها المص فسلم انها تدل على ارادة الازواج
لكن لا يجديه نفعا وان اشار به الى ما يعمها وآية التطهير فكون خصوص آية التطهير ايضا دالة على ذلك ظاهر
البطلان بل هو نص في خلاف ذلك لما عرفت وستعرف واما استدلاله على ما فهمه من الدلالة بقوله لانه
مذكور في قرن حكاياتهن الخ ففيه ان كون الآية الاولى في ازواجه لا يمنع عن كون ما هو في قرنها متصلا
بها بعدها في غيرهن سيما اذا قام الدليل على ذلك وهو تذكير عنكم ويطهركم وما روي من نزول هذه

الآية

الآية جمع عليا وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وجللهم بكساء فدكي فقال هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم
الرجس وطهرهم تطهيرا وكذا ما رواه المص ههنا عن محمد بن عمران وما رواه الشيخ ابن حجر في الباب العاشر من صواعقه
حيث قال في مسلم عن زيد بن ارقم انه صلى الله عليه وآله قال اذكركم الله في اهل بيتي قلنا لزيد من اهل بيته نساؤه قال لا ايم الله
ان المراة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم يطلقها فترجع الى ابيها وقومها اهل بيته هنا اهله وعصبته الذين حرموا الصدقة
بعده وهو مذكور في جامع الاصول ايضا وافوايتهم من قوله ان المراة تكون مع الرجل العصر من الدهر الخ ان اطلاق اهل
البيت على الازواج ليس على اصل وضع اللغة وانما هو اطلاق مجازي ويمكن ان يكون مراده ان الذي يليق ان يراد في
امثال هذا الحديث من اهل البيت اهله وعصبته الذين لا يزول نسبهم عنه اصلا دون الازواج وعلى التقديرين
فهو مؤيد لمطلوبنا وذكر سيد المحدثين جمال الملة والدين عطاء الله الحسيني في كتاب تحفة الاحباء خمس احاديث اثنان
منها وهما المسندان الى ام سلمة رضي الله عنها صريح في المطلب لان احدهما وهو الذي نقله من جامع الترمذي وذكر ان
الحاكم حكم بصحته قد اشتمل على انه لما قال النبي صلعم عند ادخال علي وفاطمة وسبطيه في العبا قالت ام سلمة رض يا رسول
الله الست من اهل بيتك قال انك على خير او الى خير والحديث الثاني هو الذي نقله عن كتاب المصابيح في بيان شان النزول لا
ابي الحسن احمد بن الحسن المقرى الضرير الاسفرايني قد تضمن انه لما ادخل عليا وفاطمة وسبطيه في العبا قال اللهم هؤلاء اهل
بيتي واهل عترتي واطلبهم روحي من لحمي ودمي اليك لا الى النار اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكرر هذا الدعاء
ثلثا قال ام سلمة رض قلت يا رسول الله وانا معهم قال انك الى خير وانت من خير ازواجي ثم قال السيد قدس سره فقد تحقق
من هذه الاحاديث ان الآية انما نزلت في شان الخمسة المذكورين عليهم السلم ولهذا يقال لهم آل العبا ونعم ما قال
من اهل الكمال **شعر** على الله في كل الامور توكلي وبالخمس اصحاب العبا توسلي محمد المبعوث حقا وبنته وسبطيه ثم المقتدى علي
على ان قيل ما ذكر من الاحاديث معارض بما روي ان ام سلمة قالت لرسول الله صلعم الست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله قلنا
لا نسلم صحة سندها ولو سلم نقول انها رض في هذه الرواية في معرض التهمة بجر نفع وشرف لنفسها فلا يسمع قولها وحدها
ولو سلم نقول ان كونها من اهل البيت قد علق فيها بمشية الله تعالى فلا يكون من اهل البيت جزما مع انها لو كانت منهن لكانت
لانها من اهل اللسان والترجيح معا بعد التعارض وهو ظاهر واجماع اهل بيت الرجل في العرف قرابته من عشيرته لا ازواجه
بدليل سبق الفهم الى ذلك وهو السابق الى فهم اهل كل عصر والمتداول في اشعارهم واخبارهم فما احد يذكر اهل بيت النبي
في شعر او غيره الا وهو يريد من ذكرنا لا الازواج ولا يمكن انكار هذا ثم اقول ان مناقشة الجمهور في هذا المقام انما نشأ
من حملهم البيت في الآية والحديث على البيت المبني من الطين والخشب المشتمل على الحجرات التي كان يسكنها النبي صلعم
اهل بيته وازواجه اذ لو اريد بالبيت ذلك لاحتمل ما فهموه لكن الظاهر ان المراد باهل البيت على طبق قولهم اهل
واهل القرآن اهل بيت النبوة ولا ريب ان هذا متوسط بحصول كمال الاهلية والاستعداد المستعقب للتنصيص

من الله ورسوله على المتصف به كما وقع في الاية والحديث ولهذا احتاج ام سلمة الى السؤال من اهليتها لذلك فيهم كما مر ونظير ذلك ان المتبادر من الارث في قوله تعالى وورث سليمان داود هو ارث المال وقد قيل المراد به ارث النبوة او العلم فافهم وفوق ما ذكرناه كلام وهو انه لا يبعد ان يكون اختلاف آية التطهير مع ما قبلها على طريق الالتفات من الازواج الى النبي واهل بيته عليهم السلم على معنى ان تاديب الازواج وترغيبهن الى الصلاح والسداد من توابع اذهاب الرجس والدنس عن اهل البيت عليهم السلم فحاصل نظم الآية على هذا ان الله تعالى رغب ازواج النبي صلى الله عليه وآله الى العفة والصلاح بانه انما اراد في الازل ان يجعلكم معصومين يا اهل البيت واللائق ان يكون المنسوب الى المعصوم عفيفا صالحا كما قال والطيبات للطيبين واعلم انه لا دليل على ان هذه الآيات نزلت دفعة واحدة بهذا الترتيب او كانت في اللوح بهذا الوجه وما المانع ان يكون قوله تعالى انما يريد الله ليذهب الآية نزلت في غير الوقت الذي نزلت فيه اقمن الصلوة وآتين الزكوة ويكون عثمان جعلها في هذا الموضع ظنا منه انهن المعنيات بها او اجتهادا في الترتيب وليس يمكن انكار هذا لان من المعلوم انه وقع اختلاف كثير في ترتيب المصاحف حتى اصطلح الناس على مصحف عثمان والاختلاف انما هو في الترتيب البتة لان القرآن متواتر كما لا يخفى واما رابعا فلان قول الناصب حمل الرجس على هذا الظهر الرجس هنا محمولا على الطهارة من كل الذنوب الى آخره مردود بان الرجس لا يحمل على الطهارة عن الرجس وانما الذي حمل الطهارة على الطهارة من كل الذنوب انما حمله عليه على تقدير ان يكون المراد من اهل البيت المذكور في الآية الخمسة من آل العبا لا على تقدير ان يراد منها الازواج فحمل كون الطهارة محمولا على الطهارة عن كل الذنوب على التقدير الثاني ظاهر لا حاجة الى ذكره واما ما ذكره من انا لا نسلم ان عليا ادعى الامامة لنفسه فقد تقدم الاستدلال عليه مفصلا واما خامسا فلان ما ذكره مردود بانه لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عائشة ماخوذة بذنبها في وقعة جمل اذ فيه مؤاخذة ظاهرة لان دخول عائشة ماخوذة في الآية فرض محال لان قوله تعالى انما يريد الله الآية انما هو خبر عن وقوع الفعل خاصة دون الارادة التي يكون بها الفعل الا ان قوله تعالى يريد الله ليبين لكم وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر لفظ عام في الآيتين فلو لم يكن بين آية التطهير وبين هاتين الآيتين فرق لما كان لتخصيصها باهل البيت معنى لا محل جلالة اراد بها المدح لهم ولا يحصل المدح الا بوقوع الفعل ولا يتوهم ان احداث الاذهاب لا يكون الا بعد الثبوت فقوله تعالى ليذهب عنكم الرجس يكون دالا على انه كان ثابتا فيهم لان هذا مدفوع بان معنى هذا القول على التخييل الذهني فلا يكون ثابتا الا ترى انك تقول للمخاطب اذهب الله عنك كل مرض ما يكون ذلك عن تحقق فيه فهذه الآية تنزيل للخيال الذي يتصوره الانسان في ذهنه هنا وسيجي في بحث الاجماع من اصول الفقه عند استدلال المصنف على حجية اجماع اهل البيت عليهم السلم بهذه الآية ما اخترعه الناصب هناك من نظير هذه الآية في شان سائر الناس مع التنبيه على ما يلزمه من كفره بالله تعالى وبغضه وعداوته لاهل البيت عليهم السلم فظالله ولعنه

لطهور بطلان ذلك وانما يحمل الطهارة على الطهارة ص

ومن الجائز ان يستلزم محالا آخر فافهم وقد تبرد مما ينبغي ان ينبه عليه ان الخبر في الارادة المدلول عليها ص

عن آ

لعنا وبلاء ثم ان لنا في تحقيق هذه الآية رسالة منفردة فمن اراد زيادة استبصار في المرام فعليه بها وبالله التوفيق قال المصنف رفع الله درجته الرابع قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى روى الجمهور في الصحيحين واحمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره عن ابن عباس قال لما نزل قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول الله من قرابتك الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما ووجوب المودة يستلزم وجوب الطاعة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اختلفوا في معنى الآية فقال بعضهم الاستثناء منقطع والمعنى لا اسئلكم على تبليغ الرسالة اجرا لكن المودة في القربى حاصل بيني وبينكم فلهذا اسعى واجتهد في هدايتكم وتبليغ الرسالة اليكم وقال بعضهم الاستثناء متصل والمعنى لا اسئلكم عليه اجرا من الاجور الا مودتكم في قرابتي وظاهر الآية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات النبي صلى الله عليه وآله ولو خصصناه بمن ذكر لا يدل على خلافة علي بل يدل على وجوب مودته ونحن نقول ان مودته واجبة على كل المسلمين والمودة يكون مع الطاعة ولا كل مطاع يجب ان يكون صاحب الزعامة الكبرى والعجب من هذا الرجل انه يستدل على المطلوب وكلامه في غاية البعد من الاستدلال وهو لا يفهم هذا انتهى اقول الظاهر ان الاختلاف اختلاف من الناصب الذي يميل الى خلاف ما تقرر عند المحققين من اهل العربية والاصول ان الاستثناء المنقطع مجاز واقع على خلاف الاصل وانه لا يحمل على المنقطع الا لتعذر المتصل بل ربما عدلوا عن ظاهر اللفظ الذي هو المتبادر الى الذهن مخالفين له لغرض الحمل على المتصل الذي هو الظاهر من الاستثناء كما صرح به الشيخ العضد حيث قال واعلم ان الحق ان المتصل اظهر فلا يكون مشتركا ولا للمشترك بل يكون حقيقة فيه ومجازا في المنقطع فلذا لم يحمله علماء الامصار على المنقطع الا عند تعذر المتصل حتى عدلوا للحمل على المتصل عن الظاهر وخالفوه ومن ثم قالوا في قوله له عندي مائة درهم الا ثوبا وله علي ابل الا شاة معناه الا قيمة ثوب او قيمة شاة فيكون الاضمار وهو خلاف الظاهر ليصير متصلا ولو كان في المنقطع ظاهرا لم يرتكبوا مخالفة الظاهر حذرا عنه انتهى واما ما ذكره من ان ظاهر الآية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات النبي صلى الله عليه وسلم لكن الحديث الصحيح خصصها بعلي وفاطمة وابناهما عليهم السلم كما مر فلا حاجة الى تكلف التخصيص بمجرد الاحتمال فقول الناصب ولو خصصناه الى آخره ليس على ما ينبغي فافهم واما ما ذكره من انه لا يدل على خلافة علي فجهل بالنص وتجاهل محض لظهور دلالة الآية على ان مودة علي واجبة بمقتضى الآية حيث جعل سبحانه اجر الارسال الذي هو مستحق به الثواب الدائم مودة ذوي القربى وانما يجب ذلك مع عصمتهم اذ مع وقوع الخطا منهم يجب ترك مودتهم لقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله الآية وغير علي ليس بمعصوم بالاتفاق فتعين ان يكون هو الامام وقد روى ابن حجر في الباب العاشر من صواعقه عن امامه الشافعي شعرا في تحقيق ذلك برغم انف الناصب الهالك وهو قوله شعر يا اهل بيت رسول الله حبكم ٭ فرض من الله في القرآن انزله ٭ كفاكم من عظيم القدر انكم ٭ من لا يصلي عليكم لا صلوة له ٭ على ان اقامة الشيعة للدليل على امامة علي على اهل السنة غير واجب بل تبرعي لاتفاق اهل السنة

النبي ص

ابن آ

معهم على امامته بعد رسول الله صلعم غاية الامر انهم ينفقون لواسطة ولهل السنة يثبتونها والدليل على المثبت دون النافي كما تقرر في موضعه لا انه يكونوا خرقا للاجماع بانكار امامته مطلقا فحينئذ يجب على الشيعة اقامة الدليل والله الهادي الى سواء السبيل انتهى قال المصنف رفع الله درجته الخامس قوله تعم ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله نقل الثعلبي رواه ابن عباس رض انها نزلت في علي عم لما هرب النبي صلعم الى الغار خلفه لقضاء ديونه ورد ودايعه فبات على فراشه واحاط المشركون بالدار فاوحى الله تعم الى جبرئيل وميكائيل اني قد آخيت بينكما وجعلت عمر احدكما اطول من الآخر فايكما يؤثر صاحبه بالحيوة فاختار كل منهما الحيوة فاوحى الله تعم الاكنتما مثل علي بن ابي طالب آخيت بينه وبين رسول الله فبات على فراشه يفديه بنفسه ويؤثره بالحيوة اهبطا الى الارض فاحفظاه من عدوه فنزلا وكان جبرئيل عند راسه وميكائيل عند رجله فقال جبرئيل بخ بخ من مثلك يا ابن ابي طالب باهى الله تعم بك الملائكة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اختلف المفسرون ان الاية نزلت فيمن قال كثير منهم نزلت في صهيب الرومي فانه كان رجلا عزيزا بمكة فلما هاجر رسول الله صلعم قصد الهجرة فمنعه قريش من الهجرة فقال يا معشر قريش انكم تعلمون اني كثير المال واني تركت لكم اموالي ذروني اهاجر في سبيل الله ولكم مالي فخلوا لهاجر وترك الاموال انزل الله هذه الاية فلما دخل صهيب على رسول الله قرا عليه الاية وقال ربح البيع واكثر المفسرين على انها نزلت في الزبير بن عوام ومقداد بن الاسود لما بعثهما رسول الله صلعم لينزلا خبيب بن العدي بن خشية الذي صلب عليه وكان صلب بمكة وحوله اربعين من المشركين فقدا بخشيهما حتى انزلاه فانزل الله الاية ولو كان نازلا في شان امير المؤمنين علي عم فهو يدل على فضله واجتهاده في طاعة النبي صلعم وبذل الروح له وكل هذه مسلمة لا كلام لاحد فيه ولكن ليس هو نص في امامته كما لا يخفى انتهى اقول روى فخر الدين الرازي ونظام الدين النيشابوري في تفسيرهما ان الاية في شان علي عم كما رواها المص ورفعا ايهم نزولها في شان صهيب من سعيد بن المسيب وهو شقي فاسق من اعدا اهل البيت عليهم السلم كما يستفاد من كتب الجمهور ايضا ومن جملة آثار عداوته انه لم يصل على جنازة علي بن الحسين عم مع اخبار غلامه لزيد له وخطاب الشقي اياه على وجه منكر مذكور في موضعه ثم لا ارتباط لهذه الرواية بمدلول الاية لان مدلولها بذل النفس والروح ومدلول الرواية بذل المال واين هذا من ذاك وهذا ايضا من جملة امارات عداوة الشقي حيث لم يرض بصرف الرواية المتضمنة لمنقبة علي عم الى حرف حرفي الى صرفها عنه الى صهيب سود الله وجهه مع علمه انه ايضا من اعداء اهل البيت عليهم السلم ولعل الناصب لما تفطن بعدم الارتباط وضعها من تلقاء نفسه في شان الزبير والمقداد على وجه يرتبط المراد والله الهادي الى السداد واما قوله ولكن ليس هو نص في امامته فمكابرة صريحة لانه اذا قال لجبرئيل في هذه القضية من مثلك يا ابن ابي طالب وقد دل هذا على انه اشرف من في العالم ولا اقل في اصحاب النبي صلعم فيكون نصا في تعيينه للامامة دون من لا يماثله في شيء كما هو صريح الكلام وتفضيل المفضول باطل كما مر بيانه قد ذكره قال المصنف رفع الله درجته السادس آية المباهلة اجمع المفسرون على ان ابناءنا اشارة الى الحسن والحسين عم ونساءنا

اشارة الى فاطمة عليها السلم وانفسنا اشارة الى علي عم فجعله الله تعم نفس محمد صلعم والمراد المساواة ومساوي الاكمل الاولى بالتصرف اكمل واولى بالتصرف وهذه الاية من ادل دليل على علو مرتبة امير المؤمنين عم لانه تعم حكم بالمساواة لنفس رسول الله وانه تعم عينه في استعانة النبي صلعم في الدعاء واي فضيلة اعظم من ان يامر الله تعم نبيه بان يستعين به على الدعاء اليه والتوسل به ولمن حصلت هذه المرتبة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول كان عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم ليشمل البهلة سائر اصحابهم فجمع رسول الله صلعم اولاده ونساءه والمراد بالانفس هيهنا الرجال كانه امر ان يجمع نساءه واولاده ورجال اهل بيته فكان النساء فاطمة والاولاد الحسن والحسين والرجال رسول الله صلعم وعلي عم واما دعوى المساواة التي ذكرها فهي باطلة قطعا وبطلانها من ضروريات الدين لان غير النبي صلعم من الامة لا يساوي النبي اصلا ومن ادعى هذا فهو خارج عن الدين وكيف يمكن المساواة والنبي صلعم نبي مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم وهذه الصفات كلها مفقودة في علي كرم الله وجهه نعم لامير المؤمنين علي عم في هذه الاية فضيلة عظيمة وهي مسلمة ولكن لا يصير دالة على النص بامامته انتهى اقول ويتوجه عليه وجوه من الكلام منها انه اذا كان عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم ليشمل البهلة سائر اصحابهم كما افترى به الناصب دون من يعتقد ربعنا به الله تعم فيهم فلم خالف النبي صلعم هذه العادة ولم يجعل البهلة شاملة لجميع قراباته واصحابه من بني هاشم فاطمة بل خص من النساء فاطمة ومن الرجال عليا عم ومن الاولاد سبطيه وحيث خالف العادة المالوفة وخص الاربعة بالمباهلة علم ان الباقي من قراباته لم يكونوا في مكان القرب من الله ومرتبة عنايته فيهم وايضا لو كانت العادة الشمول والتعميم كما ذكره الناصب لزم الاعتراض عليه من النصارى الذين كانوا طرف المباهلة بمخالفته لما جرت به العادة ولاحتجوا عليه بذلك واما قوله والرجال رسول الله صلعم وعلي فقد قصد به حمل لفظ الانفس على حقيقة الجمع عند بعضهم ولم يعلم ان النبي صلعم في مثل هذا الخطاب لا يدخل تحت الامر كما تقرر في الاصول ومنها ان ما ذكره من ان مساواة الولي للنبي خروج عن الحق واليقين وذهول عن مرتبة امير المؤمنين وسيد الوصيين واخي سيد المرسلين واما ما تمسك به في الاستبعاد عن ذلك من انه كيف يمكن المساواة والنبي صلعم مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم ففيه ان هذا كله غاية الاختصاص والقرب والمحبة لانه اذا كملت المحبة بين اثنين يقال انهما متحدان معنى وان افترقا صورة وغاية ما يلزم من ذلك المساواة في الدرجة لا في النبوة ومن البين انه لو لم يكن لعلي عم مساواة ومقاربة على الحد المذكور لما اجرى الله تعم عليه انه نفس الرسول ولما كان علي عم ولا ولديه الصغيرين عليهما السلم اولى من اخيه جعفر وعقيل مثلا لتساويهم في القرابة فانه يجري بينهما ايضا ما ذكره الناصب من ان عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم اموال الحاصل ان النبي صلعم لما كان عارفا بجلال الله سبحانه حاليا باته غاية الخوف واستعان في المباهلة التي هي الدعاء من الجانبين بهلاك الآخر والبعض من رحمة الله بجماعة تعين بهم فضيلة ومنزلة عند الله تعم لدعائهم في المباهلة فان كثرة الافاضل احملة في الاستجابة كما علم من سنة النبي صلعم ايضا فترك دعوة من يساويهم في الفضل عند الله من النبي صلعم اخلال بشدة الاهتمام في امر الدين والنبي

نزه عنه ومما يدل على استعانته صلى الله عليه وسلم بهم في المباهلة قوله تعالى ثم نبتهل بصيغة الجمع وما ذكره القاضي البيضاوي
في تفسيره وغيره في غيره من ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد غدا محتضنا الحسين آخذا بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي خلفها
وهو يقول اذا انا دعوت فأمنوا وكذا ما قال اسقف النصارى وهو المسمى بابي الحارثة حين تقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وجثى
على ركبتيه والله جثا الانبياء للمباهلة يا معشر النصارى اني لارى وجوها لو سألوا الله ان يزيل جبلا من مكانه لازاله
فلا تبتهلوا الى آخر ما رواه القاضي وغيره ويؤيد دلالة الآية على افضلية علي عليه السلام ما في كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر
رواية عن دارقطني ان عليا عليه السلام يوم الشورى احتج على اهلها فقال لهم انشدكم الله هل فيكم احد اقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
في الرحم مني ومن جعله نفسه وابناءه ابناءه ونساءه نساءه غيري قالوا اللهم لا الحديث واما نحن نقول ليس المراد من النفس
حقيقة الاتحاد بل المراد المساواة فيما يمكن المساواة فيه من الفضائل والكمالات لانه اقرب المعاني المجازية الى المعنى
الحقيقي فيحمل عليها عند تعذر الحقيقة على ما هو قاعدة الاصول ولا شك ان الرسول صلى الله عليه وسلم افضل الناس اتفاقا فالمساوي
مساوي الافضل افضل ويمكن ان يقال ايضا ان مراد المص بالمساواة المساواة في الصفات النفسية وحينئذ نقول ان
اراد الناصب بكون نبينا صلى الله عليه وسلم نبيا مرسلا خاتم النبوة بعثه على الوجه المذكور فظاهر ان هذا ليس من صفات النفس
كما صرح به الغزالي في المنخول حيث قال ليست الاحكام للافعال صفات ذاتية وانما معناها ارتباط خطاب الشارع بها
امرا ونهيا وزجرا فالمحرم هو المقول فيه لا تفعلوه والواجب هو المقول فيه لا تتركوه كالنبوة ليست ذاتية نفسية للنبي
لكنها عبارة عن اختصاص شخص بخطاب التبليغ انتهى وان اراد به الصفة الكاملة النفسية التي تنبعث عنه البعث على
الوجه المذكور فيقتضي المساواة في الدرجة فلا يمتنع ان يكون تلك الصفة وتلك الدرجة لامير المؤمنين عليه السلام غاية الامر ان
خصوصية خاتمية نبينا صلى الله عليه وسلم منعت عن بعثه على الوجه المخصوص وعن اطلاق اسم الجوهر بمعنى الموجود لا في موضوع
على الله سبحانه وليس هذا ما يبعد مما يرويه اصحاب هذا الناصب المتعصب في شان ابي بكر من ان النبي صلى الله عليه وسلم قال انا وابو بكر
كفرسي رهان وفي شان عمر انه قال صلى الله عليه وسلم لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب رواه في المشكوة عن الترمذي واما ما ذكره
الناصب من ان هذه الآية ليست دالة على النص بامامته فمردود بان المص لم يحصر مطالب هذا الباب في النص على
الخلافة على ما يدل عليه ما صرح به سابقا في صدر ما نحن فيه من البحث الرابع اقامة الدليل على الامامة اعم من ان يكون
دالا على نفسها او شرائطها ولوازمها من العصمة والافضلية واجتماع الفضائل على وجه لا يلحقه غيره فيه وقد علم ذلك
صاحب المواقف حيث قال ولهم اي للشيعة في بيان افضليته على مسلكان الاول ما يدل على كونه افضل اجمالا وهو
وجوه الاول آية المباهلة الثاني خبر الطير المسلك الثاني ما يدل على كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما
يكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور الاول العلم وهو اعلم الصحابة لانه كان في غاية
نعم كابر صاحب المواقف بعد ذلك وقال ان الجواب عن المسلكين انهما يدلان على الفضيلة واما الافضلية فلا وكيف مرجعها

ابناءهم

الى كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة الاسلام وما ترتب في
تقوية الدين من العلوم في كتب السير ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يديه عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله و
الزبير وسعد بن وقاص وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان دائما في منازعة الكفار واعلاء دين الله في حيوة النبي
وبعد وفاته واعلم ان مسئلة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية
بمعنى كثرة الثواب بل مستندها النقل وليست هذه المسئلة مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام
العملية بل هي مسئلة علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها
باسرها اما آحاد او ظنية الدلالة مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة الثواب بفضل من الله كما عرفت فيما سلف فله
ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بان امامة
المفضول لا يجوز مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقتضي انهم
لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق الى الله تعالى وقال الآمدي وقد يراد بالتفضيل
اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك
ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير
بيان مشاركة وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل
لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها او لزيادة كميتها فلا جزم في الافضلية بهذا المعنى
ايضا انتهى وقال شارح العقائد النسفية واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة
مما يتعلق به شيء من الاعمال ويكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان
حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة
الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا انتهى واقول ان في الكل نظر اما ما ذكره
صاحب المواقف فلانه لا يخفى على من له ادنى عقل وتمييز ان الكرامة والثواب الذي هو عوض عن العبادة على وجه التعظيم
ليس غير الفضائل والكمالات التي لا شك في انها اكثر تحققا في علي عليه السلام وبعضها كان مخصوصا به فلا معنى لان يكون
لغيره عزة وكرامة وثواب اكثر او مساو واما ما ذكره من ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة فاسلم على يديه عثمان الى آخره ففيه
ان جميع من اسلم قبل الهجرة لم يزيدوا على اربعين رجلا اكثرهم قد اسلموا بدعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم نفسه وعلى تقدير اسلام هؤلاء
الخمسة بيد ابي بكر كيف يقال انه اشتغل بالدعوة فان هذا انما يقال انه اشتغل بالدعوة فان هذا انما يقال اذا اجاب دعوة
الشخص جماعات كثيرة من الناس لا خمسة او ستة بل لو صح احد ذلك لا يستحق به وعلى تقدير تسليم اتفاق
ذلك فقد اسلم على يد علي عليه السلام الوف من العرب والعجم ومنها طوائف همدان من اهل اليمن باسرها حتى روي انه

موجبا لزيادة قطعا بل ظننا لان الثواب

لما وصل خبر علي ع الى رسول الله صلعم باسلام همدان خر ساجدا ووقع في السجود شكرا لله تعالى ثم قال السلام على همدان مكررا واما ما
ذكره من منازعة ابي بكر للكفار فهو مجرد عبارة لان المنازعة انما يطلق فيما امكن لكل من الطرفين مقاومة وكان امر ابي بكر
قبل الهجرة ان يربطه الكفار بحبل ويضرب ويصفع وينتف لحيته كما سيجي تفاصيل اولياته وبعد الهجرة بحاصل ذلك لكن
لم يبارز احدا قط في شي من غزوات النبي صلعم بل مداره الفرار عن الزحف فاين ما نسب اليه من منازعة الكفار واعلاء كلمة الله
واما ما ذكره من انه لا مطمع في الجزم بالافضلية بمعنى كثرة الثواب فغير مسلم لما عرفت وعلى تقدير التسليم غير مفيد في مقصوده
او كيف يتصور من العاقل ان يذهب الى عدم اولوية الامامة من يكون متصفا بهذه الصفات الكاملة بمجرد احتمال ان يكون
غيره افضل في الواقع اذ من الظاهر ان العقل يقول ان الان في نظرنا هذا الشخص افضل واحق واولى بالامامة الى ان يثبت
في غيره ضرورة انه لا معنى لان يقال ان اخذ العلم مثلا ممن لا يكون عالما معلوما اولى واحسن ممن يكون ذلك معلوما منه
وهذا ظاهر جدا عند العقل وقد ورد في النقل من القرآن والحديث ايضا كقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع
امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون يعني هل الذي يكون صاحب هداية وعلم بالحق احق واولى بان يهدي
الخلق ويقتبس الحق من انوار هدايته وعلمه او الذي لا هداية له ولا علم الى ان يتعلم العلم والهداية من غيره فكيف
تحكمون انتم ايها العقلاء يعني من المعلوم ان العقل يحكم بان الاول احق واولى بمتابعة الخلق له واهتدائهم واقتدائهم
به وخلافه مكابرة وعناد لا يخفى على اولي النهى واما ما ذكره من ان هذه المسئلة ليست مسئلة يتعلق بها عمل
ففيه انه كيف ينكر تعلق العمل بها مع امكان تاديتها الى الوقوع في تفضيل المفضول وتقديمه وتاخير من هو متقدم
في نفس الامر وهو ان لم يكن كفرا فلا اقل من ان يكون فسقا لقوله تعالى من كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى واضل
سبيلا والعمى هو عدم تعلم الحق كما فسر وبالجملة كيف يحكم بانه مما لا يتعلق شي من الاعمال مع ان اكثر المخالفات بين
الشيعة وجمهور اهل السنة بحيث يلعن بعضهم بعضا وقع من هذه الحيثية وجب تحقيق هذه المسئلة وتحصيل
اليقين فيها بالعلم من يجب اتباعه ومن لا يجب حتى لا يقع في سخط الله تعالى واما ما ذكره من ان النصوص متعارضة فغير
مسلم لما بينا سابقا من ان النصوص الواردة في شان علي ع مما اتفق عليها الفريقان بخلاف ما روي في شان غيره من
الثلثة ثم يتعارض بما روي من مناقبهم فافهم واما ما ذكره من انه ليس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا للزيادة مشاهد
قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفت فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره فمدفوع بما اصلناه
واثبتناه سابقا من قاعدة الحسن والقبح العقليين واما ما ذكره من ان ثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد
القطع بالافضلية الخ فمدفوع بانه على تقدير عدم جواز امامة المفضول مع وجود الفاضل كما يقتضيه العقل السليم
يكون الخلافة مبنية على الاتصاف بالافضلية فالظن فيها يستلزم الظن في الخلافة قطعا واما قوله ولا قطع بان امامة
المفضول لا يجوز مع وجود الفاضل فهو مكابرة على ما يقطع به العقل السليم بناء على الالف بتحسين ما فعله السلف

من خالف

من خالف مقتضى العقل في مسئلة الامامة فلا يلتفت اليه واما ما ذكره لقوله لكنا وجدنا السلف قالوا الخ فمردود بان
ذلك السلف كانوا ممن لا يكلمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم بالتزام التقليد القبيح الذي رد الله عليه في كتابه
الكريم معاتبا للكفار بقوله حكاية عنهم انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون وحسن الظن بهم لم
ينشا الا من قلة الفطن وضيق العطن فان قيل ان بعض الظن مع انه بمجرد حسن الظن بهم لا يقتضي وجوب متابعتهم
كما لا يخفى وبالجملة انهم بنوا الافضلية على الترتيب الوجودي في الخلافة ولا طائل في ذلك الا ترى انا نعلم انه لو جعلوا
خمسين من الصحابة خلفاء قبل امير المؤمنين ع لفضلوا جميع هؤلاء عليه ع وكيف يوجب الترتيب الوجودي الصوري
رتبة وفضيلة مع ان هؤلاء لكونهم صفر اليد عن الفضائل والعدد وكان نسبتهم لو على نسبة الاصفار الى العدد
فلا تورث تقدمهم الصوري عليه ع الا زيادة ما كان له من المرتبة والمنزلة كما قال الشاعر رحمه الله شعر
از رتبه صوری خلافت مقصود * جز عرض کمال اسد الله نبود * کر کشت رقم سه صفر پیش از الفی * پیداست که رتبه کدامین افزود
وكان القوم مع جهلهم بعلم المنطق وحكمهم بجرمه شبهوا امير المؤمنين ع بالشكل الرابع حيث اسقطه بعضهم عن درجة
الاعتبار لمخالفته الاول واعتبروا الثاني بعد الاول لموافقته معه في اشرف المقدمتين عندهم وهو غصب الخلافة عن اهل
البيت عليهم السلم ولهذا سميا بالعمرين ثم اعتبروا الثالث لموافقته معه مقدمة اخرى وهي ترويج احكام الاولين
واقتفاء سيرتهما واخروا عليا ع في المرتبة الرابعة لان طبعهم كان مخالفا للاول والثاني اصلا ورأسا ولهذا لما قال عبد
الرحمن بن عوف يوم الشورى امد يدك ابايعك بسيرة الشيخين امتنع ع عن ذلك وقال بل بمقتضى الكتاب والسنة فعدل عنه
الى عثمان بالشرط المذكور فقبل منه ذلك واما ما ذكره الامدي بقوله انه ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن
بيان مشاركة غيره له فيها ففيه نظر ظاهر اذ بعدما فرض اختصاص فضيلة بواحد منهم كيف يمكن بيان مشاركة غيره فيها اللهم
الا ان يراد الاشتراك في اصل انواع تلك الفضائل لكن نحو ان يدعى اشتراك الصبي القاري للصرف الزنجاني ونحوه مع علي ع
المتبحر في العلوم العقلية والنقلية او يدعى اشتراك من قتل بابا بخيبر وقتل عمرو بن عبد ود واشار الرمح من قلع باب خيبر
او قتل نحو الصبيان الفارة في العلم والشجاعة وهذا في غاية الوهن والشناعة واما ما ذكره من انه لا سبيل الى الترجيح بكثرة
الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة فمدخول بما مر من انا لا نحتاج في تعيين الامام الا الى
الفحص عن حال من اجتمع فيه شرائط الامامة والرياسة من الفضائل والكمالات الظاهرة وانه لا التفات العاقل الى احتمال
كون غيره ممن لم يظهر منه شي من هذه الفضائل ربما كان افضل عند الله وفي نفس الامر بل لو اعتبر مثل هذا الخيال الفاسد
لتعذر الامر على الامر على الناس في تعيين الرئيس والامام لاحتمال ان يكون كل حايك وحجام وسوقي ومجهول نشا في
شاهق جبل او بر او بحر افضل من اشراف قوم مشهورين بالفضل والكرامة فينسد باب تعيين المتصف بالامامة ولنقل اولياء الله
الذين يقرؤن كراره عن مجال المحال ويطيرون من غصن الى غصن ان اختيار من اختار ابا بكر للامامة هل وقع لشي مما ذكر فيه

من الفضايل الظاهرة التي نسبوها اليه في الاحاديث الموضوعة في شانه او لاطلاعهم على ما كان فيه من الفضايل الباطنية
التي لم يطلعهم عليها ثم ذلك بمجرد التحت والاتفاق ومحض الشهوة والارتفاع من غير ملاحظة اتصافه بشي من الفضايل
الظاهرة والباطنية بل كان عند ابي بكر مساويا معه في نظرهم في استحقاق الخلافة فالثالث انه بجلالة قدر ابي بكر
عندهم والثاني ملحق بالمحال فتعين الاول وهو اعتبار العاقل في ذلك كثرة الفضايل ولم يتحقق الكثرة الا في علي عم كما
علم وسيعلم بعون الملك العلام واما ما ذكره شارح العقايد فاكثر مقدماته مشترك مع ما نقلناه عن صاحب المواقف
وابطاله الا ما ذكره من المحاكمة المدلول عليها بقوله والانصاف انه ان اريد وهذا مردود بان الثواب الذي
كانوا بسبب تحصيلهم له افضل ان كان في مقابلة الطاعة كما نطق به الكتاب والسنة ونبهنا سابقا فلا شك ان
من طاعته اكثر فثوابه اكثر فحينئذ من تامل في احوال الصحابة علم بديهة ان طاعة علي عم كان اكثر من طاعته لانه عبد الله تعم مدة
عمره ولم يقع منه عصيان قط وان غيره انما عبد الله تعم بعد مضي اكثر عمره وزمانه في كفره وعصيانه كما قال ابو سعيد الخلجي
رحمه الله شعر عبد الاله وغيره من جهله ما زال منعكفا على اصنامه وان لم يكن مقابلا للطاعة فليس بثواب ولا يدل على
التفضيل لان كونه في مقابلة الطاعة هو الفارق بين الثواب والتفضل فحينئذ ايضا لا يكون لتوقفه جهة توجه
فانه غاية الشوط في هذا المضمار والله اعلم بحقايق الاسرار قال المصنف رفع الله درجته السابع قوله تعم فتلقى
آدم من ربه كلمات فتاب عليه روى الجمهور عن ابن عباس قال سئل رسول الله صلعم عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه
فتاب عليه قال سال بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين الا تبت علي فتاب عليه انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول اختلف المفسرون في هذه الكلمات فقال بعضهم هو التسبيح والتهليل والتحميد وقال بعضهم هي
مناسك الحج فيها غفر ذنوب آدم وقال بعضهم هي الخصال العشرة التي هي خصال الفطرة وتعلم آدم بالعمل بها ليتوب الله
عليه ولو صح ما رواه الجمهور ولا نعرف هذا الجمهور ليدل على فضيلة كاملة لعلي عم ونحن نقول بها ونعلم ان التوسل باصحاب
العبا من اعظم الوسايل واقرب الذرايع الى الله تعم ولكن لا يدل على نص الامامة فخرج الرجل من مدعاه ويقيم الدلايل
على فضايل علي من نص القرآن وكل هذه الفضايل مسلم انتهى اقول يتوجه عليه ان موافقة بعض المفسرين من
جمهور اهل السنة مع الشيعة في امثال ذلك يكفي في قيام الحجة للشيعة على الكل كما مر بيانه وللاشارة الى هذه
النكتة مع روم الاختصار واعتمادا على الاشتهار ترى المص قدس سره ربما يقتصر بقوله روى الجمهور ويطوي ذكر
اسم الراوي ثم القول بان المراد من الكلمات مناسك الحج وكذا القول بانها هي الخصال العشرة مع خفاء صدق الكلمات
عليها غير مذكور في التفاسير المشهورة ولعل الناصب قد حرف الكلم عن مواضعها كما هو دابه وضل عنه نقبه
الدعاء فان المفسرين ومنهم صاحب الكشاف انما ذكر هذين القولين في تفسير قوله تعم واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات
ومنشا اشتباه الناصب ذكر الكلمات في الآيتين وعدم مبالاته بامر الدين وتحصيل اليقين واما ما ذكره الناصب الخارجي من

خروج المومن عن مدعاه فقد تحققنا سابقا في بيان اعمية المدعى بما يشهد عليه بخروجه عن طريق الصدق اولا ثم عنوان
البحث عن غاية الحيرة والبحث بل الاكثار من مجرد ذكره نعم لعلي عم في القرآن والتفسير بحاله دون غيره ممن زعم الناصب قبله
يدل على انه حبيب مستطول بنظرة رحيمة ضرب الله لنا مثلا ونسي خلقه بل نقول ذكر فضيلة واحدة لرجل لا توجد في غيره
يدل على تفضيله في تلك الفضيلة على غيره فيكون هو بتلك الفضيلة فاضلا وغيره مفضولا تامل تدبر قال المصنف
رفع الله درجته الثامن قوله تعم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي روى الجمهور عن ابن مسعود قال قال رسول الله
انتهت الدعوة الي والى علي لم يسجد احدنا قط لصنم فاتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول هذه الرواية ليست في كتب اهل السنة والجماعة ولا احد من المفسرين ذكر هذا وان صح دل على ان عليا وصي رسول الله
والمراد بالوصاية ميراث العلم والحكمة وليست هي نصا في الامامة كما ادعاه انتهى اقول هذه الرواية مما رواه ابن المغازلي الشافعي
في كتاب المناقب باسناده الى عبد الله بن مسعود فالانكار والاصرار فيه عناد والحاد والمراد بالدعوة المذكورة فيها دعوة
ابرهيم عم وطلب الامامة لذريته من اصنام فدلت الرواية على ان المراد بالوصاية الامامة وان سبق الكفر وعبادة الصنم
ينافي الامامة في تلك الحال ايضا كما اوضحناه سابقا فينفي امامة الثلاثة ويصير نصا في ارادة الامامة دون ميراث العلم و
الحكمة ان قيل لا يلزم من هذه الرواية عدم امامة الثلثة اذ كما ان انتهاء الدعوة الى النبي صم لا يدل على عدم نبي قبله فكذا
انتهاء الدعوة الى علي عم لا يدل على عدم امام قبله بل اللازم من الرواية ان الامام المنتهي اليه الدعوة يجب ان لا يسجد صنما
قط ولا يلزم منها ان يكون قبل الانتهاء ايضا كذلك قلت قوله صلعم انتهت بصيغة الماضي يدل على وقوع الانتهاء عند
تكلم النبي صم امامة غير علي عم عليه لا ينافي ذلك نعم لو قال صم ستنتهي الدعوة الي لكان لذلك الاحتمال مجال وليس فليس
فظهر الفرق بين انتهاء الدعوة الى النبي صم وبين انتهائها الى علي عم لا يقال لو صح هذه الرواية لزم ان لا يكون باقي
الائمة اماما لانا نقول الملازمة ممنوعة فان الانتهاء بمعنى الوصول لا الانقطاع وفي هذا الجواب مع وجه تحاميل ان
عدم صحة هذه الرواية لا يضرنا اذ غرضنا الزامهم بان ابا بكر وعمر وعثمان لم يبلغوا الامامة فتامل هذا ويقرب من هذه الرواية
ما رواه النسفي الحنفي في تفسير المدارك عند تفسير آية النجوى عن امير المؤمنين عم انه قال سالت رسول الله صم عن مسايل
الى ان قال قلت وما الحق قال الاسلام والقرآن والولاية اذا انتهت اليك انتهى واقول مفهوم الشرط حجة عند المحققين
من ائمة الاصول فيدل على ان الامامة والولاية قبل الانتهاء اليه باطل فيلزم بطلان خلافة من تقدم فيها عليه كما لا
يخفى قال المصنف رفع الله درجته التاسع قوله تعم ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا روى
الجمهور عن ابن عباس قال نزلت في امير المؤمنين علي عم قال الود المحبة في قلوب المؤمنين انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول ليست هذه الرواية في تفاسير اهل السنة وان صحت دلت على وجوب محبته وهو واجب بالاتفاق ولم يثبت به النص
على الامامة وهو المدعى انتهى اقول الرواية مذكورة في تفسير الرازي وتفسير النيشابوري وفي كتاب الصواعق المحرقة لابن

المتأخرون فيه ما يزيد رغم أنف الناصب الشقي المنكر لفضائل علي عليه السلام قال وصح أن العباس شكى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يلقون
من قريش من تعبيسهم وجوههم وقطعهم حديثهم عند لقائهم فغضب صلى الله عليه وسلم غضبا شديدا حتى احمر وجهه ودر عرق
بين عينيه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الإيمان حتى يحبكم لله ولرسوله وفي رواية صحيحة أيضا ما بال
أقوام يتحدثون فإذا رأوا الرجل من أهل بيتي قطعوا حديثهم والله لا يدخل قلب رجل الإيمان حتى يحبهم لله ولقرابتهم
مني انتهى وأما قوله ولم يثبت بالنص على الإمامة فمدفوع بأن من يوضع الله تعالى محبته في قلوب المؤمنين ويذكرها في
مقام الامتنان لا بد وأن يكون معصوما وإذا ثبت العصمة تم الدست قال المصنف رفع الله درجته العاشر قوله تعالى إنما أنت
منذر ولكل قوم هاد نقل الجمهور عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي
المهتدون انتهى قال الناصب خفضه الله أقول ليس هذا في تفاسير أهل السنة ولو صح دل على أن عليا عليه السلام هادي وهو
مسلم وكذا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم هداة لقوله صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ولا دلالة فيه على النص
انتهى أقول هذا مذكور في تفاسير أهل السنة فخر الدين الرازي مع تفصيل حيث قال وذكروا ههنا أقوالا إلى أن قال و
الثالث المنذر النبي والهادي علي قال ابن عباس وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده على صدره فقال أنا المنذر وأومأ إلى منكب
علي وقال أنت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون بعدي انتهى وقد صنف ابن عقدة كتابا في هذه الآية وروايات
نزولها في شأن علي عليه السلام ورواها الثعلبي في تفسيره مسندة عن ابن عباس أيضا بعين ما ذكره الرازي في تفسيره ورواها
الثعلبي أيضا مسندة إلى علي عليه السلام قال المنذر النبي صلى الله عليه وسلم والهادي رجل من بني هاشم يعني نفسه انتهى فإنكار الناصب كما
ترى وأما قوله ولو صح دل على أن عليا عليه السلام هادي وهو مسلم ففيه أن دلالته ليست مقصورة على أصل الهداية
ومجرده بل على كمال الهداية بل على حصر الهادي من أمة محمد صلى الله عليه وسلم فيه وبالجملة هذه الخصوصيات الزائدة مع خصوصية
وقوعه مقابلا للنبي صلى الله عليه وسلم في إتيان أحدهما بالإنذار والآخر بالهداية دليل على تقدمه على كل من نازعه الخلافة وأنه
لو نبهانه لأن انحصار مطلق الهداية فيه يقتضي كونه هاديا في سائر أوقاته وقد ثبت ذلك الأمر له بقول الله
مجملا وبقول الرسول صلى الله عليه وسلم مبينا كما عرفت وأما ما رواه من حديث أصحابي كالنجوم ففيه مع آثار الوضع والبطلان
ما لا يخفى لأن ذلك القول لا يخلو إما أن قاله النبي صلى الله عليه وسلم للصحابة وغيرهم أو قاله لغير الصحابة فإن قالوا إنه قاله للصحابة
وغيرهم أو قاله للصحابة دون غيرهم قلنا فهل يستقيم في الكلام الفصيح الحكم أن يقول للصحابة أصحابي كالنجوم بأيهم
اقتديتم اهتديتم وإن قالوا إنه قاله لغير الصحابة قلنا لهم هل يعلم خبر بهذا معروف مجمع عليه أم هو شيء تخرصون
باستحسان عقولكم وآرائكم لأن الصحابة هم الذين رووه هل أخبار رواه عمر فلو كان قاله لغيرهم لكان قد ذكروا أنه قال ذلك
الخبر وكانوا يقولون أو يقول إن الرسول قال لجميع من أسلم غير الصحابة أصحابي كالنجوم ولما لم يكن في نقلكم شيء من
هذا التخصيص بطل ادعاؤكم في ذلك ومما يكشف عن ذلك ما ذكره شارح كتاب الشفا للقاضي عياض المالكي حيث قال

اعلم

اعلم أن حديث أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم أخرجه الدارقطني في الفضائل وابن عبد البر في العلم من طريقه
من حديث جابر وقال هذا إسناد لا يقوم به حجة لأن الحارث بن غصين مجهول ورواه عبد بن حميد في مسنده من رواية
عبد الرحيم بن زيد عن أبيه عن المسيب عن عمر قال البزار منكر لا يصح ورواه ابن عدي في الكامل من رواية حمزة بن
أبي حمزة النصيبي عن نافع عن عمر بلفظ بأيهم أخذتم بقوله بدل اقتديتم وإسناده ضعيف لأجل حمزة لأنه متهم بالكذب
ورواه البيهقي في المدخل من حديث ابن عباس وقال متنه مشهور وأسانيده ضعيفة لم يثبت منها في هذا الباب إسناد
وقال ابن حزم إنه مكذوب موضوع باطل وقال الحافظ زين الدين العراقي وكان ينبغي للمصنف أن لا يذكر هذا الحديث
بصيغة الجزم المعروف من حاله عند علماء الفن انتهى كلام شارح الشفا وهو كاف شاف في الرد على أهل الشقاء
ولو فرض صحته فليس على إطلاقه لأن من أصحابه الناكثين والقاسطين والمارقين ونحوهم وقد عرفت ما جاء في
حقهم وحق أتباعهم وإلا لكان المقتدي بمن يمرق من الدين مثلا مهتديا وأيضا فإن من الناس من اقتدى في
قتل عثمان بالصحابة إما بجميعهم على خلاف أو بعضهم وفاقا فإن رضي الناصب بأنهم مهتدون في قتلهم عثمان فلا
أرغم الله إلا أنفه فتعين أن يكون المراد بالأصحاب المذكور فيه أفاضل الصحابة المتصفين بنور العلم والكمال
لأنهم الذين يهتدى بهم كالنجوم وقد صرح بمثل هذا التخصيص ابن حجر في صواعقه في توجيه ما روي من
قوله صلى الله عليه وسلم النجوم أمان لأهل السماء وأهل بيتي أمان لأمتي ولولا إرادة الخاص لزم مفاسد شتى أشرنا إلى بعضها
ههنا وذكرنا بعضها في أوائل الكتاب ونعم ما قيل في الفارسية شعر صحابه گرچه جمله چو نجوم‌اند ولی بعضی
کواکب نحس وشوم‌اند فلينظر هذا الناصب الضال أن المتصف بهداية الأمة هو من يطالع اللوح المحفوظ كما ذكره
ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري كما مر أو يقول سلوني عما دون العرش ونحو ذلك مما يدل على غزارة علمه أو
من لا يعرف معنى الكلالة والأب من القرآن أو من يعترف بأفقهية مخدرات النساء عنه ويقول سبعين مرة
لولا علي لهلك عمر وهذه معضلة ولا أبا حسن فيها أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا
أن يهدى فما لكم كيف تحكمون ينبغي أن يعلم أنه إذا دل حديث مروي من طريق أهل السنة
على أفضلية علي عليه السلام أو على تفرده بفضيلة مخصوصة كما فيما نحن فيه ثم وجد حديث آخر من طريقهم يدل على أفضلية
غيره أو تفرد غيره بتلك الفضيلة المخصوصة أو اشتراكه معه فيها فالعقل السليم حاكم بصدق الأول وكذب
الثاني كما أوضحه والدي الشريف روح الله روحه في بعض تعليقاته حيث قال لا يخفى على ولي المنصف أن اجتماع النقيضين
وارتفاعهما أيضا محال فلا يكون في الواقع إلا أحدهما فنقول حينئذ إنا نجد كثيرا في الأحاديث المعتبرة عند الجمهور
ويزعمون أنها من الصحاح حديثين نقلهما ناقل واحد أحدهما يدل دلالة واضحة صريحة على أفضلية مولانا أمير
المؤمنين عليه السلام والآخر يدل على أفضلية من فضلوه عليه على زعمهم الفاسد ورأيهم الكاسد فلا يكون الناقل في نقل

الحديثين صادقا لما بينهما من التناقض ولا يكون بهما كاذبا لان طرح الكل مخالف للاصول فبقي ان يكون في احدهما صادقا
وفي الاخر كاذبا فان قالوا ان الظاهر فيما اختلف في حق علي ع كاذب وفي حق غيره صادق نمنعه لان من نظر في الكذب في احد
روايتيه لم يعتبر رواية الاخرى خصوصا فيما نقل في حقه صادق وفي الاخرى كاذب لكن لا من جهة مجرد نقل اقاويلهم بل لانا
وجدنا اخبار الفضائل متواترة مروية عن المعصومين وعن كبار الصحابة المنتجبين الموثقين مؤيدا ما روي رواتهم ويوثق بما
حكي ناقليهم وثقاتهم والله يهدي من يشاء الى الصراط المستقيم قال المصنف رفع الله درجته الحادي عشر قوله تعالى
وقفوهم انهم مسئولون روى الجمهور عن ابن عباس وعن ابي سعيد الخدري عن النبي صلعم قال عن ولاية علي بن ابي طالب
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من روايات اهل السنة ولو صح دل على انه من اولياء الله تعالى والولي هو
المحب المطيع وليس هو نصا في الامامة انتهى اقول الانكار ناش عن الجهل او العناد فانه مذكور في الصواعق لابن حجر
عن الديلمي عن ابي سعيد الخدري ان النبي صلعم قال وقفوهم انهم مسئولون عن ولاية علي ع وكان مراد الواقدي بقوله
روي في قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون اي عن ولاية علي واهل البيت لان الله تعالى امر نبيه صلعم ان يعرف الخلق انه
لا يسالهم عن تبليغ الرسالة اجرا الا المودة في القربى والمعنى انهم يسالون هل والوهم حق الموالاة كما اوصاهم
النبي صلعم ام اضاعوها واهملوها فتكون عليهم المطالبة والتبعة انتهى واما قوله ولو صح دل على انه من اولياء الله
تعالى والولي هو المحب المطيع اه فمدخول بان ما يوجب التوقيف والسؤال هو الولاية بمعنى الامامة المساوقة
للنبوة دون المحبة فان المحبة لم يجعل بانفرادها اصلا اعتقاديا يسال عنها وانما هي من لوازم اعتقاد نبوة النبي صلعم
او امامته فيكون نصا على الامامة على رغم انف الناصب الشقي قال المصنف رفع الله درجته الثاني عشر
قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول روى الجمهور عن ابي سعيد الخدري قال ببغضهم عليا قال الناصب خفضه الله اقول
ليس في تفسير اهل السنة وان صح دل على فضيلته لا النص على امامته انتهى اقول قد ذكر ذلك الحافظ ابو بكر بن موسى
مردويه في كتاب المناقب في جملة ما ذكره من الايات النازلة في شان علي ع وهي مذكورة في كتاب كشف الغمة ووجه
الاستدلال به على المطلوب انه تعالى جعل بغضه دليل النفاق والكفر في دين الله لا يكون الا نبيا او اماما ولا
اقل من ان يكون افضل الخلق بعد النبي صلعم قال المصنف رفع الله درجته الثالث عشر قوله تعالى السابقون السابقون
اولئك المقربون روى الجمهور عن ابن عباس قال سابق هذه الامة علي بن ابي طالب انتهى قال الناصب اقول هذا الحديث
جاء في روايات اهل السنة ولكن بهذه العبارة سباق الامم ثلثة مؤمن آل فرعون وحبيب النجار وعلي بن ابي طالب
ولا شك في ان عليا سابق في الاسلام وصاحب السوابق والفضائل التي لا تخفى ولكن لا يدل الاية على نص بامامته
وذلك المدعى انتهى اقول قد وقع في آخر هذه الرواية سيما فيما رواه فخر الدين الرازي في تفسير قوله تعالى وقال رجل
مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه الاية قوله وهو افضلهم وكتمه الناصب الشقي عداوة لامير المؤمنين و[illegible]

بعض

يظهر بذكره لك كونه افضل من باقي هذه الامة كما هو مطلوب المصنف فافهم قال المصنف رفع الله درجته الرابع عشر
قوله تعالى اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام الى قوله ان الله عنده اجر عظيم روى الجمهور في الجمع بين
الصحاح الستة انها نزلت في علي بن ابي طالب لما افتخر طلحة بن شيبة والعباس فقال طلحة انا اولى بالبيت لان المفتاح بيدي
وقال العباس انا اولى انا صاحب السقاية والقائم عليها فقال علي ع انا اول الناس ايمانا واكثرهم جهادا فانزل الله هذه
الاية لبيان فضيلته ع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا صحيح من روايات الجمهور من اهل السنة وقد نقلها العلماء
في فضائل امير المؤمنين وفضائله اكثر من ان يحصى وليس هذا محل الخلاف حتى يقيم الدلائل بل الكلام في النص على امامته وهذا
لا يدل عليها انتهى اقول الاية مع الرواية يدل على افضليته ع وهو محل الخلاف كما مر وجه الدلالة ان كلا من عباس وطلحة كانا
يدعيان اولويتهما بالبيت بالنسبة الى غيرهم من الامة فرد عليهما علي ع بان الاولى بذلك هو لا غير وصدقه الله تعالى في ذلك
بموجب الرواية فيكون اولى بالبيت من الكل والاولى بالبيت خصوصا البيت المعنوي يكون افضل من الكل واولى بالامامة ع
ابصر بما يتعلق بالبيت فان صاحب البيت ابصر بما في البيت قال المصنف رفع الله درجته الخامس عشر آية المناجاة لم يعمل بها
غير علي ع قال ابن عمر كان لعلي عليه السلم ثلثة لو كانت لي واحدة منها لكانت احب الي من حمر النعم تزويجه بفاطمة عليها السلم
واعطاؤه الراية يوم خيبر وآية النجوى قال الناصب خفضه الله اقول هذا من روايات اهل السنة وان آية النجوى لم يعمل بها
الا علي ع ولا كلام في ان هذا من فضائله التي عجزت الالسن عن الاحاطة بها ولكن لا يدل على النص على امامته
انتهى اقول انما استدل المصنف بها على الافضلية ووجه الاستدلال انه سبق باب الصحابة الى العمل بها وبعد عمله بها
نسخ عنهم فيكون ثبوت باب الافضلية عليهم وسارع الى قبول امر الله عز وجل والعمل بها قبلهم فيكون افضل
ولهذا تمناها ابن عمر وبهذا يستدل به هذا على كذب ما يدعيه اهل السنة من ان ابا بكر كان ذا مال وانه كان يصرف
ماله في سبيل الله وذلك لانه اذا بخل ابو بكر بدرهم او درهمين يقدمه بين يدي نجوى النبي صلعم وفارق النبي صلعم لو النظر
الى وجهه الكريم وما يفيده خطابه الفهيم مقدار عشرة ليال كما نقله ابن المرتضى من اهل السنة في تفسيره والزمخشري
حتى نزل القرآن بالعتب على ذلك فمحال ان ينفق مثل ذلك المال الذي ادعوه لاحد كما لا يخفى هذا وقد كابر القاضي
عبد الجبار في هذا المقام فقال هذا لا يدل على فضله على اكابر الصحابة لان الوقت لعله لم يتسع للعمل
بهذا الغرض انتهى واقول فساده ظاهر لاتفاق الاصوليين سوى من جوز التكليف بما لا يطاق على انه لا يجوز
ان يكلف العبد باتيان الفعل في زمان يقصر عن فعله فيه وايضا يدفع هذا الاحتمال دلالة رواية ابن المغازلي في
كتاب المناقب والبغوي في معالم التنزيل عن علي ع انه قال ان في كتاب الله لآية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي
كان لي دينار فاشتريت عشرة دراهم فكنت اذا ناجيته تصدقت بدرهم فان هذه الرواية تصرح بحقي في اتساع الوقت وكذا
يدفعه ما رواه الحافظ ابو نعيم عن ابن عباس قال ان الله تعالى حرم كلام رسول الله صلعم الا بتقديم الصدقة وبخلوا ان يتصدقوا

قبل كلامه ويصدق على ص ولم يفعل ذلك احد من المسلمين وايضا يدل على انهم لم يكونوا معذورين في هذه قوله تعالى
فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فان ذكر التوبة يدل على توجه العتاب اليهم بسبب الاهمال في الامتثال ولو كان الزمان
ضيقا كما ذكره القاضي لما توجه ذلك وايضا يدل عليه ما روي عن ابن عمر انه كان من هذا وقد زاد الرازي في الطنبور نغمة اخرى
فقال سلمنا ان الوقت قد وسع الا ان الاقدام على هذا العمل مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد شيئا وينفر الرجل الغني فلم
يكن في تركه مضرة لان الذي يكون سببا للالفة اولى مما يكون سببا للوحشة وايضا الصدقة عند المناجاة واجبة واما
المناجاة فليست بواجبة ولا مندوبة بل الاولى ترك المناجاة كما بينا من انها لو كانت سببا لسامة النبي انتهى والجواب
عنه ما افاده الفاضل النيشابوري في تفسيره بقوله قلت هذا الكلام لا يخلو عن تعصب ومن اين يلزمنا ان نثبت مفضولية علي ع في
كل خصلة ولم لا يجوز ان يحصل له فضيلة لم يوجد لغيره من اكابر الصحابة فقد روي عن ابن عمر كان لعلي ثلث لو كانت لي واحدة
منهن كانت احب الي من حمر النعم تزويجه بفاطمة واعطاء الراية يوم خيبر واية النجوى وهل يقول منصف ان مناجاة النبي
نقيصة على انه لم يرد في الاية النهي عن المناجاة وانما ورد تقديم الصدقة على المناجاة فمن عمل بالاية حصل له الفضيلة
من جهتين من جهة سد خلة بعض الفقراء ومن جهة محبة نجوى الرسول ففيها القربة منه وحل المسائل العويصة واظهار
ان نجواه احب الى المناجي من المال انتهى واقول يتوجه على الرازي فوق ما اورده النيشابوري عليه ان علة تشريع الصدقة عند
النجوى انما هو سد خلة الفقراء ما رفق بهم ومعه لما نهم معذورون في ذلك شرعا وعرفا خارجون عن حكم الاية ضرورة
فلا يلزم انكسار قلوبهم كما لا يخفى على ما ذكره جار في تشريع الزكوة والحج ونحوهما مما يتوقف وجوبه او ندبه على المال
فجاز ان يقال على قياس ما ذكره ان الاولى عدم شرعية الزكوة مثلا لانه مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد النصاب
وينفر الرجل الغني وهو كفر او في حد الكفر يا صنم وايضا قد اطلق الله تعالى لفظ الصدقة ولم يحد لها مقدارا معينا فيقال
ان ابا بكر او غيره من الفقراء ربما عجزوا بل يبالي ذلك على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ولو بتمرة او بشقها وكذا منع
كون نجوى الرسول مندوبة في حد الكفر وقد تعرض له النيشابوري باشارة فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته
الثامن عشر روى ابن عبد البر وغيره من السنة في قوله تعالى واسئل من ارسلنا من قبلك من رسلنا قال ان النبي ص ليلة
اسري به جمع الله بينه وبين الانبياء ثم قال له سلهم يا محمد على ماذا بعثتم قالوا بعثنا على شهادة ان لا اله الا
الله وعلى الاقرار بنبوتك والولاية لعلي بن ابي طالب انتهى **قال الناصب** خفضه الله ما نقل هذا الا من رواية اهل
السنة وظاهر الاية ابعد من هذا لان تمام الاية واسئل من ارسلنا اجعلنا من دون الرحمن الهة يعبدون والمراد ان جميع
الانبياء امروا على وجوب التوحيد ونفي الشرك هذا مفهوم الاية وهذا النقل من المناكير وان صح فلا يثبت به النص
الذي هو المدعى لما علمت ان الولاية يطلق على معان كثيرة انتهى **واقول** الرواية مذكورة بادنى تغيير في تفسير النيشابوري وعن
الثعلبي حيث قال وعن ابن مسعود ان النبي ص قال اتاني ملك فقال يا محمد سل من ارسلنا قبلك من رسلنا على ما بعثوا

تغيير في ظ

قال

قال قلت على من بعثوا قالوا على ولايتك وولاية علي بن ابي طالب رواه الثعلبي ولكنه لا يطابق قوله سبحانه
اجعلنا الاية انتهى وقد ظهر بما نقلناه ان الرواية من روايات اهل السنة وان المناقشة التي ذكرها انما
قد اخذها من النيشابوري وهي مع وهنه الاحتمال ضعيفة اذ يمكن ان يكون الجعل في الجملة الاستفهامية
بمعنى الحكم كما صرح به النيشابوري اخرا ويكون الجملة حكاية عن قول الرسول صلى الله عليه واله وسلم
وتاكيدا لما اضمر في الكلام من الاقرار ببعثهم على الشهادة المذكورة بان يكون المعنى ان الشهادة المذكورة
لا يمكن التوقف فيها الا لمن جعل من دون الرحمن الهة يعبدون ونظير هذا الاضمار واقع في القران في
قوله تعالى انا انبئكم فارسلون يوسف ايها الصديق افتنا فان المراد كما ذكره النيشابوري وغيره فا
رسلوني اليه لاسأله ومروني باستعباره فارسلوه الى يوسف فاتاه فقال يوسف الاية فغاية الامر ان
يكون ما نحن فيه من الاية لخفاء القرينة على تعيين المحذوف من المتشابهات الذي لا يعلم معناه الا بتوقيف
من الله تعالى على لسان رسوله وهذا لا يقدح في مطابقة قوله سبحانه اجعلنا الاية لما روي في شان النزول
فلا مناقشة ولا شيء من المناكير وانما المنكر هذا الشقي الناصب الذي يذهب الى كل زيف زاهق وينعق
مع كل ناعق ويلحس فضلات المتاخرين ويزعم ان ما ذكره اخر كلام في مقاصد الدين **قال المصنف**
رفع الله درجته التاسع عشر قوله تعالى وتعيها اذن واعية روى الجمهور انها نزلت في علي ع انتهى
قال الناصب خفضه الله روى المفسرون انه لما نزلت هذه الاية قال رسول الله صلعم لعلي عسى ان
اللهم اجعلها اذنك قال علي عليه السلام فما نسيت بعد هذا شيئا وهذا يدل على علمه وحفظه وفضيلته
ولا يدل على النص بامامته انتهى **اقول** روى الواحدي في اسباب نزول القران عن بريدة وروى
ابو نعيم في الحلية عن علي ع وابو القاسم بن حبيب في تفسيره عن زر بن حبيش عن علي ع واللفظ له قال قال
علي بن ابي طالب عليه السلام ضمني رسول الله وقال امرني ربي ان ادنيك ولا اقصيك وان تسمع وتعي وفي
تفسير الثعلبي في رواية بريدة وان اعلمك وتعي وحق على الله ان تسمع وتعي فنزلت وتعيها اذن واعية
انتهى وبعضهم روى ما رواه الناصب فنفي اطلاق قوله روى المفسرون ما يفسر به عن تعصبه كما لا
يخفى وقال صاحب الكشاف وفخر الدين الرازي بعد ذكر الرواية التي رواها الناصب في شان علي ع فان قيل
لم قال اذن واعية على التوحيد والتنكير قلنا للايذان بان الوعاة فيهم قلة ولتوبيخ الناس بقلة من يعي
منهم وللدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت وعقلت عن الله تعالى فهو السواد الاعظم عند الله وان ما
سواها لا يلتفت اليهم وان امتلأ العالم منهم انتهى ثم اقول فقد دلت الاية بما كشف علامة المعتزلة
وامام الاشاعرة عن اسرارها على اختصاص علي ع في زمان النبي صلعم في حفظه ع وعلى توبيخ غيره وانه لا التفات

اليهم فيكون هو الاحق بالامامة كما هو المدعى ومما ينبغي ان ينبه هيهنا ليحال عليه فيما ياتي ان من تامل
في القرآن والحديث علم ان التفضيل لا يكون الا بالعلم قال النبي صلى الله عليه وآله فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم
وقال الله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء مع انه قال ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا شك ان عليا
عليه السلام كان اعلم من باقي الصحابة لان استغنائه عنهم مشهور وافتقارهم وتحيرهم في تلك المستفتيات مذكور
حتى صار قول عمر كالمثل السائر بين امة خير البشر وهذا دليل على ان عليا عليه السلم كان اعلم واما ان كل
من كان اعلم فهو افضل فقد ثبت بالنص كما سلفنا وبعد ثبوت الصغرى والكبرى على هيئة الشكل الاول
فنتيجته بديهية وانكاره مكابرة ومعاندة فلا يلتفت اليه **قال المصنف** رفع الله درجته
الثامن عشر سورة هل اتى روى الجمهور كافة ان الحسن والحسين مرضا فعادهما رسول الله صلى الله عليه وآله وعامة العرب فنذر
علي عليه السلام صوم ثلثة ايام وكذا امهما فاطمة وخادمتهم فضة لئن برءا وليس عند آل محمد عليهم السلام قليل ولا كثير فاستقرض
امير المؤمنين عليه السلام ثلثة اصوع من شعير وطحنت فاطمة منها صاعا فخبزته خمسة اخباز لكل واحد قرصا وصلى
عليه السلم المغرب فلما اتى المنزل فوضع الطعام بين يديه للافطار اتاهم مسكين فسألهم فاعطاه كل منهم
قوته ومكثوا يومهم وليلتهم لم يذوقوا شيئا ثم صاموا اليوم الثاني فخبزت فاطمة عليها السلام صاعا آخر فلما قدم
بين ايديهم للافطار اتاهم يتيم وسألهم القوت فاعطاه كل واحد منهم قوته فلما كان اليوم الثالث من
صومهم وقدم الطعام للافطار اتاهم اسير وسألهم القوت فاعطاه كل واحد منهم قوته ولم يذوقوا في
الايام الثلثة سوى الماء فرآهم النبي صلى الله عليه وآله في اليوم الرابع وهم يرتعشون من الجوع وفاطمة عليها السلام
قد التصق بطنها بظهرها من شدة الجوع وغارت عيناها واغوثاه يا الله اهل بيت محمد يموتون جوعا فهبط
جبرئيل عليه السلام فقال خذ ما هنأك الله به في اهل بيتك وقال وما آخذ يا جبرئيل فاقرأه هل اتى انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول ذكر بعض المفسرين في شان نزول السورة ما ذكره ولكن انكر
على هذه الرواية كثير من المحدثين واهل التفسير وتكلموا في انه هل يجوز ان يبالغ الانسان في الصدقة الى
هذا الحد ويجوع نفسه واهله حتى يشرف على الهلاك وقد قال الله تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون
قل العفو والعفو ما كان فاضلا من نفقة العيال وقال رسول الله صلى الله عليه وآله خير الصدقة ما يكون صنوا عفوا
وان صح الرواية لا يدل على النص كما علمته انتهى **اقول** قال فخر الدين الرازي في تفسيره ان الواحدي
من اصحابنا ذكر في كتاب البسيط انها نزلت في علي عليه السلم وصاحب الكشاف من المعتزلة ذكر هذه
القصة فروى عن ابن عباس ان الحسن والحسين مرضا الخ والذي لم يذكر من المفسرين انها نزلت في علي عليه السلام
ابقى الاية على عمومها لعدم وصول سبب النزول اليه او لقصد اخفاء عداوة لاهل البيت عليهم السلام لا انه ذكر

نزوله

نزوله في شان جماعة مخصوصة غيرهم كما يشعر به ظاهر كلام الناصب واما ما ذكره من انكار كثير من المحدثين
والمفسرين لهذه الرواية وتكلمهم في جواز المبالغة في الصدقة الى هذا الحد فالظاهر انه من تشكيكات
نفسه دون احد من المحدثين من المفسرين ولو كان لذلك اصل لذكره فخر الدين الرازي المشكك في تفسيره ومن
العجايب ان اصحاب هذا الرجل ومنهم الرازي المذكور والنيشابوري في تفسيرهما يذكرون ان قوله تعالى
وكونوا مع الصادقين نزل في شان الذين شدوا انفسهم على السواري ويسلمون ذلك ولا ينكرونه ولا
يتكلمون عليه بانه هل يجوز رياضة النفس الى هذا الحد بل يذكرون من جوع مشايخهم ومتصوفيهم من
النقشبندية وغيرهم ما يتجاوز عن ذلك بل ذكر الناصب نفسه سابقا في مبحث نفي حلول الله تعالى في
غيره ان ابا يزيد البسطامي رحمه الله ترك شرب الماء سنة تاديبا لنفسه واستحسنه مع ان ذلك
منهم تحمل ضرر من غير ايصال نفع منهم الى الغير ثم ينكرون ما تضمنه جوع اهل البيت عليهم السلام و
ايثارهم المسكين واليتيم والاسير على انفسهم من غاية الجود والكرم مع ثبوت الرواية ههنا اتفاقا
وثبوت ان السائل عنهم في الليالي الثلث انما كان جبرئيل عليه السلم قد جاءهم امتحانا من الله تعالى ولنعم
ما قال الحصكفي في الرد على الشانئ في ذلك حيث انشد **شعر** قوم اتى في مدحهم هل اتى ما
شك في ذلك الا ملحد قوم لهم في كل ارض مشهد واما ما توهم من منافاة قوله تعالى ويسئلونك
ماذا ينفقون قل العفو الاية لذلك فمدفوع بان العفو كما فسر بما ذكره الناصب كذلك فسر بافضل المال
واطيبه ويؤيده قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما رواه من قوله صلى الله عليه وآله خير الصدقة ما يكون
صنوا عفوا معارض لقوله عليه السلام خير الصدقة ما ابقت غنى ولو تنزلنا عن ذلك فنقول انما
يلزم المنافاة لو لم ينفق عيال علي عليه السلام معه في الصدقة على ذلك الوجه واما اذا انفق صاحب العيال
مما وجب عليه من النفقة وهم باختيارهم اثروا اليتيم والاسير والمسكين على انفسهم باعطاء كل
واحد منهم حصته فلا منافاة كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته التاسع عشر قوله
تعالى والذي جاء بالصدق وصدق به المرسلون روى الجمهور عن مجاهد قال هو علي بن ابي طالب عليه السلام
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول جماهير اهل السنة على ان الاية نزلت في ابي بكر وان صح نزوله
في علي المرتضى فهو من فضائله ولا يدل على النص انتهى **اقول** قد نقل صاحب كشف الغمة الرواية التي
ذكرها المصنف عن الحافظ ابي بكر موسى بن مردويه وروى الحافظ ايضا عن ابي جعفر عليه السلام واما نزول ذلك
في شان ابي بكر كما ادعاه الناصب فهو شيء قد تفرد به فخر الدين الرازي لمجرد ملاحظة مناسبة التصديق
المذكور في الاية لما وضع اولياء ابي بكر من لقب الصديق عليه وهذا دأب الرجل في تفسير كثير من الايات

كما لا يخفى على المتتبع البصير ولا ينبئك مثل خبير ولو خلونا اثبات وجود هذه الرواية في شيء من
كتب المتقدمين على الرازي للاستعمال كذب ومَيْن لرجعوا بخفي حنين ومن وقاحات الرازي انه
لم يكتف في ذلك بكتفه بالكذب على الله تعالى حتى وضع ذلك على لسان علي عم قاصدا به سد باب
تجويز الناظرين كون ذلك واردا في علي عم ثم لدفع التهمة التي غلبت على ظن الخائن الخائف نسبت ذلك
الى المفسرين على الاجمال ولكن الذكي الفطن لا يخفى عليه حقيقة الحال ويدل على عدم ورود الرواية في
شان ابي بكر وعلى وصول الرواية الدالة على ان المراد بالاية هو علي عم الى الرازي ما ذكره بعد ذلك حيث
قال ان هذا يتناول اسبق الناس الى التصديق واجمعوا على ان الاسبق الافضل اما ابو بكر واما
علي لكن هذا اللفظ على ابي بكر اولى لان عليا عم كان في وقت البعث صغيرا فكان كالولد الصغير
الذي يكون في البيت ومعلوم ان اقدامه على التصديق لا تفيد لمزيد قوة وشوكة في الاسلام
فكان حمل هذا اللفظ على ابي بكر اولى انتهى ووجه دلالته على ما ذكرنا من الامرين انه لو كان هناك
حتمال
رواية في شان ابي بكر لما احتاج الى تكلف الاستدلال ولا الى ذكر علي عم فيه ولو على سبيل الا
على ان الاستدلال المذكور كسائر تشكيكاته ظاهر البطلان لان درجة النبوة اعلى من رتبة الاسلا
واذا جاز نبوة الصبي كان صحة ايمانه اجوز وقد قال تعم في شان يحيى واتيناه الحكم صبيا وقال
حكاية عن عيسى عم في صباه اني عبد الله اتاني الكتاب وجعلني نبيا وقال في شان يوسف عم
في حال صباه وعند القاءه في غيابت الجب واوحينا اليه لتنبئنهم بامرهم وهذا وهم لا يشعرون
وقال سبحانه ففهمناها سليمان وكلا اتينا حكما وعلما وكان عمره عندما جعل نبيا احدى
عشرة سنة واذا جاز ان يكون الصبي صاحب النبوة والوحي جاز ان يكون صاحب الايمان بطريق
اولى وايضا كما لا يقال لمن تولد مومنا وفي فطرة الاسلام انه امن لانه تولد عليه فكذا في علي عم
لانه تولد في حضرة الرسول ولم يعبد صنما قط لكن ابو بكر قد عبد الاصنام ازيد من اربعين
سنة من عمره فكان عليه الاتيان بالايمان بعد ما لم يكن مومنا وايضا فعند اصحابنا ان عليا
عم حين امن بالنبي ص كان عمره خمسة عشر سنة وقيل اربعة عشر والروايتان قد جاءتا ايضا من طريق
الخصم ذكر ذلك شارح الطوالع عن اصحابه في شرحه والعاقولي في شرحه للمصابيح قال روى
الحسن البصري ان عمره عم كان خمسة عشر سنة عند اسلامه واما شارح الطوالع فروى اربعة عشر
سنة وهذا على ما جاء في صحيح البخاري قد تجاوز البلوغ لانه روى عن المغيرة انه قال احتلمت وانا
ابن اثنتي عشرة سنة وايضا فقد رووا ان النبي ص دعاه الى الاسلام وهو لا يدعو الى الاسلام الا

الا من يصح منه ذلك كما قاله المامون حين ناظر بالعتاهية وايضا قد صح انه عم كتب الى معوية
ابياتا من جملتها قوله عم شعر سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلمي ولم ينكر
عليه معوية مع عداوته وتعنته فكيف يزيد عليه الرازي وهو من جماعته في ذلك وايضا رجع
الاسلام الى التصديق بما جاء به النبي ص وانه رسول الله ص وذلك من التكاليف العقلية ومعلوم
ان التكليف بالعقليات انما يتوقف على كمال العقل وان كان الرجل ابن خمس سنين او خمس
سنة وعلي عم قد كان كمل عقله حين اسلم والبلوغ انما هو شرط في التكاليف الشرعية الفرعية
على انه لا يمتنع ان يكون من خصايصه لو كان صبيا صحة اسلامه صغيرا كما انه يطالع اللوح المحفوظ
في حال رضاعه على ما سبقت الاشارة اليه من كلام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح البخاري
وبالجملة يجوز اختصاصه عم بمزيد فضيلة في الخلقة او وجب حصول البلوغ الشرعي قبل
العدد وما ذاك بعجيب منه عم فانه مظهر العجايب ومنبع الغرايب قال المصنف رفع
الله درجته العشرون قوله تعالى هو الذي ايدك بنصره وبالمومنين عن ابي هريرة قال
مكتوب على العرش لا اله الا انا وحدي لا شريك لي محمد عبدي ورسولي ايدته بعلي بن ابي طالب
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول جاء هذا في روايات اهل السنة ولا شك ان
عليا من افاضل المومنين ومن خلفائهم وائمتهم ولما كان رسول الله صلعم مويدا بالمومنين
كان تاييده بعلي من باب الاولى ولكن لا يدل على النص المدعى اقول لا يخفى ما في الكلام
الناصب من التمويه وذلك لان كلام المص ليس في مجرد التاييد الذي يشترك فيه ساير المومنين
على ما توهمه الناصب بل في كتابة اسمه عم بوصف تاييده للنبي ص على العرش الاعظم في ازل الازال
وهذا يدل على الافضلية التي هي من جملة مدعيات المص كما مر مرارا على انه مما اعترف به من كونه
عم اولى من جميع المومنين بتاييد النبي ص كاف في ثبوت المدعى ايضا كما لا يخفى قال المصنف
رفع الله درجته الحادي والعشرون قوله تعم يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المومنين
روى الجمهور انها نزلت في علي عم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ظاهر الاية انها
في كافة المومنين ولو صح نزوله في علي عم يكون من فضايله ولا دلالة لها على النص المدعى
انتهى اقول ظهور ما ذكره ممنوع اذ لو كان مراده تعم كافة المومنين لقال حسبك الله و
المومنون فلما قيد بمن اتبعه منهم دل على ارادة التخصيص واما صحة الحديث فكفى فيه كونه
مرويا عن طريق اهل السنة وقد ذكرها صاحب كشف الغمة عن كتاب عز الدين عبد الرزاق المحدث

الحنبلي واما وجه الدلالة على المدعى فهو ان الله تعالى لما حصر كفاية الشر عن النبي صلعم في جنابه
سبحانه وفي علي ع وكذا حصر اتباع النبي ص فيه بمقتضى الرواية دل ذلك على فضيلته عن ساير
المؤمنين فيكون امير المؤمنين **قال المصنف** رفع الله درجته الثاني والعشرون قوله تعالى
فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه قال الثعلبي نزلت في علي ع انتهى **قال الناصب** خفضه الله
ذهب المفسرون الى انها نزلت في اهل اليمن وقيل لما نزلت هذه الاية سئل رسول الله صلعم
عن هذا القوم فضرب بيده على ظهر سلمان وقال هو وقومه والظاهر انها كانت نازلة لقوم لم يؤمنوا
بعد لدلالة سوف يأتي الله على هذا وعلي ع كان ممن اتاه الله من اول الاسلام فكيف يصح نزوله فيه
وان سلمنا فهو من فضائله ولا يدل على النص المدعى انتهى **اقول** من ذهب الى انها نزلت في
اهل اليمن كفخر الدين الرازي والقضاة القاضي البيضاوي قد استند بما روي ان النبي ص لما نزلت
هذه الاية اشار الى ابي موسى الاشعري وقال هم قوم هذا واقول فيه بحث لانه ان اراد باهل
اليمن من انتسب الى بلاد اليمن ولو لم يكونوا من الاشعرية كطائفة همدان فهم لم يجاهدوا الا مع علي ع
في حروبه كما يعلم من كتب السير والتواريخ وان اراد الاشعرية كما تقتضيه سياق الرواية فهم
ايضا لم يدركوا مقاتلة اهل الردة في زمان ابي بكر اللهم الا ان يراد به قتال بعضهم كابي موسى
ظاهرا مع علي ع في حرب صفين مع القاسطين المرتدين وحينئذ يتحد ما له مع الرواية المتضمنة
لكون الاية في شان امير المؤمنين ع واما من روى انه ع قال المراد بهم سلمان وذووه كما وقع في
الكشاف وتفسير البيضاوي ففيه ان المتبادر من ذووه اي اصحاب سلمان مولانا امير المؤمنين ع
وساير اهل البيت ع لكونه منهم بمقتضى قوله ع سلمان منا اهل البيت وايضا من المعلوم ان
سلمان لم يشهد محاربة شيء من اهل الردة وكذا لم يظهر من ذويه على تقدير ان يراد بهم اهل الفرس
مجاهدة مع اهل الردة في زمان ابي بكر فتعين الحمل على ما ذكرنا وحينئذ يتحد ايضا ما له هذه
الرواية مع ما رواه الثعلبي والامامية من انها نزلت في شان علي ع في قتال الناكثين والقاسطين
والمارقين ولا يقدح في ذلك ان سلمان لم يعش الى زمان قتال الطوايف الثلثة ولم يجاهد
معهم اذ يكفي في صحة نسبة فعل الى جماعة صدوره من اكثرهم سيما وقد روي ان سلمان سكن
مداين وتزوج هناك من بني كندة وحصل له اولاد كانوا في خدمة امير المؤمنين ع في بعض حروبه
فكان النبي ص لما لاحظ ان حسن صنيع الابناء يكون من ذكاء طينة الاب نسب فعل الابناء
اليه رضي الله قال الشيخ الموحد محيي الدين العربي في الفتوحات المكية ولما كان رسول الله صلعم عبدا

محضا

محضا قد طهره الله واهل بيته تطهيرا واذهب عنهم الرجس وهو كل ما يشينهم فان الرجس هو
القذر عند العرب هكذا حكى الفراء قال تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا فلا يضاف اليهم الا مطهر ولا بد ان يكون كذلك فان المضاف اليهم هو الذي يشينهم فما
يضيفون لانفسهم الا من له حكم الطهارة والتقديس فهذه شهادة من النبي صلعم لسلمان الفارسي
بالطهارة والحفظ الالهي والعصمة حيث قال فيه رسول الله ص سلمان منا اهل البيت وشهد الله
لهم بالتطهير وذهاب الرجس عنهم واذا كان لا يضاف اليهم الا مطهر مقدس وحصلت له العناية
الالهية بمجرد الاضافة فما ظنك باهل البيت في نفوسهم فهم المطهرون بل هم عين الطهارة ثم قال
وهم المطهرون بالنص فسلمان منهم بلا شك وارجو ان يكون عقب علي وسلمان يلحقهم هذه
العناية كما لحق اولاد الحسن والحسين وعقبهم وموالي اهل البيت فان رحمة الله واسعة ثم قال
فما ظنك بالمعصومين المحفوظين منهم القائمين بحدود سيدهم الواقفين عند مراسمه فشرفهم اعلى
واتم وهؤلاء اقطاب هذا المقام ومن هؤلاء الاقطاب ورث سلمان شرف مقام اهل البيت
فكان رضي الله عنه من اعلم الناس بما لله على عباده من الحقوق وما لانفسهم والخلق عليهم من
الحقوق واقواهم على ادائها وفيه قال رسول الله صلعم لو كان الايمان بالثريا لناله رجال من فارس
واشار الى سلمان الفارسي انتهى ومن اللطائف قوله ص لابي موسى هم قوم هذا ولم يدخله في هذا الحكم
لعلمه صلعم بسوء عاقبته وانحرافه عن علي ع لكن جماعة من اكابر اهل اليمن واشرافهم وافرادهم الذين
يعد كل واحد منهم بالف من قبيلة كانوا من شيعته ومن جملتهم طائفة همدان باسرهم واويس القرني
الذي شهد بين يديه ع في وقعة صفين رضي الله عنه وقوله صلعم لسلمان رضي الله عنه هذا و
ذووه فجعل قومه تبعا له في هذا الحكم وعبر عن قومه بذويه اشارة الى ان من اتصف بما اتصف
به من معرفة الولاية ومتابعة من فرض الله متابعته فهو منه وداخل تحت هذا الحكم والا فلا هذا
وقد ذكر فخر الدين الرازي القول بنزول الاية في شان علي ع ايضا لكن حيث ابرق وارعد على [illegible]
بالتشكيكات الناشئة عن العصبية رأينا ان نذكر كلامه مع ما يتوجه عليها من الشناعة والملام
صيانة للناظرين القاصرين عن الوقوع في مواقع الشكوك والاوهام فنقول قال وقال قوم نزلت
انها في علي ع ويدل عليه وجهان الاول انه ع لما دفع الراية الى علي ع يوم خيبر قال لادفعن الراية
الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وهذا هو الصفة المذكورة في الاية والوجه الثاني

انه تعالى ذكر بعد هذه الاية قوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة و
يؤتون الزكوة وهذه الاية في حق علي عم فكان الاولى جعل ما قبلها ايضا في حقه فهذا جملة الاقوال
في هذه الاية ولنا في هذه الاية مقامات المقام الاول ان هذه الاية من ادل الدلايل على فساد مذهب
الامامية من الروافض وتقريره ان مذهبهم ان الذين اقروا بخلافة ابي بكر وامامته كلهم كفروا وصاروا
مرتدين لانهم انكروا النص الجلي على امامة علي ابن ابي طالب عم فنقول لو كان كذلك لجاء الله تعالى بقوم
يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق بدليل قوله من يرتد منكم عن دينه فسوف ياتي الله بقوم
يحبهم الى اخر الاية وكلمة من في معرض الشرط للعموم فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين
الاسلام فان الله ياتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم فلو كان الذين نصبوا ابا بكر للخلافة كذلك لوجب
بحكم الاية ان ياتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن الامر كذلك بل الامر بالضد فان
الروافض هم المقهورون الممنوعون عن اظهار مقالاتهم الباطلة ابدا منذ كانوا علمنا فساد
مقالتهم ومذهبهم وهذا كلام ظاهر لمن انصف المقام الثاني انا ندعي ان هذه الاية يجب ان يقال
انها نزلت في حق ابي بكر والدليل عليه وجهان الاول ان هذه الاية مختصة في محاربة المرتدين و
ابو بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما شرحناه ولا يمكن ان يكون المراد هو الرسول عم لانه لم
يتفق له محاربة المرتدين ولانه تعالى قال فسوف ياتي الله وهذا للاستقبال لا للحال فوجب ان يكون
ذلك القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب فان قيل هذا لازم عليكم لان ابا بكر
كان موجودا في ذلك الوقت قلنا الجواب من وجهين الاول ان القوم الذين قاتلهم ابو بكر من اهل
الردة كانوا موجودين في الحال والثاني ان معنى الاية ان الله تعالى سوف ياتي بقوم قادرين متمكنين
من هذا الحرب وابو بكر وان كان موجودا في ذلك الوقت الا انه ما كان مستقلا في ذلك الوقت با
لحرب والامر والنهي فزال السوال فثبت انه لا يمكن ان يكون المراد هو الرسول عم ولا يمكن ايضا ان
يكون المراد هو علي عم لان عليا عم لم يتفق له قتال مع اهل الردة فان قلت لا نسلم انه لم يتفق له
قتال مع اهل الردة لان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين الاول ان اسم
المرتد انما يتناول من كان تاركا لشرايع الاسلام والقوم الذين نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر
وما كان احد يقول انه انما يحاربهم لاجل انهم خرجوا عن الاسلام وعلي عم لم يسمهم بالمرتدين فهذا
الذي يقوله هولاء الروافض بهت على جميع المسلمين وعلى علي الثاني لو كان كل من نازعه في الامامة
كان مرتدا لزم في قومه ان يكونوا مرتدين ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الاية ان ياتي الله بقوم

يحبهم

يقهرونهم ويردونهم الى الدين الصحيح ولما لم يوجد ذلك البتة علمنا ان منازعة علي عليه السلم
في الامامة لا تكون ردة واذا لم تكن ردة لم يمكن حمل الاية على علي عم لانها نازلة فيمن يحارب
المرتدين ولا يمكن ايضا ان يقال انها نازلة في اهل اليمن او في اهل فارس لانه لم يتفق لهم
محاربة مع المرتدين وبتقدير ان يقال اتفقت لهم هذه المحاربة لكنهم كانوا رعية واتباعا و
اذنابا فكان الرئيس الامر المطاع في تلك الواقعة هو ابو بكر ومعلوم ان حمل الاية على من كان اصلا
في هذه العبادة ورئيسا مطاعا فيها اولى من حملها على الرعية والاتباع والاذناب فظهر بما ذكرنا
من الدليل الظاهر ان هذه الاية مختصة بابي بكر الوجه الثاني في بيان ان الاية مختصة بابي بكر هو انا نقول
هب ان عليا عم كان قد حارب المرتدين ولكن محاربة ابي بكر مع المرتدين كانت اعلى حالا واكثر
موقعا في الاسلام من محاربة علي عم مع من خالفه في الامامة وذلك لانه علم بالتواتر انه صلعم
لما توفي اضطربت الاعراب وتمردوا وان ابا بكر هو الذي قهر مسيلمة وطليحة وهو الذي حارب
الطوايف السبعة من المرتدين وهو الذي حارب مانعي الزكوة فلما فعل ذلك استقر الاسلام
وعظمت شوكته وانبسطت دولته اما لما انتهى الامر الى علي عم فكان الاسلام قد انبسط في الشرق
والغرب وصار ملوك الدنيا مقهورين وصار الاسلام مستوليا على جميع الاديان والملل
فثبت ان محاربة ابي بكر اعظم تاثيرا في نصرة الاسلام وتقويته من محاربة علي عم ومعلوم ان
المقصود من هذه الاية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين ونصرة الاسلام ولما كان ابو بكر هو
المتولي لذلك وجب ان يكون المراد بالاية المقام الثالث في هذه الاية هو انا ندعي دلالة هذه
الاية على صحة امامة ابي بكر وذلك لانه لما ثبت بما ذكرنا ان هذه الاية مختصة به فنقول انه تعالى
وصف الذين ارادهم الله بهذه الاية بصفات اولها انه يحبهم ويحبونه فلما ثبت ان المراد بهذه
الاية هو ابو بكر ثبت ان قوله يحبهم ويحبونه وصف لابي بكر ومن وصفه الله بذلك يمتنع ان
يكون ظالما وذلك يدل على انه كان محقا في امامته وثانيها قوله اذلة على المومنين اعزة على
الكافرين وهو صفة ايضا للدليل الذي ذكرناه ويؤكده ما روي في الخبر المستفيض انه قال عم
ارحم امتي بامتي ابو بكر فكان موصوفا بالرحمة والشفقة على المومنين وبالشدة مع الكفار الا ترى
انه في اول الامر حين كان الرسول في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول عم
وكيف كان يلازمه ويخدمه وما كان يبالي باحد من جبابرة الكفار وشياطينهم وفي اخر الامر اعني
وقت خلافته كيف لم يلتفت الى قول احد واصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة حتى ال

الامر الى ان خرج الى قتال القوم وحده حتى جاء اكابر الصحابة وتضرعوا اليه ومنعوه من الذهاب
ثم لما بلغ بعث العسكر اليهم انهزموا وجعل الله ذلك مبدأ لدولة الاسلام فكان قوله اذلة على
المؤمنين اعزة على الكافرين لا يليق الا به وثالثها قوله يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة
لائم فهذا مشترك فيه بين ابي بكر وعلي الا ان حظ ابي بكر منه اتم واكمل وذلك لان مجاهدة ابي
بكر مع الكفار كان في اول البعث وهناك الاسلام كان في غاية الضعف فكان يجاهد الكفار بقدر
قدرته ويذب عن رسول الله غاية وسعه واما علي عم فانه انما شرع في الجهاد يوم بدر واحد وفي
ذلك الوقت كان الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة فثبت ان جهاد ابي بكر كان اكمل من جهاد
علي عم من وجهين احدهما انه كان متقدما عليه في الزمان فكان افضل لقوله تعم لا يستوي منكم من
انفق من قبل الفتح وقاتل والثاني ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الرسول وجهاد علي عم
كان في وقت القوة ورابعها قوله ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهذا لائق بابي بكر لانه متاكد
لقوله ولا ياتل اولوا الفضل منكم والسعة وقد بينا ان هذه الاية لا بد وان يكون في ابي بكر ومما
يدل على ان جميع هذه الصفات لابي بكر انا بينا بالدليل ان هذه الاية لا بد وان يكون في ابي بكر
ومتى كان الامر كذلك كانت هذه الصفات لا بد وان تكون صفات لابي بكر واذا ثبت هذا
فوجب القطع بصحة امامته اذ لو كانت امامته باطلة لما كانت هذه الصفات لائقة به فان قيل
لم لا يجوز ان يقال انه كان موصوفا بهذه الصفات حال حيوة الرسول ثم بعد وفاته لما شرع
في الامامة زالت هذه الصفات وبطلت قلنا هذا باطل قطعا لانه تعالى قال فسوف يأتي الله
بقوم يحبهم ويحبونه فاثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة حال اتيان الله بهم في المستقبل
وذلك يدل على شهادة الله عليه بكونه موصوفا بهذه الصفة حال محاربته مع اهل الردة وذلك
هو حال امامته فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على صحة امامته اما قول الروافض ان هذه الاية في
حق علي عم بدليل انه صم قال يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله وكان ذلك هو
علي عم فنقول هذا الخبر من باب الاحاد وعندهم لا يجوز التمسك به في العمل فكيف يجوز التمسك
به في العلم وايضا ان اثبات هذه الصفة لعلي عم لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر بتقدير ان
يدل على ذلك لكنه يدل على انتفاء ذلك المجموع عن ابي بكر ومن جملة تلك الصفات كونه كرارا
غير فرار فلما انتفى عن ابي بكر لم يحصل مجموع تلك الصفات له فكفى هذا في العمل بدليل الخطاب
فاما انتفاء جميع تلك الصفات فلا دلالة في اللفظ عليه وايضا فهو تعم انما اثبت هذه الصفة

المذكور

المذكور في هذه الاية حال اشتغاله بمحاربة المرتدين بعد ذلك فهب ان تلك الصفة ما كانت حاصلة
في ذلك الوقت فلم يمنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل ولان ما ذكرناه تمسك بظاهر القرآن
وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالاحاد ولانه معارض بالاحاديث الدالة على كون ابي بكر محبا لله
وراضيا عنه قال تعم في حق ابي بكر ولسوف يرضى وقال عم ان الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لابي بكر خاصة
وقال ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر وكل ذلك يدل على انه كان يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله واما الوجه الثاني وهو قولهم الاية التي بعد هذه على امامة علي عم وسنذكر الكلام
فيه ان شاء الله تعم فهذا ما في هذا الموضع من البحث والله اعلم انتهى كلام الرازي واقول يتوجه عليه انظار
اما اولا فلما اورده النيشابوري على قوله لو كان كذلك لجاء الله تعم بقوم يحاربهم اه بان لناصر مذهب
الشيعة ان يقول ما يدريك انه تعم لا يجيء بقوم يحاربهم ولعل المراد بخروج المهدي هو ذلك فان
محاربة من دان بدين الاوائل هي محاربة الاوائل انتهى ثم انه مع كونه شافعيا ظاهرا وباطنا كما هو صرح
به في اخر تفسيره غير منوهم في ذلك تخلف عن المتعصبين من اهل نحلته فاعتذر بان هذا انما ذكرته بطريق
المنع لا لاجل العصبية والميل فان اعتقاد ارتداد الصحابة الكرام امر فظيع والله اعلم انتهى واعترض عليه
بعض الناظرين بان الحق ما قاله ناصر الاسلام والامام العلامة فخر الدين الرازي وما ذكره هذا الفاضل
نصرة للشيعة كلام فاحش شنيع لا يليق باحد من اهل الديانة وليت شعري ماذا يفيد محاربة المهدي
في اخر الزمان بعد ذهاب اكثر ايام الدنيا وانقضاء عصر الصحابة والتابعين ومن بعدهم وظهور امارات
القيمة ثم انه لم يثبت انه يخرج لذلك انتهى واقول بل الحق ما اجراه الله تعم على ناصر الشيعة مع كونه من
المخالفين لان الاتيان والانتقام بعد عصر الصحابة والتابعين المرتدين انما ينافي مدلول الاية لو لم يحضر
هناك احد منهم لكن قد تقرر عند الشيعة بناء على اصل الرجعة الثابت بالكتاب والسنة انه يرجع الى
الدنيا عند ظهور المهدي عم جماعة من هؤلاء الصحابة المرتدين فيأتيهم المهدي عم وينتقم منهم اشد الانتقام
ويؤيد ما ذكره ناصر الشيعة ما ذكره شيخ الموحدين في الباب الستة والستين بعد ثلثمائة من كتاب الفتوحات
المكية عند ذكر صفات المهدي عم وعلامات ظهوره عم حيث قال ان لله خليفة يخرج من عترة رسول الله
ولد فاطمة يواطي اسمه اسم رسول الله جده الحسين بن علي بن ابي طالب عم يبايع بين الركن والمقام يشبه
رسول الله صم في الخلق بفتح الخاء وينزل عنه في الخلق بضم الخاء اسعد الناس به اهل الكوفة يعيش خمسا
او سبعا او تسعا يضع الجزية ويدعوا الى الله بالسيف ويرفع المذاهب عن الارض ولا يبقى الا الدين
الخالص اعداؤه مقلدة العلماء اهل الاجتهاد لما يرونه من الحكم بخلاف ما ذهبت اليه ائمتهم فيدخلون

كرها تحت حكمه خوفا من سيفه تفرح به عامة المسلمين اكثر من خواصهم يبايعه العارفون من اهل الحقايق
عن شهود وكشف بتعريف الهي له رجال الهيون يقيمون دعوته وينصرونه ثم قال بعد ورقة ولولا ان
السيف بيده لافتى الفقهاء بقتله كما يفعل الحنفيون والشافعيون فيما اختلفوا فيه ولكن الله يظهره
بالسيف والكرم فيطمعون ويخافون ويقبلون حكمه من غير ايمان بل يضمرون خلافه ويعتقدون فيه
اذا حكم فيهم بغير مذهبهم انه على ضلالة في ذلك الحكم لانهم يعتقدون ان اهل الاجتهاد وزمانه قد
انقطع وما بقي مجتهد في العالم وان الله لا يوجد بعد ائمتهم احدا له درجة الاجتهاد واما من يدعي التعريف
الالهي بالاحكام الشرعية فهو عندهم مجنون فاسد الخيال لا يلتفتون اليه انتهى واما ثانيا فلان قوله
لو كان كذلك لجاء الله بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق اه مردود بانه لا دلالة للاية
على ان الله تعالى يقوم يحارب المرتدين ويقهرهم بالسيف والسنان كما يشعر به كلام هذا المتسمي بالامام جاوظ
وانما صريح مدلول الاية انه ياتي في مقابل المرتدين بقوم راسخين في الدين مؤيدين بالحق واليقين
اعم من ان يقع بينهم ما قتال ام لا لجواز ان ياتي الله تارة بقوم ينصرون الدين ويقاتلون المرتدين بالسيف
والسنان وتارة بقوم منصورين بالحجة والبرهان نعم لما حمل اهل السنة الاية على ذلك اجابت الشيعة
على سبيل مجاراة الخصم بانه جاز ان يكون المراد بها عليا عليه السلام على هذا التفسير ايضا لانه قاتل المرتدين
من الناكثين والقاسطين والمارقين بقوله فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان
الله ياتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم مردود كما ترى وكذلك قوله لوجب بحكم الاية ان ياتي الله بقوم
يقهرهم ويبطل مذهبهم لما عرفت ان حكم الاية اعم من ذلك اللهم الا ان يراد بقهرهم وابطال مذهبهم
اقامة الحجة والبرهان دون استعمال السيف والسنان وهذا حاصل بحمد الله تعالى للشيعة ايدهم الله تعالى
في ساير الازمنة ولهذا ترى هذا المتسمي بالامام قد طاح عقله وهاج بقله واختل كلامه وانحل زمامه
عند تكلمه ههنا في رد استدلال الشيعة بهذه الاية الواحدة بنحو ورقة كلها هذر وجلها شذر مذر
وهو يعلم انه محجوج لكن هوى الاصول الفاجرة يحمله على سوء المكابرة واما ثالثا فلان ما ذكره من ان
ارتداد الشيعة بالضد يدل على انه لم يعرف معنى الضد اذ المضادة انما يتحقق لو حكموا بارتداد الشيعة من
حيث مخالفتهم لهم في مسئلة الامامة ولم يحكم بذلك هذا الرجل ولا احد من اهل نحلته وكيف يقولون
بذلك مع ان مسئلة الامامة عندهم من الفروع كما مر والمجتهد المخالف في شيء من الفروع وكذا مقلده لا
يكون فاسقا فضلا عن ان يكون مرتدا غاية امر الشيعة ان يكونوا قوما مقهورين للمستولين في زمانهم
من اهل الردة ينتظرون حضور امامهم ودنو الوقت الذي وعدهم الله بقوله فسوف ياتي الله بقوم الاية

وهذا

ولهذا قال الشيخ ابن العربي ان اسعد الناس حالا بالمهدي عليه السلام هو شيعة الكوفة كما مر فانهم و
لائمتهم اما قوله ان الشيعة ممنوعون عن الجهاد مع الائمة ممنوع ولو سلم فقد جرت عادة الله على ايصال نقمه
وجحيمه الى الملحدين المرتدين نصرة للدين المبين كما اوصل هذه المقالة ونحوها الى فخر الدين وقد ما وعد
بقوله وكان حقا علينا نصر المؤمنين واما رابعا فلان ما ذكره في الوجه الثاني من ان ابا بكر هو الذي تولى
محاربة المرتدين غير مسلم وما شرحه سابقا مما لا ينشرح به صدر من له قلب وذلك لانا لا نسلم ان الذين
ارتكب ابو بكر قتالهم كانوا من اهل الردة لما سبق من ان من قاتلهم ابو بكر واصحابه من اهل الردة كانوا
صنفين قسم لم يرتدوا قط كاصحاب مسيلمة وسجاح فهؤلاء كانوا كفارا حربيين لم يسلموا قط فاطلاق
الارتداد عليهم مخالف للعرف واللغة والثاني قوم منعوا الزكوة من ان يدفعوا الى ابي بكر وفرقوها على
فقرائهم لاعتقادهم عدم استحقاق ابي بكر للخلافة وان المنصوص عليه هو علي ع كما مر تفصيلا وهذا
لا يوجب الارتداد عن الدين كما لا يخفى واما خامسا فلان ما ذكره في الوجه الاول من الجواب عن الالزام
اللازم له من ان القوم الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة ما كانوا موجودين في الحال فبطلانه ظاهر لان رئيس
فرقة ممن سموهم مرتدين كان مسيلمة وسجاح وهم كانوا في زمان النبي ص ورئيس بني حنيفة كان مالك بن نويرة
وهو كان من الصحابة وكذا الكلام في بني كندة فان رئيسهم كان اشعث بن قيس الذي صار صهرا لابي بكر
حكمه بارتداده واما سادسا فلانه يتوجه على ما ذكره من الوجه الثاني انه ان اراد بالقدرة والتمكن من الحرب
والاستقلال فيه قدرة ابي بكر وتمكنه بنفسه فهو لم يكن ابدا قادرا على اقل من ذلك ايضا وانما كان فرارا
ثمان و ام مع عسكر الرسول كما صح حديث الحجر الموضوع بجنب الانس بل دون ذلك لانه كان يفر والحجر لا يفر وان اراد
التمكن والقدرة بمعونة غيره من المهاجرين والانصار فهذه القدرة كانت حاصلة للنبي ص مع زيادة لان
القوم وهم ابو بكر وجماعة المهاجرين والانصار الذين قاتلوا المرتدين بارشاده كانوا موجودين في زمان
النبي ص حاضرين في خدمته فما معنى تخصيص الله تعالى ايذاءه للمرتدين باتيان ذلك القوم بعد زمان النبي ص
كما يقتضيه سياق الكلام على ان هذا التوجيه لا يمشي بالنسبة الى قتال مانعي الزكوة فان المنع منهم
لم يتحقق في زمان نزول الاية حتى يصح ان يقال ان ابا بكر لم يكن في ذلك الزمان قادرا مستقلا في
قتالهم فان القدرة والاستقلال على شيء فرع وجوده كما لا يخفى واما سابعا فلان ما ذكره من ان اسم
المرتد انما يتناول من كان تاركا لشرايع الاسلام اه مردود بان الناكثين والقاسطين والمارقين كانوا
عند الامامية مرتدين بانكارهم للاصل الخامس من اصول الشرايع وهو الامامة وقد مر بيان اصالة
هذه المسئلة في اوايل هذا الباب فتذكر واما ثامنا فلان قوله وما كان احد يقول ان عليا انما يحاربهم

لاجل انهم خرجوا عن الاسلام ان اراد به ان احدا من اهل السنة لم يقل فمسلم ووجهه ظاهر لانهم
قرروا ان الامامة من الفروع كما مر لكن هذا لا يقوم حجة وان اراد ان عليا وشيعته القائلين بان
الامامة من الاصول لم يقولوا بذلك فممنوع والسند ما روى عن علي ع من انه قال يوم الجمل انما
قوتل اهل هذه الاية حتى اليوم ويؤيده ما روى في صحيحي البخاري ومسلم من حديث الحوض المشهور
الدال على ارتداد جماعة من الصحابة وسيذكرها المص بعد ذلك في الموضع اللائق بهما وسنبين
انشاء الله تعالى في تحقيق حديث الطير على شيء مما نطلع به على الفئة التي وصفهم الله سبحانه
في هذه الاية بالمحبة التي اشتق منها اسم حبيبه لنطلع على حقيقة النسبة التي هي بين النبي والولي
ويظهر لك ان انكار الامامة كانكار النبوة وانكار النبوة كانكار الالوهية فنعلم ان معرفة الامام
والاعتراف بحقه شطر الايمان ولولا ذلك لم يحكم الله سبحانه على منكرها بالارتداد اذ تحصل
معنى الاية وعيد لمن انكرها وارتد بذلك عن دين الاسلام بان ثم قوما يعرفون صاحبها ويعرفون
حقه يحبهم الله ويحبونه لمحبتهم اياه والقيام بمودته والبراءة من اعدائه اللهم اجعلنا من زمرة
الذين انعمت عليهم بمحبة احبائك والبراءة من اعدائك انك على كل شيء قدير وبالاجابة والتفضل
حقيق وجدير واما تاسعا فلان ما ذكره في الوجه الثاني من انه لو كان كل ما زعمه في الامامة كما زعمتم
لزماه قد عرفت جوابه سابقا مما ذكرناه ونقلناه عن النيسابوري واما عاشرا فلان ما ذكره في بيان
كون محاربة ابي بكر اعلى حالا مع المرتدين مردود بان ذلك فرع ثبوت ان محاربته كانت مع المرتدين
وقد عرفت بطلانه وايضا كيف يكون ذلك اعلى حالا مع ان عليا ع جاهد المرتدين من اكابر قريش
الذين كانوا ذوي الشوكة والعدد والعدد بنفسه وابو بكر كان قاعدا في قعر البيت يبعث جماعة
من اصحاب النبي ص الى قتل المخذولين من اعراب البادية الذين كان ضعفهم ظاهرا لقوة الاصحاب
وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما واما الحادي عشر فلان قوله لما فعل ابو بكر ذلك
استقر الاسلام اه غير مسلم وانما استقر بذلك امارته وسلطنته لانهم كانوا ينكرون امامته ويتوقفون
في دفع الزكوة وكانوا يشورون عليه باقي القبايل بقولهم ان الامامة حق اهل البيت دونه كما مر واما
الثاني عشر فلان قوله ولما انتهى الامر الى علي ع فكان الاسلام انبسط اه منقول بان المنبسط انما
كان اسلام العوام واما الخواص من قريش ومن وافقهم وهم العمدة في عساكر الاسلام فالمفروض
انهم ارتدوا بعد النبي صلعم فكان الخطب معهم اجل واعظم وقتالهم اشد واصعب كما لا
يخفى على من اطلع على تفاصيل حربي الجمل وصفين مما ظهر فيها عن قريش من الداء الدفين واما

الثالث

الثالث عشر فلان قوله لانه لما ثبت بما ذكرناه ان هذه الاية مختصة وقوله فلما ثبت ان المراد بهذه
الاية ابو بكر ثبت اه يجاب بما قيل ثبت العرش ثم انقش وكذا الكلام فيما ذكره في الصفة الثانية واما
الرابع عشر فلان استفاضة الخبر الذي ذكره للتاكيد ممنوعة ومن العجب ان الخبر الذي نقله الشيعة الزاما
لهم من كتبهم المحكوم عليها بالصحة عندهم يردونه بانه من باب الاحاد وهذا الخبر الذي ليس عنه في تلك
الكتب عين ولا اثر يسميه مستفيضا ومن المضحكات قوله بعيد ذلك ان ابا بكر كان يذب
على الكفار في مكة فان النبي ص لم يكن يقدر على ذب الكفار ما دام في مكة فضلا عن ابي
بكر ولهذا اذن بعض المؤمنين بالمهاجرة الى الحبشة وهو بنفسه هرب الى الغار ومنه الى المدينة
والوفود على الانصار نعم لم يكن احد من قريش يتعرض لابي بكر لعلمهم بنفاقه او لانه كان معلم
صبيانهم في الجاهلية واكثر شبانهم كانوا تلامذته فيما يحوته رعاية لحق التعليم او لان وجوده
وعدمه كان سواء في مقام الاباء والتسليم واما الخامس عشر فلان قوله كيف لم يلتفت الى قول
واحد واصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة اه مدفوع بان عدم التفاته في ذلك الى
قول احد واصراره فيه انما كان لما ظنه من انكارهم يوجب الاخلال في خلافته وليس في
هذا ما يوجب مدحه وكذا الكلام في اظهاره الخروج الى قتال القوم وحده لان اظهاره لذلك
لخرج م انما كان اعتمادا منه على غلبة ظنه بان الاصحاب يمنعونه على الخروج او لشفقته انه لو خرج
معه اكثر المهاجرين والانصار لابتلائهم باطاعته وقبول خلافته وكان لم اتفاقا بان الامر الذي
حصل اخرا من خالد بن الوليد مع سرية خفيفة يحصل منه الوف من المهاجرين والانصار من
غير ان يحتاج الى القتال واما السادس عشر فلانه لما ذكره من ان قوله تع يجاهدون في سبيل الله
ولا يخافون لومة لائم مشترك بين علي وابي بكر فغير مسلم فان الخوف من لومة اللائم لم يكن
متوهما في قتال من ارتد من العرب في زمان ابي بكر حتى يوصف فاعله بعدم الخوف من ذلك
وانما كان يتوهم في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين الذين كان فيهم كثير من اصحاب
سيد الانام ومن المتظاهرين بالاسلام كيف وفي الطائفة الاولى طلحة والزبير من اكابر المشهورين
بالصحبة وفيهم عايشة زوجة رسول الله ص وفي الطائفة الثانية معوية خال المؤمنين و
معه ثلثة عشر طائفة من قريش مع الاهل والاولاد والظاهر ان اكثرهم ايضا كانوا من الصحابة
واما الفرقة الثالثة وهم الخوارج فكانوا في عداد الصلحاء واهل القران فكان محل اللوم ولكن
ما كان هو واصحابه يخافون من لومة اي لائم كان لانهم كانوا على الحق فلا يخافون غير الله ومن المضحكات

نسبة الجهاد الى ابى بكر ثم في اول بعث النبي صلعم وفي زمان اقامته بمكة اللهم الا ان يراد بذلك الجهاد انكاره للكفار بعلية وهذا ايضا في محل المنع عندنا واما السابع عشر فلان قوله واما علي عم فانما شرع في الجهاد يوم بدر ويوم احد وفي ذلك الوقت كان الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة اه يدل على انه ورث الاضغان البدرية عن اسلافه من اهل الجاهلية وذلك لان العساكر من المهاجرين والانصار كانوا في يوم بدر ثلثمائة وبضعة عشر وقتل علي عم نصف عسكر الخصم بنفسه وقتل الباقي باقي الاصحاب مع الملائكة المسومين وكانوا في احد اقل من ذلك وفي الاحزاب احتاجوا الى حفر الخندق والتحصن به الى ان فتح الله تعم على يد علي عم بقتل عمرو بن عبدود وقال فيه رسول الله لضربة علي عم يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين وكذا الحال في خيبر وحنين وقد فر ابوبكر في هذه الوقايع كما يدل عليه الاخبار ويشعر به كلام ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض الاشعار حيث قال شعر وليس ينكر في حنين فراره ففي احد قد فر خوفا وخيبرا ولو كان الاسلام في تلك الايام قويا بكثرة اهل الاسلام وقلة اهل الكفر فقد كان فرار ابي بكر بالغا غاية العار ونهاية العوار بل كانت كبيرة منضمة الى النار واما الثامن عشر فلان قوله انا ابا بكر كان متقدما على علي في الزمان فكان افضل لقوله تعم لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل انما يتم لو ثبت انه قاتل قبل علي عم وقد عرفت ان القتال ومبارزة الاقران لم يقع عن ابي بكر قط ولم يذكر له في الاسلام جريح فضلا عن قتيل مدة حيوة رسول الله صلعم وبعد وفاته وكذا قد عرفت بطلان ما ذكره في الوجه الثاني من ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الى اخره وستعرف ان نسبة الانفاق الى ابي بكر انما هي من موضوعات اهل النفاق فكيف يلزم التفضيل واما التاسع عشر فلان ما ذكره في الصفة الرابعة مما لا يخفى وهنه على من يرجع الى ما ذكره في موضع استدلاله على ذلك بقوله ولا يأتل اولوا الفضل منكم فانه ذكر في تفسير هذه الاية ايضا تشكيكات ومغالطات لا يتخدع بها الا حمقاء اهل نحلته ولنذكر رسوما للاختصار وتنبيها على صدق اظهارنا للردة والانكار مجموع ما بنى عليه هناك من المقدمات الفاسدة والدعاوى الكاذبة الكاسدة فنقول قال اجمع المفسرون على ان المراد من قوله اولوا الفضل ابوبكر وهذه الاية تدل على انه كان افضل الناس بعد رسول الله صلعم لان الفضل المذكور في هذه الاية اما في الدنيا واما في الاخرة والاول باطل لانه تعم ذكره في معرض المدح والمدح من الله بالدنيا غير جائز ولانه لو كان كذلك لكان قوله والسعة تكريرا فتعين ان يكون المراد منه الفضل في الدين فلو كان غيره مساويا

له في

له في الدرجات في الدين لم يكن هو صاحب الفضل لان المساوي للفاضل يكون فضلا فلما اثبت الله تعم الفضل مطلقا غير مقيد لشخص دون شخص وجب ان يكون افضل الخلق ترك العمل به في حق الرسول صلعم فيبقى العمل به في حق الغير فان قيل يمنع اجماع المفسرين على اختصاص هذه الاية بابي بكر قلنا من طالع كتب التفسير والاحاديث علم كون هذه الاية يأتي بالغا الى حد التواتر فلو جاز منعه لجاز منع كل متواتر انتهى واقول يتوجه عليه اولا انا لا نسلم اجماع المفسرين من اهل السنة على ذلك فضلا عن اتفاق مفسري الشيعة معهم بل ذهب جماعة من اهل السنة ايضا على انها نزلت في جمع من الصحابة حلفوا ان لا يتصدقوا على من تكلم بشيء من الافك ولا يواسوهم ويؤيده لفظ اولوا بصيغة الجمع وعلى تقدير انه ورد في قصة مسطح ومنع ابي بكر الصدقة عنه مع اباء لفظ اولوا بصيغة الجمع عنه كما اشرنا اليه فلم لا يجوز ان يكون نزولها في شأن مسطح اصالة وفي ابي بكر بالعرض وما الذي جعل القضية منعكسة مع ظهور ان المقصود الاصلي من الاية المواساة مع مسطح وسد خلته والرد على من خالف ذلك كما لا يخفى واما قوله لو جاز منع هذا لجاز منع كل متواتر ففيه انه ان اراد تواتره لفظا فتوجه المنع عليه ظاهر لا مدفع له لان النقاد من اهل الحديث حصروا الاخبار المتواترة لفظا في الواحد والاثنين او الثلث وان اراد به التواتر المعنوي فليس ههنا روايات متعددة مستفيضة يكون القدر المشترك بينها متواترا فلا يثبت التواتر المعنوي وثانيا ان ما قاله من ان الله تعم ذكره في معرض المدح ممنوع ولعله توهم هذا من الوصف العنواني في الفضل والسعة ولم يعلم ان مثل هذا الوصف قد يعرض للكافر التحي الذي له فضل حاجة وغنى وسعة بل قد يجتمع مع الذم فيقال ان القوم الفلاني مع كونهم من اولي الفضل والسعة يبخلون بما اتاهم الله تعم ويقال ان ابا بكر واضرابه من الاصحاب مع ما نسب اليهم من المال والانفاق قد بخلوا عند نزول اية النجوى عن تقديم صدقة بين يدي نجوى النبي صلعم حتى نسخت الاية فافهم وذق انك انت العزيز الكريم ومن العجب انه ذكر قبيل هذا الكلام ان المراد من قوله ولا يأتل اولوا الفضل لا تقصروا في ان تحسنوا فحمل الفضل على الاحسان والاعطاء ثم نسي ذلك بعد سطور واصر في ان المراد الفضل بمعنى زيادة الثواب او العلم مع ان الفضل بهذين المعنيين لا يظهر لهما وجه ههنا اذ كثير من اهل الفضل بمعنى زيادة الثواب او العلم لا يقدرون على انفاق صلة الرحم واقل من ذلك وكذا نمنع ان المدح من الله بالدنيا غير جائز كيف وقد وقع التمدح بها في القران بقوله وكذلك مكنا ليوسف في الارض يتبوأ منها حيث يشاء الاية الى غيره لا سيما ان النبو

في الارض الذي هو من نعم الدنيا ولم يكن ممدوحا لما مكن الله تع يوسف ع منه بل نقول ان الاية
قادحة في فضيلة ابي بكر لاشتماله على تهديد تع عما اتى به ابو بكر من الحلف على ان لا ينفق مسطحا او
من معه كما روي في شان النزول فدلت الاية على صدور المعصية من ابي بكر وما اجاب به هذا
المتسمي بالامام في اخر هذا المقام من ان النهي لا يدل على وقوعه قال الله تع لمحمد ص ولا تطع
الكافرين والمنافقين ولم يدل ذلك على انه ع اطاعهم اه مدخول بان مجرد النهي وان لم يدل على
ذلك لكن ما رواه هذا المجيب من شان النزول سابقا صريح في الوقوع حيث قال لما نزلت اية الافك قال
مسطح انشدكم الله والاسلام وانشدكم القرابة والرحم ان لا تحوجنا الى احد فما كان لنا في اول الامر من
ذنب فلم يقبل عذره وقال انطلقوا ايها القوم فاخرجوا الايدون اين يذهبون واين يتوجهون من الارض
اه فانه صريح في ترك النفقة عنهم ولو في يوم والانكار مكابرة على ان المنع عن الحلف الواقع قطعا كاف
في ثبوت المعصية كما لا يخفى وحمل النهي على التنزيه من ترك الاولى كما ارتكبه من ضيق الخناق مردود بان
الاصل في النهي التحريم وحمله على التنزيه من ترك الاولى في شان الانبياء ع انما ارتكبه العلماء بمعونة
قيام دليل عصمتهم واذ لا عصمة لابي بكر يكون الحمل فيه محالا وثانيا ان ما توهمه من لزوم التكرار انما
يلزم لو كان الفضل بمعنى الزيادة على الحاجة في الدنيا متحدا في المعنى مع السعة وليس كذلك لان معنى
السعة اوسع مما يملكه الشخص زيادة على حاجته فلا يلزم التكرار وثالثا ان ما ذكره من انه لو كان
غيره مساويا له في الدرجات لم يكن هو صاحب الفضل اه فيه من الخبط ما لا يخفى لظهور انه لو
فاضل الاخر في الدرجة انما ينافي افضليته عن ذلك الاخر لا انه ينافي صدق كونه فاضلا او صاحب فضل
كما توهمه وقوله فلما اثبت تعالى الفضل مطلقا اه بنا على مهدوم لما عرفت من انتفاء الاطلاق مطلقا
فافهم واما العشرون فلما في قوله انا بينا بالدليل ان هذه الاية لا بد وان يكون في ابي بكر اه من الاشتباه
والالتباس والبناء على غير اساس واما الحادي والعشرون فلان ما ذكره من ان خبر يوم خيبر من باب
الاحاد مسلم لكنه مستفيض بل يكاد ان يكون متواتر المعنى وما ذكره من ان الخبر الواحد لا يجوز التمسك
به في العلم مدفوع بان القول بعدم اعتبار الخبر الواحد قول شذوذ من الشيعة كما هو قول شذوذ — عند الامامية في العمل كيف يجوز التمسك به
من اهل السنة ايضا على ما ذكر في كتب الاصول ولو سلم فجاز ان يكون التمسك به الزاما للجمهور
اهل السنة القائلين بحجية خبر الواحد واما الثاني والعشرون فلانه قوله اثبات هذه الصفة لعلي
لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر لا يسمن ولا يغني من جوع لظهور ان فضل من ثبت له ذلك على
من لم يثبت له وان لم يقتض نفيه عنه في الواقع فان عدم الاقتضاء انما هو مشترك بين ابي بكر

دميار

وسائر من لا يدل اللفظ على ثبوت ذلك لهم حتى ابي بكر على ان سوق الكلام صريح في الدلالة على
انتفاء ذلك عن الغير مطلقا واما ما ذكره بقوله وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه يدل اه فمردود بان
تلك الصفة متلازمة فنفي بعضها لكونه كرارا غير فرار يستلزم نفي الباقي وهو محبة الله ورسوله — لاده
ومحبة الله ورسوله لظهور ان محبة الشخص لله ورسوله واخلاصه لهما يقتضي ان يهون عليه
نفسه فلا يفر عن اعدائهما ويجاهد في الله حق جهاده وكذا محبة الله ورسوله يستلزم تاييده في الجهاد
بعدم فراره خصوصا اذا لم يكن المقاومة مع العدو فوق الطاقة البشرية كما كانت في القضية المذكورة
بل الوصفان الاولان بمنزلة العلة للوصفين الاخرين فكان في الكلام تعريض للرجلين بان فرارهما انما
كان لعدم محبتهما لله ورسوله وبالعكس فظهر ان اللفظ بمعونة الاستلزام والعلية المذكورين يدل
على انتفاء جميع تلك الصفات عمن سبق منه الفرار وسوق الكلام ايضا دليل واضح على ذلك كما لا يخفى
على من تامل في مقتضيات الحال والمقام واما ما ذكره بقوله وايضا ممنوع انما اثبت هذه الصفة
المذكورة في هذه الاية اه فمدخول بانه لو سلم ان الاية بمجردها لا يمنع عن حصول تلك الصفة لابي بكر
في الزمان المستقبل لكن التواريخ والسير قد دلت على انه لم يحصل تلك الصفة لابي بكر قط في المستقبل
من الزمان ايضا اللهم الا ان يقال انه اتصف بكونه قرارا في الزمان المستقبل وايام خلافة لقراره في — عزم
ذلك الزمان في بيته والتزامه للعافية وعدم خروجه عن المدينة لقتال ولا لصيد ضب وهذا
مما لا يمكن انكاره كما لا يخفى واما الثالث والعشرون فلان قوله ما ذكرناه تمسك بظاهر القران
وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالاحاد غير مسلم لان الشيعة ايضا تمسكوا بظاهر القران لكنهم جعلوا
التمسك بالخبر اصلا ودليلا والظاهر مؤيدا له ودعوى الظهور فيما ذهبوا اليه اظهر كما اوضحناه بل
نقول ليس ظهور الاية في دلالتها على القوم المعين بوجه يصلح للاحتجاج به لان ما يمكن ان يتوهم منه
ظهور ذلك لا يخلو اما ان يكون قوله تع ومن يرتد فلا دلالة له على ذلك قطعا لما ذكره هذا الرجل
سابقا من ان كلمة من في معرض الشرط للعموم فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن الاسلام فان الله ياتي
بقوم يحبهم اه فلا دلالة له على خصوص من قاتلهم ابو بكر اذ لا دلالة للعام على الخاص فضلا
عن ظهور دلالته على شيء واما ان يكون لفظ قوم في قوله ياتي الله بقوم ولا ريب في ان المفهوم القوم
امر كلي يتساوى صدقه على افراده كالانسان بالنسبة الى افراده فدعوى انه ظاهر في الدلالة على ابي بكر
ومن وافقه في قتال اهل الردة تحكم لا يخفى واما الاوصاف فقد عرفت ان دعوى ظهور انطباقها
على حال ابي بكر خارج عن الانصاف ولو فتح ابواب التفسير بمثل هذا الظهور لامكن دعوى ظهور

دلالة قوله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم على ارادة اضاعة رجل اسمه نور الله وكان له اعداء
وحساد وكذا جاز دعوى ظهور ما نقله جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان عن ابن فورك
في تفسير قوله تعالى ولكن ليطمئن قلبي ان ابراهيم كان له صديق وصفه بانه قلبه اي ليسكن هذا
الصديق الى هذه المشاهدة اذا راها عيانا مع انهم عدوا مثل هذا التفسير من التفسيرات المنكرة التي لا
يحل الاعتماد عليها ولنعم ما قال بعض العلماء ان في تفسير فخر الدين الرازي كل شيء الا التفسير واما الرابع
والعشرون فلانا لا نسلم ان قوله تعالى ولسوف يرضى ورد في حق ابي بكر بل روي انه وارد في حق ابي ذر او
ابي الدحداح كما نقله شارح الطوالع عن الواحدي في تفسيره وقد بينا في رسالتنا المعمولة لتحقيق
هذه الاية انه لا مناسبة بالاية للرواية التي اختلقوها لربطها في شان ابي بكر فارجع اليها واما الخامس و
العشرون فلان الحديثين اللذين ذكرهما في معرض المعارضة من الموضوعات المشهورة الملومة المدحورة عند
محدثي اهل السنة ايضا كما صرح به الشيخ المحدث مجد الدين الفيروزابادي الشافعي في خاتمة كتابه الموسوم
بسفر السعادة حيث قال اشهر المشهورات من الموضوعات ان الله يتجلى للناس عامة ولابي بكر خاصة و
حديث ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر وحديث انا وابو بكر كفرسي رهان وحديث
ان الله لما اختار الارواح اختار روح ابي بكر وامثال هذا من المفتريات المعلوم بطلانها ببديهة العقل
انتهى كلامه وقد صرح بوضع الحديثين ايضا مؤلف كتاب تذكرة الموضوعات نقلا عن الخلاصة والمختصر
تاليف الشيخ المذكور واما السادس والعشرون فلانا قد اثبتنا سابقا دلالة الاية التي قبل هذه الاية
التي نحن فيها على امامته ع بوجه يوجب اسقاط ما اشار اليه من المنع ولا يتوقف فيه من له فطرة سليمة
وفطنة قوية فان الذكرى تنفع المؤمنين هذا غاية الشوط في هذا المضمار والله اعلم بحقائق الاسرار
قال المصنف رفع الله درجته الثالث والعشرون قوله تعالى والذين امنوا بالله ورسله اولئك
هم الصديقون روى احمد بن حنبل انها نزلت في علي ع انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول لا شك
ان عليا من الصديقين والشهداء والظاهر ان الاية نزلت في جماعة من الصديقين والشهداء ويمكن ان
يكون نازلة في الخلفاء وان صح نزولها في علي ع فهي من فضايله وليس دليله على مدعى النص انتهى
اقول قد ذكرنا سابقا ان عليا ع قال على منبر الكوفة انا الصديق الاكبر والكلي ينصرف الى الفرد
الكامل فينصرف الصديق في الاية الى علي ع دون غيره فافهم واما احتمال نزول الاية في الخلفاء
فانما يتم لو اريد من الشهداء الذين يشهدون عند الحاكم في الدنيا والاخرة واما اذا كان المراد المقتولين
في سبيل الله فلا لان من الخلفاء ابا بكر وقد مات حتف انفه واما ما ذكره من ان هذه الاية لا يصلح

دليلا

دليلا على مدعى النص فقد عرفت جوابه مرارا **قال المصنف** رفع الله درجته الرابع والعشرون قوله
تعالى والذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية روى الجمهور انها نزلت في علي ع كان
معه اربعة دراهم انفق في الليل درهما وبالنهار درهما وفي السر درهما وفي العلانية درهما انتهى **قال
الناصب** خفضه الله اقول ذكر المفسرون من اهل السنة ان الاية نزلت في علي ع وهو من فضائله
ولا يثبت به مدعى النص انتهى **اقول** ان الاية تدل على انه عليه السلام لتفرده بهذه الصفة كان
اسخى من ساير الصحابة فيكون افضل منهم واحب الى الله تعالى وهذا ايضا داخل في مدعى النص كما مر **قال
المصنف** رفع الله درجته الخامس والعشرون قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها
الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما في صحيح مسلم قلنا يا رسول الله اما السلام عليك فقد عرفناه
واما الصلوة عليك فكيف هي فقال قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد كما صليت على ابرهيم وآل
ابرهيم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول كانه نسي المدعى وهو اثبات النص واخذ يذكر فضائل علي
وهذا امر مسلم واتفق العلماء على انها نزلت فيهم ايات كثيرة ومن يظن انه ينكر فضل محمد وآله كما ينكر
الاعمى ضوء الشمس والقمر انتهى **اقول** قد مر ان الناصب نسي عنوان المبحث او يتجاهل ترويجا للكاسد
فان المصحح المدعى هناك ذكرها هو اعم من ان يدل على النص على الامامة او الافضلية بل الفضيلة
واثبات افضليته ع من غيره ممن غصب الخلافة بمنزلة النص عليه لانها من جملة شرايط الامامة كما بيناها
سبق واذا ثبت ذلك فيه دون غيره ثبت المطلوب ولا ريب في ان الامر باقتران صلوة النبي ص بصلوة الال
دون صلوة غيرهم مع كون استحقاقها في مكان ومرتبة قد ذهب القوم الى انه تخصيص واحد منا في الذكر
من خصايص النبوة يدل على الامامة لدى الانصاف كيف والسر في ذلك على ما تفطن به السلطان الفاضل
السعيد غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده انار الله برهانه ان آل الانبياء السابقين لما لم يكونوا
اوصياء لهم في حفظ شريعتهم لتطرق النسخ على اديانهم وعدم الحاجة الى حافظها بعدهم بكونه نسخا
لهم في ايصالها على وجهها الى من بعدهم لم يستحقوا الصلوة ولم يجب اقتران صلوة الانبياء بصلوتهم اصلا
ولما كان دين نبينا صلى الله عليه وآله وسلم مامونا عن النسخ والتبديل وكان علي وآله وعترته الاوصياء
المعصومين حفظه بعده ص الى يوم القيام اوجب مشاركتهم معه في حفظ الدين وابلاغه الى من بعده على
وجه خال عن الخلل والتوهين فشاركهم معه ص في استحقاقهم الصلوة وتوجيهها اليهم كما اليه وايضا
الكلام حقيقة في ان الصلوة عليهم واجبة في الصلوة التي هي افضل الاعمال البدنية ولا يصح بدونها
ومن كان هذا شانه كان افضل وقد روى ابن حجر المتاخر في الباب العاشر في صواعقه عن الشافعي انه

واما هذا الناصب الشقى شعرا فى ذلك وهو قوله شعر يا اهل بيت رسول الله حبكم فرض من الله فى القرآن انزله كفاكم من عظيم القدر انكم من لا يصلى عليكم لا صلوة له وقال عند الاستدلال بهذه الآية على كرامة اهل البيت انزم اقامهم فى ذلك مقام نفسه لان القصد من الصلوة عليه مزيد تعظيمه ومنه تعظيمهم ومن لما دخل من مر فى الكساء قال اللهم انهم منى وانا منهم فاجعل صلواتك ورحمتك ومغفرتك ورضوانك على وعليهم فقضية استجابة هذا الدعاء ان الله تعالى صلى عليهم معه فحينئذ طلب من المؤمنين صلوتهم عليهم معه ويروى لا تصلوا على الصلوة البتراء فقالوا وما الصلوة البتراء قال يقولون اللهم صل على محمد وتمسكون بل قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد قال المصنف رفع الله درجته السادس والعشرون قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان روى الجمهور قال ابن عباس على وفاطمة بينهما برزخ لا يبغيان النبى ص يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين ع ولم يحصل لغيره من الصحابة هذه الفضيلة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا ليس من تفاسير اهل السنة ثم ما ذكر من ان النبى ص برزخ بين فاطمة وعلى فلا وجه له وان صح التفسير دل على فضيلته لا على النص المدعى انتهى اقول هذا مما نقله صاحب كشف الغمة هذا مما نقله صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابى بكر احمد بن موسى بن مردويه رواية عن انس وهو مذكور فى بعض التفاسير واكثر كتب المناقب وقد اشار اليه الشيخ عز الدين عبد السلام المقدسى الشافعى فى فصل من بعض رسائله المعمولة فى مدح الخلفاء حيث قال فلما حملت خديجة ع بفاطمة ع كانت ع تحدثها من بطنها وتؤنسها فى وحدتها وكانت تكتم ذلك عن رسول الله صلعم فدخل النبى يوما فسمع خديجة تحدث فاطمة فقال لها يا خديجة لمن تحدثين قالت احدث الجنين الذى فى بطنى فانه يحدثنى ويؤنسنى فقال يا خديجة ابشرى فانها انثى وانها النسلة الطاهرة الميمونة فان الله تع فيجعلها من نسلى وسيجعل من نسلها خلفاء فى ارضه بعد انقضاء وحيه فما برح ذلك النور يعلو واشعته فى الآفاق تسمو حتى جاءه الملك فقال يا محمد انا الملك محمود وان الله قد زوجها بعثنى ان ازوج النور من النور فقال رسول الله ممن قال على فاطمة فان الله قد زوجها من فوق سبع سمواته وقد شهد ملائكتها جبرئيل وميكائيل واسرافيل فى سبعين الفا من الكروبيين وسبعين الفا من الملائكة الكرام الذين اذا سجد احدهم سجدة لا يرفع راسه الى يوم القيمة اوحى الله تبارك وتعالى اليهم ان ارفعوا رؤسكم واشهدوا املاك على فكان الخاطب جبرئيل والشاهدان ميكائيل واسرافيل ثم امر الله عز وجل حور العين ان يحضرن تحت شجرة طوبى واوحى الى شجرة طوبى ان انثرى ما

حديث خديجة وفاطمة عليهما السلام

فيك

فيك فنثرت ما فيها من جوز ولوز وسكر فاللوز من در والجوز من ياقوت والسكر من سكر الجنة فالتقطته حور العين فهو عندهن فى الاطباق تتهاديه بينهن هنا من نثار تزويج فاطمة بعلى فعند ذلك احضر النبى ص اصحابه وقال اشهدكم انى زوجت فاطمة من على ع فلما التقى البحران بحر ماء النبوة من فاطمة ع وبحر ماء الفتوة من على ع هنالك مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان برزخ التقوى لا يبغى على على فاطمة بدعوى ولا فاطمة على على بشكوى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان اللؤلؤ الحسن والمرجان الحسين فجاء آسبطين سيدين شهيدين حبيبين الى سيد الكونين هما دوحان وريحاناه كلما راح عليهما وارتاح اليهما يقول هذان ريحانتاى من الدنيا وكلما اشتاق اليهما يقول ولداى هذان سيدا شباب اهل الجنة وابوهما خير منهما وفاطمة بضعة منى يريبنى ما رابها ويؤذينى ما يؤذيها ويرضينى ما يرضيها قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة فى القربى انتهى وبه ظهر ايضا وجه كون النبى ص برزخ بينهما فان وجوده ص مؤكدا لعصمتهما وعدم صدور خلاف الاولى من احدهما على الآخر واما قول الناصب وان صح التفسير دل على فضيلته لا على النص فمردود بانه قد دل على عصمته ولا اقل على افضليته وهذا مما حمله ما ادعاه المص كما مر بل لو دل على مجرد الفضيلة لكان من متممات المدعى لان ذكرها وذكر غيرها من جهات الفضيلة الحاصلة فيه ع يدل على حصر جهات الفضيلة فيه ويلزم منه افضليته على من لم يجمعها كما لا يخفى وقد اعترف الناصب بذلك فيما بعد عند استدلال المص فى المطلب الرابع على علمه ع بما روى من قوله ص من اراد ان ينظر الى آدم فى علمه والى نوح فى فهمه والى يحيى بن زكريا فى زهده آه حيث قال ان الجامع للفضائل افضل ممن تفرق فيهم الفضائل انتهى قال المصنف رفع الله درجته السابع والعشرون قوله تع ومن عنده علم الكتاب روى الجمهور قال هو على ع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول جمهور المفسرين على ان المراد به علماء اليهود الذين اسلموا كعبد الله بن سلام واضرابه وقيل المراد ايضا هو الله تع ويكون جمعا بين الوصفين واما نزوله فى شان على ع فليس فى التفاسير وان سلمنا لا يستلزم المطلوب انتهى اقول اعترض على القول بان المراد عبد الله بن سلام واضرابه بان اثبات النبوة بقول الواحد والاثنين مع جواز الكذب على امثالهما لكونهم غير معصومين لا يجوز وعن سعيد بن جبير ان السورة مكية وابن سلام واصحابه آمنوا بالمدينة بعد الهجرة كذا فى تفسير النيشابورى واما قوله ايضا ان الكتاب يتبادر منه القرآن دون التورية والانجيل مثلا نعم المتبادر من اهل الكتاب اليهود والنصارى

واين هذا من ذاك واما ما ذكره من ان الرواية التي رواها المص ليس في التفاسير مردود بان الثعلبي رواها
في تفسيره من طريقين احدهما عن عبد الله بن سلام ان النبي ص قال انما ذلك علي بن ابي طالب ورواها
الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب الاتقان في معرفة علوم القرآن قال قال سعيد بن منصور في
سننه حدثنا ابو عوانة عن ابي بشر قال سالت سعيد بن جبير عن قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب اهو
عبد الله بن سلام فقال وكيف هذه السورة مكية انتهى وكذا رواه البغوي في معالم التنزيل ومن
العجب ان صاحب الاتقان وصاحب المعالم والثعلبي رووا ذلك عن عبد الله بن سلام وخصوصا
الثعلبي رواه بصيغة الحصر ومع هذا ترى الناصب لا يبالي في عداوة علي ع وانكار فضائله عن الكلا
والملام واما ما ذكره من انه لا يستلزم المطلوب ففيه انه اذا كان علي بن ابي طالب ع عنده علم الكتاب
كان حاجة الامة اليه اكثر في الاتباع واخص في الانجاح لحاجتها الى معرفة الحلال والحرام والثواب
والندب في جميع الاوامر والنواهي الى غير ذلك مما يشتمل عليه الكتاب لانه عليه السلام المبين لجميع
ذلك والاتباع لطريق النجاة من الضلال وسلوك محجة البيضاء لا يحصل الا باخذ البيان ممن هو
موثوق به وقربته الله ورسوله عليه وفي الاتباع لغيره عكس جميع ذلك المذكور لعدم العلم به عقلا و
سمعا فيكون هو اولى بامامة الامة **قال المصنف** رفع الله درجته الثامن والعشرون قوله تعالى
لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه قال ابن عباس علي ع واصحابه انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول
ظاهر الاية يدل على انه في جماعة يكونون مع النبي ص في الاخرة وعلي ع من جملتهم لان عدم الخزيان في القيامة
لا يختص بالنبي وعلي بل خواص اصحابه داخلون في عدم الخزيان وان سلم لا يثبت النص المطلوب انتهى
اقول لا شك ان ظاهر الاية ما ذكره من ارادة الجماعة لكن الرواية على ما نقله المص متضمنة لذكر اصحاب
علي ع معه كما ذكرناه والناصب حذف ذلك عن النسخة ليتسع له الاعتراض على المص بوجه واما ما ذكره من
ان خواص اصحاب النبي ص داخلون في عدم الخزيان ان اراد بهم خواص اصحابه الذين كانوا بعده من خواص اصحاب
علي ع ايضا كبني هاشم والمقداد وسلمان وابي ذر وعمار وامثالهم فهو مسلم ولا يضرنا وان اراد خواص
اصحاب النبي ص ممن انحرف بعده ص عن علي ع وغصب عنه الخلافة فلا نسلم دخولهم في عدم الخزي بل انما
ورد حديث الحوض المشهور في شان خزي هؤلاء كما لا يخفى وايضا الخزي له مراتب فكيف ينفى
مطلق الخزي عن خواص اصحاب رسول الله ص مع اسلاف الناصب ذلك لنبي الله ابراهيم ع فيما سبق اشارت م
نقله عن الصحيحين من انه خاب يوم القيمة عن شفاعة عن ساله من الخلق واعتذر اليهم بان ربي قد غضب
غضبا شديدا لم يغضب قبله ولن يغضب بعده واني قد كذبت ثلث كذبات الحديث فان في خيبته ع

بسبب

بسبب تلك الكذبات عن شفاعة الخلق واعتذره اليهم بتلك الوجه خزي لا يخفى لكن لعنه الله
ورسوله عما يقولون الظالمون علوا كبيرا ثم لا يخفى ان الخزي على ما يعلم من كتب اللغة مشتق الخزيان ع ا م
محمول على الشخص كشيطان ونوم ان لا مصدر فقول الناصب اخزاه الله عدم الخزيان في القيامة
وقوله داخلون في عدم الخزيان لحن ورطانة كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته التاسع
والعشرون قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية روى الجمهور عن ابن
عباس قال لما نزلت هذه الاية قال رسول الله ص هم انت يا علي وشيعتك تاتي انت وشيعتك
يوم القيمة راضين مرضيين ويأتي اعداؤك غضابا مقمحين انتهى **قال الناصب** خفضه الله
اقول هذه غير مذكورة في التفاسير الظاهر العموم وان سلم فلا نص انتهى **اقول** ان المص لم يقل
انه مذكور في التفاسير وانما قال انه رواه الجمهور وهو مذكور في الصواعق المحرقة لابن حجر المتاخر
ونقله صاحب كشف الغمة عن الحافظ بن مردويه ولو تتبعوا تفاسير المتقدمين من اهل السنة
كالثعلبي لوجدوه فيها ايضا وبالجملة الحديث وان لم يكن نصا في الامامة لكنه نص صريح
في الافضلية ويلزم منه نفي امامة غيره ص كما مر **قال المصنف** قال الكص رفع الله
درجته الثلثون قوله تعالى هو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وقال ابن سيرين
نزلت في النبي وعلي حين تزويج فاطمة عليا انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا
من تفاسير اهل السنة وان صح دل على الفضيلة وهي مسلمة ولا يثبت النص انتهى **اقول** حاصل ما
يستفاد من الاية مع شان نزولها انه تعالى خلق عليا ع قريبا من النبي ص من جهة النسب ومن جهة
السبب وهذه فضيلة عظيمة لم يحصل لغير علي ع كما علم من حديث ابن عمر سابقا ايضا فيكون افضل
والافضل اولى بالامامة وهذا ما اراده المص قدس سره **قال المصنف** رفع الله درجته الحادي
والثلثون قوله تعالى وكونوا مع الصادقين روى الجمهور انها نزلت في علي ع وكذا قوله تعالى واركعوا
مع الراكعين انها نزلت في رسول الله ص وعلي ع انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول نزلت
قوله تعالى وكونوا مع الصادقين في الثلثة الذين تخلفوا في غزوة تبوك وانهم صدقوا رسول الله ص
فانجاهم الله وكذب المنافقون فهلكوا فانزل الله تعالى كونوا مع الصادقين وخاطب المؤمنين
حتى لا يهلكوا بالكذب كالمنافقين وان صح دل على الفضيلة لا على النص كساير اخواته انتهى
اقول قد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره انه تعالى لما حكم بقبول توبة هؤلاء الثلثة ذكر
ما يكون كالزاجر عن فعل ما مضى وهو التخلف عن رسول الله ص في الجهاد يا ايها الذين امنوا

اتقوا الله فى مخالفة الرسول وكونوا مع الصادقين يعنى مع النبى ص واصحابه فى الغزوات ولا تكونوا
متخلفين عنهم وجالسين مع المنافقين فى البيوت انتهى وبهذا يعلم ان ما قاله الناصب
ان الاية نزلت فى الثلثة الذين تخلفوا خلف باطل اذ مراد المص من كون الاية نازلة فى النبى و
على ع ان المعنى من الصادقين النبى ص وابن عمه عليهما السلم المتصفين بالصدق وذلك كذلك
كما علم من تفسير الرازى لا من كذب وتخلف وتاب ثم الزجر المستفاد من سياق الاية متعلق
بهما واين هذا من ذلك واما ما ذكره الناصب من ان هذا ان صح دل على الفضيلة لا على النص
مدفوع بانه دال على عصمة فيكون دالا على الامامة فيكون نصا فى الامامة ووجه الدلالة ما ذكره العصمة آ
الشارح الجديد للتجريد حيث قال مضمون الاية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين لان الصادقين
هم المعصومون وغير على ع من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالماموريا بمتابعته انما هو على عم
قال واجيب بمنع المقدمات انتهى واقول فى اثبات المقدمة الاولى ان الامر بالمتابعة تقتضى ان تكون
الماموريا بمتابعته معصوما اذ الامر بمتابعة غير المعصوم قبيح لا يصدر عنه تع وفى اثبات الثانية ان
منعها مكابرة لان احدا لا يدعى عصمة غير على ع من الثلثة وفى اثبات الثالثة ان متابعة الصادقين
يتوقف على علمنا بان ذلك الشخص صادق والعلم بكونه صادقا يتوقف على العلم بكونه معصوما
والعلم بكونه معصوما فى الواقع ونفس الامر فالصادقون الذين نحن مامورون بمتابعتهم هم المعصومون
تامل ومن نفايس المباحث ما ذكره الرازى ايضا ههنا قال انه تعالى امر المؤمنين بالكون مع
الصادقين ومتى وجب الكون مع الصادقين فلا بد من وجود الصادقين فلا بد من وجود الصادقين
لان الكون مع الشى مشروط بوجود ذلك الشى فهذا يدل على انه لا بد من وجود الصادقين فى كل
وقت وذلك يمنع اطباق الكل على الباطل فوجب اذا اطبقوا على شى ان يكونوا محقين فهذا يدل
على ان اجماع الامة حجة فان قيل لم لا يجوز ان يقال المراد بقوله وكونوا مع الصادقين اى كونوا على
طريقة الصالحين كما ان الرجل اذا قال لولده كن مع الصالحين لا يفيد الا ذلك سلمنا ذلك لكن
نقول ان هذا الامر كان موجودا فى زمان الرسول فقط وكان هذا امرا بالكون مع الرسول فلا يدل
على وجود صادق فى ساير الازمنة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصادق هو المعصوم الذى
يمتنع خلو زمان التكليف عنه كما يقوله الشيعة والجواب عن الاول ان قوله كونوا مع الصادقين امر خلر قا
بموافقة الصادقين ونهى عن مفارقتهم وذلك مشروط بوجود الصادقين وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فدلت هذه الاية على وجود الصادقين وقوله انه محمول على ان يكونوا على طريقة

الصادقين فنقول انه عدول عن الظاهر من غير دليل قوله هذا الامر مختص بزمان الرسول ص الصالحين قا
قلنا هذا باطل لوجوه الاول انه ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد ص ان التكاليف المذكورة
فى القرآن متوجهة على المكلفين الى قيام القيامة فكان الامر فى هذا التكليف كذلك والثانى الى قا
ان الصيغة تتناول الاوقات كلها بدليل صحة الاستثناء والثالث لما لم يكن الوقت المعين
مذكورا فى لفظ الاية لم يكن حمل الاية على البعض اولى من حمله على الباقى فاما ان لا يحمل على شى
فيفضى الى التعطيل وهو بط او على الكل وهو المطلوب والرابع وهو ان قوله يا ايها الذين امنوا
اتقوا الله امر لهم بالتقوى وهذا الامر انما يتناول لهم بالتقوى من يصح منه ان لا يكون متقيا
وانما يكون كذلك لو كان جايز الخطاء فكانت الاية دالة على ان من كان جايز الخطاء وجب كونه
مقتديا بمن كان واجب العصمة وهم الذين حكم الله تع بكونهم صادقين وترتب الحكم فى هذا
يدل على انه انما وجب على جايز الخطاء كونه مقتديا به ليكون مانعا لجايز الخطاء وهذا المعنى
قايم فى جميع الازمان فوجب حصوله على كل الازمان قوله لم لا يجوز ان يكون المراد هو كون المؤمن
مع المعصوم الموجود فى كل زمان قلنا نحن نعترف بانه لا بد من معصوم فى كل زمان الا انا نقول
ان ذلك المعصوم هو مجموع الامة وانتم تقولون ان ذلك المعصوم واحد منهم فنقول هذا
الثانى باطل لانه تعالى اوجب على كل من المؤمنين ان يكونوا مع الصادقين وانما يمكنه ذلك لو كان
عالما بان ذلك الصادق من هو لان الجاهل بانه من هو لو كان مامورا بالكون معه كان ذلك تكليف
تكليف ما لا يطاق لانا لا نعلم انسانا معينا موصوفا بوصف العصمة والعلم بانا لا نعلم هذا الا
حاصل بالضرورة فثبت ان قوله وكونوا مع الصادقين ليس امرا بالكون مع شخص معين ولما
بطل هذا بقى ان المراد منه الكون مع مجموع الامة وذلك يدل على ان قول مجموع الامة صواب
وحق ولا نعنى بقولنا الاجماع حجة الا ذلك انتهى كلامه واقول فيه نظر اذ لا دلالة للفظ الاية
على وجوب تعدد الصادقين فى كل وقت وزمان كما يشعر به كلامه بل هو اعم من ذلك
ومن وجوب وجود المتعدد من الصادقين موزعا احادها على اجزاء الوقت والزمان بان
يوجد فى كل زمان صادق معصوم يكون امام اهل زمانه كما قال به الشيعة فلا يدل الاية على
وجوب وجود جماعة يتحقق لهم الاجماع فى كل وقت لان العام لا دلالة له على الخاص وايضا
مجموع المجتمعين فى مقام الاجماع صادق واحد لا متعدد ولما صرحوا بان كلا من احاد المجمعين جايز الخطا
وانما المعصوم هو المجموع من حيث المجموع فتوصيف ذلك المجموع المأخوذ على وجه الوحدة

لكونهم صادقين غير منجه وانما يتجه لو كان كل واحد من احاده متصفا بالصدق ايضا الا ترى ان مجموع الجدران والسقف والعرصة يتصف بكونه بيتا وحجرة وخزانة ونحو ذلك ولا يتصف كل واحد من اجزائه بذلك فلا يصح ان يكون المراد بالصادقين مجموع من حصل بهم الاجماع الشرعي فثبت ان المراد بالصادقين المعصومين الذين لا يخلوا زمان التكليف من واحد منهم كما ذهب اليه الشيعة الامامية لا الاجماع الذي قاله اهل السنة واما ما ذكره من انا لا نعلم انسانا معينا موصوفا بوصف العصمة فجوابه ما افاده افضل المحققين قدس سره في التجريد بقوله والعصمة تقتضي النص والحاصل ان العصمة وان كان من الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم السراير لكن يمكن العلم به في النص من الله ورسوله على الامام الاول وبنص الامام الاول على الثاني وهكذا وربما يعلم بظهور المعجزة مقارنا لدعوى العصمة والامامة كما بين في موضعه فلا يلزم تكليف ما لا يطاق وكما نوهم امام اهل النصب والنفاق ولا نرتبط الاية بحجية الاجماع والاتفاق وظهر انها صريحة في عصمة النازلة فيه واستحقاقه للامامة ووجوب الطاعة رغما لانف اهل السنة والجماعة والحمد لله رب العالمين **قال المصنف** رفع الله درجته الثاني والثلثون قوله تعالى اخوانا على سرر متقابلين في مسند احمد بن حنبل انها نزلت في علي ع **قال الناصب** خفضه الله اقول صح الرواية عندنا ان امير المومنين ع بعد وقعة الجمل كان يقول وانا ارجوا ان اكون انا وطلحة والزبير كما يقول الله تعالى ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين هكذا صح وان صح ما رواه فهو من الفضايل المسلمة ولا دليل على النص انتهى **اقول** ما صح عندهم لا يصح عندنا وانما الصحيح عندنا ما رواه احمد منهم لانه المتفق عليه بيننا وبينهم ومع ذلك تقييد قول علي ع ذلك بما بعد وقعة الجمل من اضافات الناصب ثم ان الرواية التي رواها المص عن احمد يدل على ان عليا ع كان من اهل الجنة ومن ترك القرآن على البشارة له بكونه من اهل الجنة اولى بان يكون اماما لا يقال قد دل الحديث ايضا على ان العشرة من اصحاب النبي ص من اهل الجنة ومنهم الخلفاء الثلثة لانا نقول هذا الحديث عندنا موضوع وباطل من وجوه الاول ان رواية سعيد بن زيد بن نفيل وهو قد ادخل نفسه في العشرة لا بد لدفع تهمة جلب النفع لنفسه من دليل والثاني ان اكثر المهاجرين والانصار قد شاركوا في دم عثمان ولا يجوز اتفاق الجم الغفير من هولاء

الصحابة

الصحابة على قتل من ثبت عندهم انه من اهل الجنة الثالث انه لو كان له صحة لاحتج به عثمان يوم الدار ولقال ان من هو من اهل الجنة لا يكون ظالما فانتم ظالمون في تكليفي بخلع نفسي عن الخلافة الى غير ذلك من الوجوه **قال المصنف** رفع الله درجته الثالث والثلثون قوله تعالى واذا اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم روى الجمهور قال رسول الله ص لو يعلم الناس متى سمي علي امير المومنين ما انكروا فضله سمي امير المومنين وادم بين الروح والجسد قال عز وجل واذا اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالت الملائكة بلى وقال الله تعالى انا ربكم ومحمد نبيكم وعلي اميركم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول هذا من تفاسير الشيعة وليس من تفاسير المفسرين والعجب انه لم يتابع المعتزلة في هذه المسئلة فانهم ينكرون اخراج الذر من ظهر ادم ويقولون هذا تمثيل وتخييل لا حقيقة له لانه ينافي قواعدهم في نفي القضاء والقدر السابق وان صح النقل فيدل على ان عليا امير المومنين وهذا مسلم لانه كان من الخلفاء ولم يلزم منه نص على انه امير المومنين بعد النبي صلعم حتى يثبت به مطلوبه انتهى **اقول** هذا من تفاسير الشيعة والسنة وانما لم يصرح المص بما اخترع اعتمادا على اشتهار ماخذه وقس عليه نظايره ثم ان تفاسير الشيعة داخل في تفاسير المفسرين فليس لقوله وليس من تفاسير المفسرين وجه واما ما اتى به من التعجب فعجيب لما سبق وسيجي ان قضية المتابعة منعكسة ومع هذا فالمعتزلة جماعة عقلاء مدققون ليس في متابعتهم عار متابعة الاشعري الذي لا يعرف من عدم الشعور ان اي طرفيه اطول من الاخر وكان في اقواله ومقالاته تابعا لما سمعه من القصاص وامثالهم كما سبق نقلا عن الحكيم الشهرزوري والسيد معين الدين الايجي الشافعي فتذكر وايضا ان ذكر المص الاية المذكورة بالتفسير المذكور المروي من الجمهور الزاما لهم فلا يدل على عدم انكاره لذلك وتحقيقه ان الذي انكره الامامية والمعتزلة هو اخراج الذرية من صلب ادم ع كالذر كما وقع في تفاسير الجمهور واحاديثهم على ما في المشكوة وغيره من ان الله تعالى استخرج ذرية ادم من صلبه كالذر واخذ عليهم الميثاق بما يجب عليهم من المعارف ثم اعادهم الى صلبه ع حتى قال بعض متصوفيهم ان لذة الخطاب في اذني الى الان فان هذا التفسير في غاية الاستبعاد كما صرح به المص في جواب مسايل السيد مهنا ابن سنان الحسيني

المدنية قايلا ان جميع بني ادم لم يوجدوا من ظهر ادم ع وايضا فان ما هو كالذر كيف يكلف او يخاطب
او يتوجه اليه طلب الشهادة منه مع ان الله تع حكى انه اخذ من ظهور بني ادم لا من ظهره ع والوجه
في ذلك توجه الخطاب الى العقلاء البالغين الذين عرفوا الله تع بما شهدوا من اثار الصانع تع في انفسهم
وفي باقي الموجودات انتهى ثم لا يخفى انه لا تنافي في هذا الحديث ولا الاستدلال به على مدعى المص فاذهب
اليه المعتزلة في تفسير الاية من التمثيل والتخييل لحكاية التقرير والاقرار التخييليين بالنبوة والامامة
في فضل النبي ص والوصي كما كان كافيا في اظهار جلال الله وعظمته تامل واما ما ذكره من انه لم يلزم
منه نص على انه امير المومنين بعد النبي ص ففيه ان دلالته على انه سمي امير المومنين قبل وجود ادم يقتضي
ان يكون اولى من غيره بامارة المومنين في عالم الوجود وهذا كاف في مطلوب المص كما ترى بانه مرارا
قال المصنف رفع الله درجته الرابع والثلثون قوله تع وصالح المومنين اجمع المفسرون وروى
الجمهور انه علي ع انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول هذه الاية في سورة التحريم وهي نازلة
في شان عايشه وحفصه واتفق المفسرون على ان المراد من صالح المومنين ابوبكر وعمر لان صدر الاية هكذا
وان تظاهرا عليه فان الله مولاه وجبريل وصالح المومنين يعني ان تظاهر عايشه وحفصه على تعذيب
رسول الله من نسائه فان الله مولاه وجبريل بان يخبره عن صنيعهما وصالح المومنين المراد ابواهما
فانهما كانا ينصحانهما بترك الافعال التي تكون للضرات وان صح نزولها في امير المومنين فلا شك انه
صالح المومنين ولكن لا يدل على النص المدعى **اقول** الرواية التي ذكرها المص قد نقلها صاحب
كشف الغمة عن عز الدين عبد الرزاق المحدث الحنبلي وعن الحافظ ابي بكر ابن مردويه باسناده الى اسما
بنت عميس وهو مذكور في تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفين النسوي باسناده الى ابن عباس ورواه
السدي في تفسيره عن ابي مالك وعن ابن عباس ورواه الثعلبي في تفسيره باسنادين الى العترة ولنذكر تحقيق
كلام المص وتوضيح استدلاله بالاية والرواية ان المراد بصالح المومنين اصلح المومنين بدلالة العرف
والاستعمال لان الشخص اذا قال فلان عالم قومه وزاهد بلده يريد اعلم وازهد ويشهد بصحة ذلك ما
روي عن عمرو بن العلاء من قوله كان اوس بن حجر شاعر مضر حتى نشا النابغة وزهير فطاطا منه وهو شاعر تميم
في الجاهلية غير مدافع وانما اراد بلفظ شاعر اشعر لا غير وكذا قولهم فلان شجاع القوم لا يقال ذلك
الا اذا كان اشجعهم فعلى هذا يكون علي ع اصلح القوم وافضلهم ويدل على هذا ايضا انه لا يجوز ان يخبر
الله تع عند ذكر ناصر نبيه ص اذا وقع التظاهر عليه بعد ذكره سبحانه وتع وذكر جبرئيل ع الا من كان
اقوى الخلق نصرة لنبيه واشجعهم جاشا في الدفاع والذب عنه ولا يحسن ولا يليق بموضوع الكلام

ذكر ضعيف النصرة لا المتوسط فيها والحال هذه الا ترى ان احد الملوك لو تهدد بعض اعدائه ممن
ينازعه سلطانه ويطلب مكانه فقال لا تطمعوا في ولا تحدثوا نفوسكم بمغالبتي فان نصاري فلان
وفلان فلا يحسن ان يدخل في كلامه الا من هو الغاية في النصرة المشهور بالشجاعة المعروف بحسن المدافعة
الا ترى ان معوية حيث ذكر كثرة من معه من العدد تهدده امير المومنين ع بمالك الاشتر حيث هو معروف الشجاعة
مشهور بحسن المدافعة عن علي ع لانه قال في مالك كان لي كما كنت لرسول الله ص ولقد ظهر بما ذكرناه اولا وحققناه
واوضحناه ثانيا كذب ما ذكره الناصب من اتفاق المفسرين على ان المراد بصالح المومنين فاسقان من
المومنين وظهر امتناع حمل ذلك على غير اصلح المومنين وظهر وجه دلالته على الافضلية التي هي مطلوب
المصنف قدس سره وايضا حمل لفظ صالح مفردا على رجلين اثنين مخالف للوضع وما ذكره فخر الدين الرازي
ههنا من انه يجوز ان يراد بلفظ صالح مفرد الواحد والجمع مستندا بما قاله ابو علي الفارسي من انه قد جاء فعيل
مفردا يراد به الكثرة كقوله تع ولا يسال حميم حميما فضعفه ظاهر لانه قياس فاعل على فعيل بلا سند بعيد
غير مسموع ولو سلم فحميم انما اريد به الكثرة بقرينة وقوعه في حيز النفي المفيد للاستغراق وتنكيره الذي
قد يكون للتكثير وربما يتعين فيه بمعونة الحال والمقام ولا تنكير فيما نحن فيه فيكون قياس صالح في
ذلك على حميم قياسا مع الفارق كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته الخامس والثلثون
قوله تع اكملت لكم دينكم روى الجمهور عن ابي سعيد الخدري ان النبي ص دعى الناس الى علي ع في غدير
خم وامر بما تحت الشجرة من الشوك فقم فدعا عليا ع فاخذ بضبعيه فرفعهما حتى نظر الناس الى بياض ابطي رسول
الله ص وعلي ع ثم لم يتفرقوا حتى نزلت هذه الاية اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت
لكم الاسلام دينا فقال رسول الله صلعم الله اكبر على اكمال الدين واتمام النعمة ورضاء الرب برسالتي و
الولاية لعلي بن ابي طالب بعدي ثم قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول في صحيح البخاري ومسلم ان
هذه الاية نزلت في حجة الوداع ليلة عرفة حين قام رسول الله ص في الموقف ولا خلاف في هذا والذي
ذكره من مفتريات الشيعة وان صح فقد ذكرنا قبل هذا ان وصية غدير خم لم يكن نصا بل توصية باهل بيته واما
وتعريف علي بين العرب وليتخذوه سيد بني هاشم انتهى **اقول** قد نقل هذا الحديث من المتقدمين الثعلبي
في تفسيره ومحمد بن جرير الطبري الشافعي في مجلدات له في طرق هذا الحديث وابو العباس احمد بن محمد بن سعيد
الهمداني الحافظ المعروف بابن عقده وابو الحسن ابن المغازلي الشافعي وغيرهم ومن المتاخرين الشيخ الحافظ
محمد الجزري الشافعي في رسالته المشهورة الموسومة باسنى المطالب في مناقب علي بن ابي طالب واثبت فيها تواتر

هذا الحديث من طرق متعددة ونسب المنكر الى الجهل والتعصب وان نحتت اخرا في اصلاح ما
أفسده الدهر بحمل تقدم الثلاثة في الخلافة الى نحو من الزلات الواقعة عن الانبياء ع فلا يوجب قدحا
في خلافتهم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب الاتقان وهو ايضا من اكابر المتأخرين ابو عبيد
عن محمد بن كعب قال نزلت سورة المائدة في حجة الوداع فيما بين مكة والمدينة ومنها اليوم اكملت لكم دينكم
وفي الصحيح عن عمر انها نزلت عشية عرفة يوم الجمعة عام حجة الوداع لكن اخرج ابن مردويه عن ابي سعيد
الخدري انها نزلت يوم غدير خم واخرج مثله من حديث ابي هريرة انتهى والعاقل الفطن يحكم من ههنا
على ان ما في الصحيح سقيم موضوع عنادا مع علي ع وبالجملة يكفينا في ترجيح ما نرويه في فضائل علي عليه السلم
موافقة بعض ثقات الخصم لانه المتفق عليه بين اهل الاسلام كما مر مرارا واما ما ذكره قبل هذا فقد عرفت
قبل هذا ما فيه من التحريف والتمويه فتذكر ثم الوصية لعلي عليه السلم وتعريفه بين العرب تقتضي ان يكون
تلك الوصية لان تتخذ العرب مخاطبة من قريش وغيرهم سيدا لهم لا بنو هاشم فقط كما ذكره الناصب
وهذا ظاهر جدا لكن الناصب لاجل الاحتراز عن الاعتراف بلزوم كونه عليه السلام سيدا لابي بكر وعمر و
عثمان الذين هم من عرب قريش خص سيادته تحكما ببني هاشم فتأمل فانه صريح في عداوته لعلي عليه السلام
قال المصنف رفع الله درجته السادس والثلثون قوله تعالى روى الجمهور عن ابن عباس قال
كنت جالسا مع فتية من بني هاشم عند النبي صلعم اذا انقض كوكب فقال رسول الله صلعم من انقض
هذا النجم في منزله فهو الوصي من بعدي فقام فتية من بني هاشم فنظروا فاذا الكوكب قد انقض في منزل
علي بن ابي طالب فقالوا يا رسول الله صلعم غويت في حب علي ع فانزل الله والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم
وما غوى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اثار الوضع والافتراء على هذا النقل ظاهر لا خفاء
به فان هذه السورة في اوائل بعثة النبي صلعم وابن عباس لم يولد بعد فكيف روى هذا الحديث ثم نسبة
الغواية الى النبي في حب علي وربط الاية بها في غاية الركاكة ولا يخفى هذا وان صح دل على وصايته و
الوصاية غير الخلافة انتهى اقول ما ذكره من ان سورة النجم نزلت في اوائل بعثة النبي صم من فرياته
وليس في شيء من الكتب المعتبرة ولم ينقل عنه عين ولا اثر والظاهر انه اعتمد في افترائه هذا ما قيل ان السورة
مكية فظن ان كل ما هو مكي نزل في اول البعثة وليس كذلك بل منها ما نزل بعد الهجرة في مكة عام الفتح
او عام حجة الوداع فليكن سورة النجم كلا او بعضا من هذا القبيل ويرشد الى ما ذكرناه ما قاله جلال
الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان من ان للناس في المكي والمدني اصطلاحات ثلثة اشهرها
ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء نزلت بالمدينة ام بمكة عام الفتح او عام حجة

الوداع

الوداع ام بسفر من الاسفار الثاني ان المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة
اه على انه هنا مما رواه ابو حامد الشافعي في كتاب المناقب على زعم هذا الناصب شرف المصطفى
وابو الحسن بن المغازلي الشافعي الواسطي في كتاب المناقب بزعم هذا الناصب القاسطي المارق
باسناده الى ابن عباس فليطلب من كتابه واما ما استشكله من نسبة اصحاب النبي ص الغواية اليه فانما
استشكله حذرا عن ان يقال ان الثلثة من خلفاء الناصب من جملة الناسبين والا فهذا ليس بابعد
من نسبة اولاد يعقوب ع له الى الضلال في حبه ليوسف ع اذ قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا
منا ونحن عصبة ان ابانا لفي ضلال مبين وقالوا ثانيا تالله انك لفي ضلالك القديم واولاد يعقوب
مع كونهم مولودين على الفطرة الصحيحة وصاروا انبياء بعد ذلك على زعم اصحاب الناصب الشافعي اذا
قالوا مثل ذلك في شان ابيهم ونبيهم فما ظنك بجماعة نشأوا في الكفر وافنوا اكثر اعمارهم فيه واما ربط الاية
فظاهر جدا لكن لا يرتبط بالقلب الميت المملو من عداوة اهل البيت واما ما ذكره من ان الوصاية غير
الخلافة فان اراد به ان الوصاية لا يكون بمعنى الخلافة والامامة اصلا فبطلانه ظاهر بل الوصاية اذا اطلق
لا يراد به الا الاولوية التصرف في جميع امور الموصي وهو مساو للخلافة وذلك لان اصل معنى الوصية
في اللغة هو الوصل ومعناه العرفي ان يصل الموصي تصرفه بعد الموت بما قبل الموت اي تصرف كان
فالوصي اذا اطلق يكون المراد به الاولى بالتصرف في امور الموصي جميعا الا ما اخرجه الدليل وانما يطلق
على الوصي الخاص كوصي الطفل بالاضافة والتقييد فيكون المراد بالوصي حيث اطلقه النبي صلعم في
شان وصيه ع اولوية التصرف في كل ما كان له صم التصرف فيه وهذا معنى الخلافة كما لا يخفى على
اولي النهى قال المصنف رفع الله درجته السابع والثلثون اقسم الله بخيل جهاده في غزاة السلسلة
كما روي ان جماعة من العرب اجتمعوا على وادي الرملة ليبيتوا النبي ص بالمدينة فقال النبي صلعم لاصحابه
من لهؤلاء فقام جماعة من اهل الصفة وقالوا نحن فول علينا من شئت فاقرع بينهم فخرجت القرعة
على ثمانين رجلا منهم ومن غيرهم فامر ابا بكر باخذ اللواء والمضي الى بني سليم وهم ببطن الوادي فهزموه
وقتلوا جمعا من المسلمين وانهزم ابو بكر فعقد لعمر وبعثه فهزموه فساء النبي صلعم فقال عمرو بن
العاص ابعثني يا رسول الله فانفذه فهزموه وقتلوا جماعة من اصحابه وبقي النبي ص اياما يدعو عليهم
ثم طلب امير المؤمنين ع وبعثه اليهم ودعا له وشيعه الى مسجد الاحزاب وانفذ معه جماعة منهم ابو بكر
وعمر وعمرو بن العاص فسار الليل وكمن النهار حتى استقبل الوادي من فمه فلم يشك عمرو بن العاص
انه يأخذهم فقال لابي بكر هذه ارض سباع وذئاب وهي اشد علينا من بني سليم والمصلحة ان نعلو

الودى وارادضا دالحال وقال قل ذلك لامير المؤمنين ع فقال له ابو بكر فلم يلتفت اليه
ثم قال لعمر فقال له فلم يجبه امير المؤمنين وكبس على القوم الفجر فاخذهم فانزل الله تع و
العاديات ضبحا السورة واستقبله النبي صلعم فنزل امير المؤمنين ع وقال له النبي ص لولا ان
اشفق ان يقول فيك طوايف من امتي ما قالت النصارى في المسيح لقلت اليوم فيك مقالا
لا تمر بملاء منهم الا اخذوا التراب من تحت قدميك اركب فان الله ورسوله عنك راضيان
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قصة غزوة ذات السلاسل منقوله في الصحاح وانها
تصدّاها عمرو بن العاص بتامير رسول الله صلعم اياه وكان الفتح بيده واما ما ذكره فليس بمنقول
في الصحاح بل اشتمل على المناكير فان النبي ص كيف يجوز ان يدعي الوهية علي والمفهوم من
هذا الخبر ان النبي صلعم كان يريد ان يقول بالوهيته ولكن خاف ان يعبده الناس وهذا كلام
غلاة الرفضة ولا ينبغي نقل هذا بمسلم فضلا عن فاضل انتهى **اقول** ما ذكره من ان الفتح
كان بيد عمرو بن العاص مما لم يذكره البخاري في صحيحه فيكون كاذبا في هذا ثم قول النبي ص
ما خاف معه من الناس اعتقاد الوهيته لا يستلزم ادعاءه لالوهيته كما توهم هذا الناصب
الاعوج الاهوج الرجس المارد المتكلم بكل سخيف بارد بل يكفي في ذلك كشفه ص عما
خفي من فضايل علي ع وكمالاته وقد زينا بتاييد الله تع على خوارق العادات التي هي دليل
قربه الى الله تع وكمال عنايته اليه وتاييده له وكيف يفهم ذلك غيرهم ذي عوج مع قوله
صلعم لولا اني اشفق اي اخاف ان يقول فيك الخ وكيف يجمع ارادته ص لان يقول بالوهيته
مع خوفه من عبادة الناس له ثم كيف ينكر الحديث ويحكم باشتماله على المناكير مع ان الشافعي
امام هذا الناصب قد نظم مضمون الحديث في مدحه المتواتر المشهور حيث قال **شعر** لو ان
المرتضى ابدى محله * لصار الناس طرا سجدا له * كفى في فضله مولانا علي * وقوع الشك فيه
انه الله * وقال ابو نواس **شعر** لا تحسبني هويت الطهر حيدرة * بفضله وعلاه في ذوي النسب
ولا شجاعته في يوم معركة * ولا التزود في الجنات من ادب * ولا التبرد من نار الجحيم ولا نجوت
ان اليوم الحشر يشفع لي * لكن عرفت هو السر الخفي وان * الجنة حلوا فتلي وكفرني لصدتم
عنه ذا الاولاد له * كالمسك يعرض عنه صاحب الكلب **قال المصنف** رفع الله درجته
الثامن والثلثون افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون المؤمن علي ع والفاسق
الوليد نقله الجمهور انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول جاء هذا في تفاسير اهل السنة

ان م

والاية

والاية نازلة في علي ع وهو من فضايله التي لا تحصر انتهى **اقول** بل الاية دالة على فضيلته
واولويته للامامة لعدم استواء الفاسق وغير الفاسق عند الله تع والثلثة المتقمصين
للخلافة كانوا فاسقين ظالمين كافرين قبل الاسلام اتفاقا فلا يكونوا مستحقين للخلافة
وقد بينا سابقا ان الخلافة والامامة لا يجتمع مع صدور الظلم سابقا ايضا فتذكر **قال
المصنف** رفع الله درجته التاسع والثلثون قوله تعالى افمن كان على بينة من
ربه ويتلوه شاهد منه روى الجمهور ان من كان على بينة من ربه رسول الله والشاهد علي
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير السنة وان صح كانوا اهله
انتهى **اقول** ما نسب المصنف روايته الى الجمهور قد رواه ابن جرير الطبري وذكره الثعلبي
وكذا الحافظ ابو نعيم بثلثة طرق عن عبد الله بن عبد الله الاسدي والفلكي المفسر عن مجاهد
من م وعن عبد الله بن شداد وغيرهم قد ذكره من اهل السنة من المتاخرين فخر الدين الرازي في تفسيره
الكبير حيث قال قد ذكروا في تفسير الشاهد وجوها احدها انه جبرئيل يقرأ القرآن على محمد ص
وثانيها ان ذلك الشاهد لسان محمد ص وثالثها ان المراد هو علي بن ابي طالب والمعنى انه يتلوا
تلك البينة وقوله منه اي هذا الشاهد من محمد صلى الله عليه وآله وسلم انتهى ولا ريب ان تالي
النبي ص على امته يكون اعداد الخلايق سيما اذا تشرف بكونه بعضا منه ص كما ذكره الرازي
فكيف يتقدم عليه غيره مع كون ذلك الشاهد من النبي لان من هاهنا للتبيين الجنس فيؤذن
بان علي بن ابي طالب ع من جنس الرسول ص وقوله ويتلوه شاهد منه فيه بيان لكون علي ع
تالي الرسول من غير فصل بينهما بنا الى آخر فمن جعله تاليا بعد ثلثة فعليه الدلالة لان التالي
هو من تلى غيره على اثره من غير فصل بينهما ولو لم يرد تفسير هذه الاية بان الشاهد هو علي ع
لدلت عليه بهويته قول الرسول صلعم انت مني وانا منك فانه لم يقل هذا لاحد سواه فظهر
اختصاصه بذلك دون غيره **قال المصنف** رفع الله درجته الاربعون قوله تعالى
فاستوى على سوقه قال الحسن البصري استوى الاسلام لسيف علي ع انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول جاء في التفسير ان هذه نزلت في الخلفاء الاربع كزرع رسول الله ص اخرج
شطأه ابو بكر فآزره عمر فاستغلظ عثمان فاستوى على سوقه علي عليه السلم وهو من فضايله
الكبيرة ولا يدل على النص انتهى **اقول** الرواية المفصلة التي ذكرها الناصب قد رواها
النيشابوري عن عكرمة ولعل التفصيل ايضا كان مذكورا فيما رواه المص عن الحسن لكن قد

اقتصر على ذكر بعضها الذى كان دليلاً الزاميا وموافقا لما روى من طريق الامامية وترك
البعض الاخر منها لعدم مدخليته فى غرضه بل لعدم اعتقاده لصحته كما اشرنا اليه ثم ان ما
ذالة على الافضلية لا على الفضيلة كما توهم الناصب لانه اذا كان استواء دين الاسلام على
ساقه بعلى ع وتقويته دون غيره كان افضل من غيره **قال المصنف** رفع الله درجته
الحادى والاربعون قوله تعم تسقى بماء واحد قال جابر الانصارى سمعت رسول الله ص
يقول الناس من شجر شتى وانا وانت يا على من شجرة واحدة **قال الناصب** خفضه الله
اقول قوله تعم يسقى بماء واحد نزل فى بيان ان الفواكه تختلف طعومها مع انها يسقى بماء
واحد وهذا من غرايب صنع الله تعم واما ما ذكره من الحديث لا ربط له بالاية والعجب ان كلام
هذا الرجل فى غاية التشويش وكانه يزعم ان احدا لا ينظر فى كتابه او كان ضعيف الراى
لا يعرف ربط الدليل بالمدعى انتهى **اقول** قد ذكر صاحب كشف الغمة الرواية المذكورة
نقلاً عن الحافظ ابى بكر بن مردويه قال قوله تعم وجنات واعناب وزرع ونخيل صنوان
وغير صنوان يسقى بماء واحد عن جابر بن عبد الله انه سمع النبى ص يقول الناس من شجر شتى
وانا وانت يا على من شجرة واحدة ثم قرأ النبى صلعم الاية انتهى ثم ان للقران ظهرا وبطنا فلا
ينافى ان يكون ظاهر معنى الاية ما ذكره الناصب من بيان اختلاف طعوم الفواكه وباطنه ما روى
عن جابر رضى الله عنه وبالجملة الصنوان المذكور فى الاية جمع صنو وهى النخلة لها راسان ولعله
تعبير فى الكناية عن اتحاد النبى ص ووصيه عليهما السلم بنخلة لها راسان تسقى بالماء الواحد
من الفيض الالهى ولو استمع الناصب عن يقول هذا التاويل ههنا لاستشكل عليه الامر فى
الحديث الذى ذكره قبل ذلك فى تفسير قوله تعم كزرع اخرج شطاه الاية حيث جعل
فيه الزرع المذكور فى الاية عبارة عن رسول الله ص وباقى كلماتها الواقعة فى وصف
الزرع كناية عن بعض اصحابه مع ان ما نحن فيه من الحديث الدال على الاتحاد الناتى مما يؤيده
الحديث المشهور وهو قوله ص خلقت انا وعلى من نور واحد وغير ذلك مما يوافقه فى
المعنى فظهر ان ما ذكره من عدم ارتباط الحديث بالاية ناش عن بلوغ عناده الى النهاية
وان التعجب الذى ذكره مما ينبغى ان يذكر عن لسان المص قدس سره الى هذا الناصب السفيه
الذى يتعجب مما جهله ويطعن فيه **قال المصنف** رفع الله درجته الثانى والاربعون
قوله تعم من المومنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه نزلت فى على ع **قال الناصب**

حفقته

حفقضه الله اقول هذه الاية نزلت فى قتلى احد حين قتلوا ووقف رسول الله ص على
مصعب بن عمير وهو ممن قتل باحد فقرا عليه هذه الاية وان صح نزوله فى على ع فهو من
فضائله ولا يدل على النص المقصود انتهى **اقول** يكذب ما ذكره الناصب من ان الاية
نزلت فى قتل احد ان الله تعالى قسم الرجال الذين صدقوا ما عاهدوا الله عليه الى من مضى
ومنتظر حيث قال ومن المومنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله فمنهم من قضى نحبه ومنهم
من ينتظر وما بدلوا تبديلا الاية اى ومنهم من قتل فوفى نذره من الثبات مع رسول
الله صلى الله ص وهم حمزة بن عبد المطلب ومن قتل معه من بنى هاشم وانس بن النضر واصحابه
ومنهم من ينتظر النصر او القتل على ما مضى عليه اصحابه فلم يغيروا العهد لا من استشهد و
لا من انتظر وعن على ع فينا نزلت والله وانا المنتظر وما بدلت تبديلا ولا يخفى ان انس
بن النضر واصحابه وان لم يكونوا من بنى هاشم لكن راسهم ورئيسهم فى الصدق وسببية
نزول الاية حمزة ومن معه من بنى هاشم دون العكس وبالجملة مقصود المصنف قدس
سره ان المراد بصادق العهد المنتظر هو على ع وكفى به تفضيلا واما ان الاية نزلت فى
مصعب بن عمير فلم نجد فى شىء من التفاسير المتداولة حتى فى تفسير فخر الدين الرازى فعهدته
كل عليك وعليك **قال المصنف** رفع الله درجته الثالث والاربعون قوله تعالى
ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا وهو على ع انتهى **قال الناصب** خفضه الله
اقول على ع من جملة ورثة الكتاب لانه عالم بحقايق الكتاب فهذا يدل على علمه ووفور
توغله فى معرفة الكتاب ولا يدل على النص انتهى **اقول** روى نزول الاية فى شان على ع
خاصة الحافظ ابو بكر بن مردويه فقول الناصب اقول على ع من جملة ورثة الكتاب تغفله او تغافل الناصب م
وتحامل على على ع ثم الظاهر انه ارتكب هذا التمحل والتحامل تطرقا الى احتمال اشتراك ابى
بكر وعمر مع على ع فى ذلك الميراث لئلا يلزم ما قصده المص من تفضيله ع عليهما و
ليت شعرى كيف يشتركان معه فى ميراث الكتاب مع انهما كانا من اجهل الناس بالكتاب
والسنة حتى لم يعرف ابو بكر الاب والكلالة وغيرهما من الكتاب وقد اعترف عمر بان النساء
المخدرات فى البيوت افقه واعلم منه وكان مدار امرهما الرجوع الى على ع ومن دونه من
علماء الصحابة كما هو المشهور وسياتى فى هذا الرق المنشور **قال المصنف** رفع الله
درجته الرابع والاربعون قوله تعم انا ومن اتبعنى هو على ع انتهى **قال الناصب**

حفصه الله اقول ان اراد انه ما تبع النبي ص غير علي فهذا باطل كما لا يخفى وان اراد انه من جملة التابعين
فهذا ظاهر لا يحتاج الى دليل فلا نسبة له بالمدعى انتهى **اقول** المراد حصر المتابعة الكاملة التي
يكون بحسب الظاهر والباطن ولا يشوبها شايبة تردد ونفي هذه المتابعة من غير علي ع غير ظاهر
البطلان واختصاص المتابعة الكاملة به ع دليل افضليته عن غيره وهو المدعى **قال المصنف**
رفع الله درجته الخامس والاربعون افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق وهو علي ع انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذا من تفاسير الشيعة لا من تفاسير اهل السنة وان
صح يدل على علمه بحقية الكتاب لا على التنصيص بامامته وهو المدعى **اقول** المدعى من الاستدلال
بالاية اثبات الافضلية ولتثبته فهذا المدعى حاصل فان تمام الاية قوله تعالى افمن يعلم انما انزل اليك
من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب الاية وقد ضرب الله المثل بعلي ع في ان حال من علم
ان ما انزل الله هو الحق واستجاب مخالف لحال الجاهل الذي لا يستبصر ولا يستجيب ويقصر في المتابعة
ولله المثل الاعلى لكن الناصب الشقي الذي جعله اعمى لا يتذكر كما قال تعالى وانما يتذكر اولوا الالباب
قال النيشابوري اي انما ينتفع بالامتثال اولوا الالباب الذين يميزون القشر عن اللباب انتهى فليسأل
اولياء الناصب ان من ميز القشر عن اللباب اهو ابن ابي قحافة وابن الخطاب ام من عنده علم الكتاب
وفصل الخطاب **قال المصنف** رفع الله درجته السادس والاربعون قوله تعالى الم احسب
الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون قال علي ع يا رسول الله ما هذه الفتنة قال يا علي
بك وانت مخاصم فاعتد للخصومة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول اجمع المفسرون على ان الاية
نزلت في رجل وامراة اسلما وكان لهما ولد يحبونه حبا شديدا فمات فافتتنا وكادا يرجعا عن الاسلام
فانزل الله هذه الاية واما ما ذكره من الخبر فالظاهر ان النبي ص لم يجعل هذه الاية على فتنة المسلمين وهذه
من الفوادح لا من الفضايل على ما ذكره انتهى **اقول** من العجب ان الناصب الشقي يكذب في شان النزول
ثم يدعي اجماع المفسرين عليه مع ان امامه فخر الدين ذكر في سبب النزول اقوالا ثلثة ليس هذا في
منها ولو كان لهذا السبب خصوصية لكان هو اولى بذكره لعدم سياق الاية باشتمالها على كل غث
وسمين ثم اقول الفتنة في الاية بمعنى الامتحان وحاصل الاية صرح به الرازي والنيشابوري ان الناس
لا يتركون بمجرد التلفظ بكلمة الاسلام بل يوعرون بانواع التكاليف الشاقة ويمتحنون بها ولا
ريب ان من جملة ما امتحن الله به امة نبيه ص الكتاب والعترة الطاهرة فان اطاعة حكمها
ثقيل على الامة ولهذا سميا في الحديث المشهور بالثقلين وسيد العترة هو علي وقد فتن به المتابع

الثلثة

الثلثة والطوايف الثلثة من الناكثين والقاسطين والمارقين واضرابهم ولهذا قال ع
انا دابة الارض وعرضه ثم على ما نطق به بعض العارفين انه كما ان دابة الارض سبب
تميز الكافر عن المسلم انا ايضا سبب تميز احدهما عن الاخر ولا قدح في ذلك كما توهم الناصب
بل هو فضيلة تفوق كثيرا من الفضايل والكمالات كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته
السابع والاربعون قوله تعالى وشاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى قال في امر علي انتهى
دوايا تكلم **قال الناصب** خفضه الله اقول من هذه الرواية واثر النكر عليه ظاهر ولا دلالة اصلا
على ثبوت النص المدعى انتهى واقول الرواية مذكورة في كشف الغمة رواية عن الحافظ ابي
بكر من مردويه والمراد من قوله ص في امر علي في امر امامته فهو نص على امامته وشقاوة من
قوام فضل ص شاق في ذلك **قال المصنف** رفع الله درجته الثامن والاربعون قوله تعالى ويؤت كل ذي
فضل فضله هو علي ع انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ان صح نزوله فيه فهو دال على
فضله المتفق عليه ولا دلالة على النص انتهى **اقول** الرواية مذكورة في كشف الغمة
نقلا عن ابن مردويه ومعنى الاية كما في تفسير النيشابوري وشيخنا الطبرسي ره ان كل ذي فضل في دينه
يؤت موجب فضله ومقتضاه يعني الجزاء المرتب على عمله بحسب تزايد الطاعات وورودها
في شان علي ع يدل على انه كان زايدا في العمل عن غيره من الامة كما يدل عليه قول النبي صلعم
بضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين فيكون افضل وهذا لما اراده المصنف قدس سره
قال المصنف رفع الله درجته التاسع والاربعون قوله تعالى فمن اظلم ممن كذب على الله
وكذب بالصدق اذ جاءه هو من رد قول رسول الله ص في علي ع انتهى **قال الناصب** خفضه
علي ع الله اقول هذا من رواياته ان صح لا يدل على ثبوت المقصود انتهى **اقول** هذا من روايات ابن مردويه
حافظ اهل السنة وكفى دلالة على ذلك كنيته الشريف والظاهر ان المراد من قول رسول الله ص
في علي ع قوله في امامته كما وقع في يوم الغدير ومن الذي رد عليه حارث بن النعمان الفهري كما مر
او من رد عليه عند وفاته بقوله ان الرجل ليهجر فتدبر وعلى هذا يكون نصا في المقصود ولو سلم
فالدلالة على مجرد الفضيلة يكفي في ثبوت المقصود كما مر بيانه مرارا **قال المصنف** رفع الله
درجته الخمسون وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قال ابو رافع وجه النبي ص عليا ع في طلب ابي
سفيان فلقيهم اعرابي من خزاعة فقال ان القوم قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا فقالوا
حسبنا الله ونعم الوكيل فنزلت انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول الاية نزلت في البدر

الصغرى وذلك ان ابا سفيان لما انقضى الحرب يوم احد قال الموعد بيننا في موسم بدر فلما كان وقت
الموسم لم يستطع ابو سفيان ان يخرج الحرب لتلك السنة فارسل نعيم بن مسعود ليثبط رسول الله
من القتال لجاء نعيم بن مسعود وخوف رسول الله صلعم واصحابه فقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل
وتتمة الاثر يدل على ما ذكرنا فانه لقول الذين قال لهم الناس هو نعيم ابن مسعود ان الناس قد جمعوا لكم
ابو سفيان وقريش فقال المؤمنون حسبنا الله ونعم الوكيل وهذا رواية اهل السنة وارجح ما رووا
فلا يدل على المقصود كما علمت انتهى **اقول** الرواية التي ذكرها المص قد رواها ابن مردويه ايضا و
هو من حفاظ اهل السنة واكابرهم فيكون روايته حجة عليهم ووجه دلالته على المقصود ان من يزيد
ايمانه في هذه المخاوف اشجع واخلص نية في الدين عن غيره فيكون افضل وهذا ما اردناه والناصب
حذف عن الرواية التي ذكرها المص قوله فزادهم ايمانا مع انه مذكور في كتاب كشف الغمة ايضا
بل في صدر الاية ليصير الدلالة لا خفية فيعترض على المص وقد كشف الله عن سوء عمله والحمد لله **قال
المصنف** رفع الله درجته الحادي والخمسون قوله تعالى وكفى الله المؤمنين القتال في قراءة
ابن مسعود بعلي بن ابي طالب انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا من القراءات المتواترة
والشيعة يعدونها من الشواذ وان صح دل على فضيلة لا على امامته بعد رسول الله ص انتهى **اقول**
هذا وان لم يكن من القراءات المتواترة ليست من الشاذة ايضا لوجود الواسطة بينهما وهي الاحاد
الصحيحة يدل على هذا ما نقله الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب الاتقان عن القاضي جلال الدين
البلقيني انه قال ان القراءة تنقسم الى متواتر واحاد وشاذ فالمتواتر القراءات السبعة المشهورة و
الاحاد القراءات الثلاثة التي هي تمام العشر ويلحق به قراءات الصحابة والشاذ قراءات التابعين كالاعمش
ويحيى الى اخره واما وجه الدلالة على المقصود فظاهر لظهور دلالة الاية بناء على تلك القراءة على
كون علي ع اشجع من كل الامة وانه تعالى به عليه السلام كفى شر العدو عنهم يوم الاحزاب فيكون
افضل منهم وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما **قال المصنف** رفع الله درجته الثاني
والخمسون واجعل لي لسان صدق في الاخرين هو علي عرضت ولايته على ابرهيم ع فقال اللهم
اجعله من ذريتي ففعل الله ذلك انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مفهوم الاية ان ابرهيم سال
من الله تعالى ان يجعل له ذكر جميل بعد وفاته وهو المراد من لسان الصدق وحمل لسان الصدق على علي
بعيد بحسب المعنى والشيعة لا يبالون من مثل هذا ويذكرون كل ما يسمعون ولا دليل لهم فيما يفترون
انتهى **اقول** ما اشار اليه المصنف رحمه الله من الرواية قد رواها ابن مردويه وبعد تسليم الناصب الرواية

لا وجه لاستبعاد حمل لسان الصدق على علي ع على ان النيشابوري قال في تفسيره ان الاظهر منه
في قوله لسان صدق كقوله قدم صدق وقيل سال ربه ان يجعل من ذريته في اخر الزمان داعيا
الى ملته وهو محمد صلى الله عليه واله وسلم انتهى وانت خبير بانه لا فرق في القرب والبعد
بين حمل لسان الصدق على محمد ص وبين حمله على علي ع لكن الناصب متى سمع فضيلة من فضائل
علي ع اختل من الغيظ عقله واحتال في دفعه بظفره وانيابه وشنع على الشيعة في روايتها
ولو من كتب اصحابه ولنعم ما قيل **شعر** اذا ذكرت الغر من ال هاشم تناوت عنك الكلاب الشائم
فقل لمن لامك في حبهم خانتك في مولدك الوالده همه بشنيدي چون نام علي باشد مرد
زود بخروشي وكوئي نه صواب است خطاست بيگمان كفش تو باز نمايد كه ترا بيك اندر غضب
دشمني آل عباست ولا يستبعد من قلب تمكن فيه بغض علي بن ابي طالب ع ان يصير محروما
مهجورا عن توفيق الهداية والسعادة وكمال البصيرة وضياء الانصاف حتى يكون سائر اقواله
وافعاله خطاء وريا خسر الدنيا والاخرة ذلك هو الخسران المبين **قال المصنف** رفع الله
درجته الثالث والخمسون والعصر ان الانسان لفي خسر يعني ابا جهل الا الذين امنوا علي
وسلمان انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول هذا تفسير لا يصح اصلا لان الانسان اذا اريد
به ابو جهل يكون الاستثناء منقطعا ولم يقل به احد وان كان الاستثناء متصلا لا يصح
ان يراد بالانسان ابو جهل فالمراد منه افراد الانسان على سبيل الاستغراق وعلى لا يصح
تخصيص المؤمنين بعلي ع وسلمان فان غيرهم من المؤمنين ليسوا في خسر وهذا الرجل
يعلف كل نبت ولا يفرق بين السم والحشيش انتهى **اقول** قد قال بكون الاستثناء منقطعا
مقاتل وغيره من اسلاف الناصب الشقي رغما لانفه قال النيشابوري في تفسيره وعن مقاتل
انه ابو لهب وفي خبر مرفوع انه ابو جهل كانوا يقولون ان محمدا لفي خسر فاقسم الله تعالى ان الامر با
لضد ما توهموه وعلى هذا يكون الاستثناء منقطعا انتهى واما قول الناصب فان غير علي
وسلمان من المؤمنين ليسوا في خسر فغير مسلم فانما يكون كذلك لو اريد بالخسر الكفر ولو اريد
به مطلق الذنب والتقصير فلا لما قاله شيخنا الطبرسي من ان الانسان ينقص عمره كل يوم
وهو راس ماله فاذا ذهب راس ماله ولم يكتسب به الطاعة كان طول عمره في النقصان الا المؤمنين
الصالحين الكاملين فانهم اشتروا الاخرة بالدنيا فربحوا وفازوا واسعدوا انتهى وزاد
عليه الفاضل النيشابوري في تفسيره وقال وان كان العبد مشغولا بالمناجاة فهو ايضا

في شي من الخير لانه يمكنه ان يعمل فيه عملا يبتغي به اثره ولذته دايما وان كان مشغولا بالطاعات
ولا طاعة الا ويمكن الاتيان به على وجه احسن لان مراتب الخضوع والعبادة غير متناهية كما ان جلال
الله وجماله ليس لهما نهاية انتهى فليفرق الناصب الذي لا يفرق بين الفرق والقدم بين الحشيش
والنتم وليمسك عنان القلم عما يورث الجهالة والندم **قال المصنف** رفع الله درجته الرابع
والعصر ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر قال ابن عباس رض هو علي ع انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول
انت خبير بان الصبر صفة من الاوصاف وليس هو من الاسامي حتى يراد شخص وهذا قريب من السابق
انتهى **اقول** نعم نحن خبيرة الحق بذلك لكن ههنا خبر اخر ليس للناصب الجاهل عنه خبر **بيت**
خبر ليست نو رسيده تو مكر خبر نداري ٭ جكر جو دحوز شد تو مكر جگر نداري ٭ وذلك لان ضمير
هو في قول ابن عباس هو علي ليس راجعا الى الصبر كما توهمه الناصب العاجز عن فهم واضح الكلام
بل هو راجع الى مدلول ضمير الجمع في قوله تواصوا المراد به علي لتخصيصه وبخصوصه تعظيما له
ع وكم له نظاير في كلام الملك العلام **قال المصنف** رفع الله درجته الخامس والسابقون
السابقون الاولون علي وسلمان انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول المراد بالسابقين
ان كان السابقين في الاسلام فسلمان ليس كذلك وان كان السابقين في الاعمال الصالحات
فغير من الصحابة هكذا ولا صحة لهذا النقل وهو من تفاسير الشيعة انتهى **اقول** قد روى الحافظ
ابو بكر ابن مردويه ما في معنى ذلك وما ذكره من ان سلمان ليس سابقا في الاسلام ان اراد به نفي
كونه اسبق الكل فنحن لا ندعيه ولا دلالة للاثر عليه وان اراد به نفي كونه من السابقين الاولين
بان يكون ثاني الاولين او ثالثهم فهو جهل بحال سلمان او تجاهل لاجل ترويج حال ابي بكر وتشديد
باب تقدم اسلام سلمان عليه والا فقد روى الرازي وغيره من المفسرين ان سلمان قد جاء النبي
صلعم قبل البعثة ولهذا كان الكفار يتهمون النبي ص عند بعثته بان ما يذكره من الاخبار الماضية
ويجي به من كلام الله انما هي بتعليم سلمان فرد الله تعالى عليهم بقوله لسان الذي يلحدون اليه
اعجمي وهذا لسان عربي مبين الاية لما كان سلمان رجلا غريبا مسكينا لم يحصل له الخلافة واما
لم يلتفت الجمهور الى ضبط حاله ولم يرضوا ان يذكروا فيه ما يزري بشان ابي بكر ومآله ولو نال
سلمان الخلافة لقالوا انه افضل واسبق اسلاما من ابن ابي قحافة وقد رايت في بعض الكتب المعتبرة
ان سلمان رض هو الذي صار واسطة في تقريب ابي بكر الى النبي ص ان ابا بكر وان كان من اراذل طوايف
قريش لكنه لم يزل كان معلما للصبيان ثم مطاعا لمن اخذ عنه من فتيانهم فهم لاجل رعاية حق التعليم

يتلقونه بالتبجيل والتعظيم ولكلامه فيهم اثر عظيم وان معلموا الصبيان طالبون للرياسة لرياسة ظ
راغبون في الترؤس والدراسة فلو رغبناه الى ما نحن فيه الاخبار من ظهور سلطانكم وسطوع
برهانكم واطمعناه في ما يترقب من جاهكم ودللناه الى نجاحكم لكان ادخل في تاليف القلوب واقرب
الى نيل المطلوب فاستصوبا عليهما السلام ذلك وشرع سلمان في دلالة الرجل وادخاله في
الاسلام والله اعلم بحقايق المرام **قال المصنف** رفع الله درجته السادس والعشرون
وبشر المخبتين الى قوله ومما رزقناهم ينفقون علي ع منهم انتهى **قال الناصب** خفضه الله
اقول هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل على المدعى انتهى **اقول** بل يدل على المدعى بضم الفضايل
الاخر التي ذكرها المص **قال المصنف** رفع الله درجته السابع والعشرون ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى علي ع منهم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول هذا مسلم لا نزاع
فيه ولكن لا يدل على المدعى انتهى **اقول** فيه ان الحسنى الخصلة المفضلة في الحسن فيدل على
افضليته على ع على غيره ممن لم يدخل في الاية **قال المصنف** رفع الله درجته الثامن والعشرون
من جاء بالحسنة قال علي ع الحسنة حبنا اهل البيت والسيئة بغضنا من جاء بها اكبه الله على   الكب ظ
وجهه في النار انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول لا شك ان حب اهل بيت محمد ص من
الحسنات لكن لا يثبت بالنص انتهى **اقول** ليس الكلام في الحب وحده لان حب ساير المؤمنين
من الحسنات وانما الكلام في بغضهم فان بغض غير اهل البيت من المؤمنين لم يقع فيهم الوعد
بالانكباب في النار فيدل ذلك على الافضلية لان هذا مرتبة الانبياء ع كما لا يخفى **قال
المصنف** رفع الله درجته التاسع والعشرون فاذن مؤذن بينهم هو علي ع انتهى **قال
الناصب** خفضه الله اقول لم يثبت هذا في الصحاح والتفاسير وان صح لا يدل على النص
انتهى **اقول** قد روى ذلك ابن مردويه على ما في الكتاب كشف الغمة فالانكار مردود وهو نص
في الدلالة على الافضلية لان من اذن باذن الله تعالى بين الناس يوم القيمة وينادي على اهل الجنة
والنار ان لعنة الله على الظالمين ينبغي ان يكون منزها عن ساير شوايب الظلم معصوما عن الكباير والصغاير
فيكون افضل من غيره سيما ممن مضى اكثر عمره في الكفر والعدوان والله المستعان **قال المصنف**
رفع الله درجته الثلثون اذا دعاكم لما يحييكم دعاكم الى ولاية علي بن ابي طالب انتهى **قال
الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا في التفاسير وان صح لا يدل على المقصود انتهى **اقول** هذا
ايضا مما رواه ابن مردويه ووجه دلالته على المقصود يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان تمام الاية قوله

آمنوا ام
تعالى يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم الاية وقال فخر الدين الرازي في تفسيره
ان الفقهاء قالوا ظاهر الامر للوجوب وتمسكوا بهذه الاية على صحة قولهم من وجهين الاول ان كل من
امره الله بفعل فقد دعاه الى ذلك الفعل وهذه الاية تدل على انه لابد من الاجابة في كل ما دعاه الله
اليه فان قيل قوله استجيبوا لله امر فلم قلتم انه يدل على الوجوب وهل النزاع الا فيه ويرجع حاصل
الكلام الى اثبات ان الامر للوجوب لان هذا الامر يفيد الوجوب وهو يقتضي اثبات الشي بنفسه
وهو محال الجواب ان من المعلوم بالضرورة ان كل ما امر الله به فهو مرغوب فيه مندوب اليه فلو
حملنا قوله استجيبوا لله وللرسول على هذا المعنى كان هذا جاريا مجرى ايضاح الواضحات وانه عبث
فوجب حمله على فائدة زائدة وهو الوجوب صونا لهذا النص على التعطيل ويأكد هذا بان قوله
ثم بعد ذلك واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانه اليه تحشرون جار مجرى التهديد والوعيد
وذلك لا يليق الا بالايجاب انتهى فنقول لا يخلوا اما ان يكون المراد من الولاية المذكورة في شان نزول
الاية الخلافة والامامة كما هو الظاهر المتبادر الى الفهم فقد دلت الاية على وجوب الطاعة له عليه السلم
واعتقاد خلافته وان كان المراد النصرة والمحبة فيلزم تفضيله ع على غيره من الامة لان نصرة
غيره من احاد الامة غير واجبة خصوصا مع هذا التاكيد والتهديد الذي عرفته من كلام الرازي
وعلى التقديرين يحصل المقصود كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الحادي والثلثون
في مقعد صدق عند مليك مقتدر علي ع انتهى ولا يخفى ان الناصب اكتفى في جرحه هنا بنسخة
سقيمة من نسخ المتن فسقط فيها هذا الفصل ثم كتب في هذا المقام من جرحه انه لم يذكر هنا
الاول وكانه في الحساب ايضا غالط انتهى اقول الغالط من اعتمد على الغلط واشتغل بالطامس
ذلك انه عبر عن الحادي بالاول فتامل قال المصنف رفع الله درجته الثاني والثلثون
ولما ضرب ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدون قال النبي صم لعلي ع ان فيك مثلا من عيسى
احبه قوم فهلكوا فيه وابغضه قوم فهلكوا فيه فقال المنافقون اما يرضى له مثلا الا عيسى فنزلت
هذه الاية قال الناصب حققه ما نقلوا الاية نزلت في عبد الله بن الزبعري حين نزل انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون فقال ابن الزبعري عيسى عبد فهو يدخل
جهنم فقال رسول الله صم ما اجهلك بلغة قومك فان ما لا يراد به ذو العقول وعيسى من ذوي
العقول فانزل الله تعالى ولما ضرب ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدون وان صح فهو في حكم
اخواتها انتهى اقول قد ذكر فخر الدين الرازي في هذه الاية اقوالا ثلثة احدها ما ذكره الناصب

حيث

يصيحون ظ
التوريه
حيث قال ان لفظ الاية لا يدل الا على انه لما ضرب ابن مريم مثلا اخذ القوم يضجون ويرفعون
اصواتهم واما ان ذلك المثل كيف كان فاللفظ لا يدل عليه والمفسرون ذكروا وجوها محتملة فالاول
ان الكفار لما سمعوا ان النصارى يعبدون عيسى ع قالوا اذا عبدوا عيسى فآلهتنا خير من عيسى
وانما قالوا ذلك لانهم كانوا يعبدون الملائكة الثاني روى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما
تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال عبد الله بن الزبعري اه الوجه الثالث في
التاويل هو ان النبي صم لما حكى ان النصارى عبدوا المسيح وجعلوه الها لانفسهم قال كفار مكة
ان محمدا يريد ان نجعله لنا الها كما جعل النصارى المسيح الها لانفسهم ثم عند هذا قالوا الهتنا
خير ام هو يعني آلهتنا خير ام محمد صم ذكروا ذلك لاجل انهم قالوا ان محمدا صم يدعونا الى عبادة نفسه
وآباؤنا زعموا انه يجب عبادة هذه الاصنام فاذا كان لابد من احد هذين الامرين فعبادة هذه الاصنام
اولى لان اباءنا واسلافنا كانوا متطابقين عليه واما محمد صم فانه متهم في امرنا بعبادته فكان الاشتغال
بعبادة الاصنام اولى انتهى وقد ظهر من كلامه ان ما ذكره في تاويل الاية وجوه محتملة
قالوها رجما بالغيب من غير استناد الى حديث مخبر عن سبب النزول فيكون ما رواه المص اولى
بالاعتبار كما لا يخفى وايضا كل من الاقوال الثلثة خال عن المعنى الذي يقتضيه اسلوب
ضرب المثل وعن ذكر من ضرب له المثل بخلاف المعنى المستفاد من رواية المص فانه مقرر
لاسلوب المثل ومبين لمن ضرب له وهو علي ع ضرب لنا مثلا ونسي خلقه فيكون افضل
ونقول قد دلت الاية مع الرواية دلالة صريحة على ان حكمه ع حكم عيسى ع فلا اقل من دلالته
على الافضلية وبالجملة ما ذكرها المص من الادلة وان كانت اخوات الا انها من نجب الادلة ونجيبتها
وما من آية الا وهي اكبر اختها اقول قد روى احمد بن حنبل في مسنده ما في معنى الحديث المذكور
من طرق ثمانية منها ما رواه مسندا الى علي ع قال قال رسول الله صم يا علي ان فيك مثلا من
عيسى ابغضه اليهود حتى بهتوا امه واحبه النصارى حتى انزلوه المنزل الذي ليس له قال علي
يهلك في رجلان محب يقرظني بما ليس في ومبغض يحمله شناني على ان يبهتني وقوله صم حتى بهتوا امه
اي جعلوه ولد زنية وكذا ابن المغازلي في كتاب المناقب ومحمد بن عبد الواحد الامدي التميمي في
الجزء الثالث من جواهر الكلام في حروف ياء النداء وابن عبد ربه في كتاب العقد ذكروا ما في
معناه ومعلوم ان خصائصه الباهرة ومعجزاته القاهرة واياته الناطقة مثل قلع الباب
وقلع الصخرة واخباره بالمغيبات على ما سيجي قد بلغت من الكمال حتى التبس امره على كثير من

العقلاء واعتقدوا انه فاطر الارض والسماء وخالق الاموات والاحياء كما بلغ الامر في
عيسى ع هل هو معبودا وعبد ولعل الله سبحانه وتع لما سبق في علمه ما يجري عليه حال علي
ع من كثرة الباغضين والمعاندين وما يبلغون اليه من مساواته بمن لا يجري مجراه كساه الله من حلل
الانوار وجليل المنار ما يبلغ به الى غاية يقوم بها الحجة البالغة لله سبحانه على الخلائق ولا يبقى
لهم عذر يعتذرون به في ولايته وليته ع وقد حصل الناس في كلامه ع ثلث مراتب قوم افرطوا في
حبه فهلكوا وهم النصيرية يعتقدون انه اله يحيي ويميت ويمنع ويرزق لما عاينوا من افعاله
الباهرة التي يؤيد الله تع بها انبياءه واوصياء انبيائه ليصح بها صدق دعواتهم في النبوة
والخلافة فلما اهملوا وظيفة النظر في الدليل هلكوا حيث شبهوا الصانع بالمصنوع والرب
بالمربوب وقوم افرطوا في بغضه حتى نصبوا له العداوة وحاربوه ودفعوه عن مقامه التي نصبه الله
تع فيه ونبه عليه بالآيات في كتابه ونص عليه الرسول في مواضع لا يحصى كثرة فافرطوا في
بغضه حتى كتموا من النصوص ما قدروا عليه وتوعدوا الناس على نشر مناقبه وسبوه في المنابر
بل قادوه كما يقاد الجمل المخشوش واضرموا النار في بيته وسفكوا دماء ذريته الطاهرة
وقوم مقتصد بين اولئك جعلوا عليا ع اماما ولم يتعدوا به ما جعله الله له ومعلوم ان المتميز
من الامة قليل والعمى فيها كثير وعلى ذلك معنى جمهورها الا ترى ان قوم موسى ع حال صعودهم
من البحر قد شاهدوا الآية العظمى اتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا
الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون فلا عجب حينئذ ان ينقلب الامة بعد نبيها ويختلف
في وصيته ومعلوم ان ابا بكر لم يقل احد من الامة باسرها انه اله يحيي ويميت بل قوم يرون اماما منهم
وقوم لا يرونها اهلا اصلا والامة باسرها قائلة بامامة علي ع لكن منهم من جعله اولا ومنهم من
جعله رابعا فالخلاف حينئذ في علي ع بين الالهية والامامة والخلاف في ابي بكر هل هو امام
ام لا وهذا شان عظيم وشاهد مفرط قد بلغ الى الغاية وارتفع في النهاية كما اشار اليه الفرزدق
رحمه الله تع بقوله **شعر** ثنا لناصبة الامام لقد تاهوا في الضلال تاهوا فاسوا عتيقا
بحيدر بخت عيونهم بالذي به فاهوا كم بين من شك في امامته وبين من قيل انه الله
وقد اشتهر عن الشافعي ما مضى من قوله **شعر** لو ان المرتضى ابدى محله لاضحى الناس طرا سجدا
له كفى في فضل مولانا علي وقوع الشك فيه انه الله **قال المصنف** رفع الله درجته
الثالث والستون وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون قال علي ع انا وشيعتي

بيان الحب والبغض له ع

يتعلق [illegible]

قال الناصب

قال الناصب خفضه الله اقول هذه من رواياته وسمعياته والله اعلم وليس فيه دليل على
المدعى انتهى **اقول** هذه الرواية مما اختصرها المص عن رواية رواها الحافظ ابن مردويه عن زاذان
عن علي ع قال يفترق هذه الامة على ثلث وسبعين فرقة اثنان وسبعون في النار وواحدة في الجنة
وهم الذين قال الله وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون وهم انا وشيعتي انتهى وقال فخر الدين الرازي ره
اكثر المفسرين على ان المراد من الامة ههنا قوم محمد ص روى قتادة وابن جريج عن النبي ص انها هذه الامة
وروى ايضا انه ع قال هذه لكم وقد اعطى الله قوم موسى ع مثلها وعن الربيع عن انس قرأ النبي ص الله ص
هذه الاية فقال ان من امتي قوما على الحق حتى ينزل عيسى بن مريم وقال ابن عباس ره يريد امة محمد ص
من المهاجرين والانصار انتهى والرواية الاخيرة مما ذكره الرازي صريحة في تخصيص بعض الامة بكونهم
على الحق وهذا هو الحق كما هو دل عليه ايضا ما اشتهر من حديث افتراق الامة والجمع بينه وبين حديث
ابن مردويه يقتضي ان يكون المراد بالقوم المذكور علي وشيعته ومن البين ان الخلفاء الثلثة واتباعهم
من اهل السنة ليسوا من شيعته علي ع لما عرفت من المباينة والمخالفة بينهم وبين علي ع وقد ذكر
القاضي ابن خلكان في احوال علي بن جهم القرشي عليه ما عليه انه كان يتعمد في بغض علي والانحراف
عنه لان محبة علي بن ابي طالب لا يجتمع مع التسنن انتهى فيكونون على الباطل لان الحق لا يكون في جهتين
مختلفتين وكفى فيه دليلا على المدعى كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته الرابع والستون
تريهم ركعا سجدا نزلت في علي ع انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ان صح فلا دلالة له على النص
انتهى **اقول** تمام الاية قوله تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا
سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من اثر السجود الاية ولعل استدلال المص
بتمام الاية وانما اكتفى بذكر البعض اختصارا واعتمادا على انصراف ذهن من خاض بتلاوة القرآن الى
الى الباقي وكون باقي الصفات المذكورة فيها انما يرتبط بعلي ع دون الخلفاء الثلاثة وبالجملة قوله
تع ركعا سجدا اخبار عن كثرة صلوته ع وسيأتي ثناء عليها ويجيء من الاحاديث والاخبار ما يدل
على انه ع بلغ في ذلك مبلغا لم ينله احد من الصحابة فيكون اعبدهم كما اشار اليه ايضا افضل المحققين
قدس سره في التجريد فيكون افضل وهذا ما ادعاه المص **قال المصنف** رفع الله درجته الخامس
والستون والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا نزلت في علي لان نفرا من المنافقين
كانوا يؤذونه ويكذبون عليه انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول الظاهر العموم وان خص فلا دلالة
على النص المقصود انتهى **اقول** وجه استدلال المص بهذه الاية على الافضلية ان هذه الاية مرتبطة

بما قبلها وهو قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي ص يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه
وسلموا تسليما ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا مهينا
الآية والحاصل كما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره انه لما كان الله مصليا على نبيه لم ينفك ايذا
الله من ايذائه فان من آذى الله فقد آذى الرسول فبيّن الله للمؤمنين انكم ان اتيتم بما امركم وصليتم
على النبي كما صليت عليه لا ينفك ايذاء الرسول كما يكون على الاصحاب الصادقين في الصداقة
انتهى فمع الآية بمقتضى الرواية التي ذكرها المص قدس سره دلالة على ان ايذاء علي ع لا ينفك عن ايذاء
الرسول صلعم ولم يرد في الآية والرواية الصحيحة المتفق عليها ما يدل على كون احد من الخلفاء الثلاث
او غيرهم من كبار الصحابة كذلك فيكون افضل **قال المصنف** رفع الله درجته السادس والستون
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين هو علي ع لانه كان
مؤمنا مهاجرا ذا رحم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ظاهر الآية العموم ولم يذكر المفسرون تخصيصها
باحد ولو خص فلا دلالة على النص والاستدلال بانه مؤمن مهاجر ذو رحم لا يوجب التخصيص لشمول
الاوصاف المذكورة غيره انتهى **اقول** ليس المقصود المص ولا مقتضى ما ذكره من الرواية نفي عموم
الآية بل المراد ان ذلك العام مع اعتبار ما معه من الاوصاف انما يتحقق بين ارحام النبي ص في علي ع و
لكن الناصب البليد لم يفهم المقصود والمرام والحاصل ان الآية نص في امامة علي ع لدلالتها على
ان الاولى بالنبي ص ايضا من اولي ارحامه من كان مستجمعا للامور الثلثة كما اشار اليه المص فقد اجمع
اهل الاسلام على انحصار الامام بعد النبي ص في علي والعباس وابي بكر والعباس وان كان مؤمنا ذا
من اولي الارحام لكن لم يكن مهاجرا بل كان طليقا ولا تنافي اصحاب الناصب معنا في انه طلب مبايعته
علي في اول الامر ولم يكن ذلك الا لعلمه بالنص على علي ع كما نقوله او بالافضلية كما يقولون بل نفهمه
القول بامامة عباس رض بعد الاجماع الثاني وانقرض القائل به بعد زمان العباسيه فانهم وابو بكر
على تقدير صحة ايمانه وهجرته لم يكن من اولي الارحام فتعين ان يكون الاولى بالامامة والخلافة بعد
النبي ص هو علي ع لاستجماعه الامور الثلثة فثبت ما ادعيناه بحمد الله تعالى وبما قررناه قد اضمحل ما الحق
به المشكك الرازي في تفسيره الكبير من تمسك بعض اكابر الذرية الطاهرة بالآية المذكورة على المتغلب
الدوانيقي العباسي حيث قال تمسك محمد بن عبد الله بن الحسن ع في كتابه الى ابي جعفر المنصور بهذه
الآية الى ان الامام بعد رسول الله هو علي بن ابي طالب ع فقال بقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم
اولى ببعض يدل على ثبوت الاولوية وليس في الآية شيء معين في ثبوت هذه الاولوية فوجب حمله

على الكل

على الكل الا ما خصه الدليل وحينئذ يندرج فيه الامامة ولا يجوز ان يقال ان ابا بكر من اولي الارحام
لما نقل عنه انه ع اعطا سورة براءة ليبلغها الى القوم ثم بعث عليا خلفه وامر بان يكون المبلغ هو
علي ع وقال لا يؤديها الا رجل مني وذلك يدل على ان ابا بكر ما كان منه فهذا وجه الاستدلال بهذه
الآية والجواب ان صحت هذه الدلالة كان العباس اولى بالامامة لانه كان اقرب الى رسول الله ص من علي
ع وبهذا الوجه اجاب ابو جعفر المنصور عنه انتهى كلامه ووجه اضمحلاله بما قررناه ظاهر جدا **قال
المصنف** رفع الله درجته السابع والستون وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق نزلت في
ولاية علي ع **قال الناصب** خفضه الله اقول لم يذكره المفسرون فان صح فهو في حكم اخواته انتهى
اقول قد ذكره الحافظ بن مردويه رواية عن جابر بن عبد الله رض والمراد بقدم صدق في الآية الفضل
والسابقة قال شيخنا الطبرسي ولما كان السعي والسبق بالقدم سميت المسعاة الجميلة السابقة قدما
كما سميت النعمة يدا وباعا لانها تعطى باليد وصاحبها يبوع بها واضافته الى الصدق دليل على زيادة فضل
وانه من السوابق العظيمة انتهى وقد وافق في الدلالة على الزيادة فخر الدين الرازي في تفسيره والزمخشري
في الكشاف فيدل الآية على زيادة فضل علي ع بمعونة الرواية واما ما ذكره المفسر من اهل السنة على ما
في تفسير الرازي فهي احتمالات احدثوها بمجرد استحسان عقولهم وملاحظة ادنى مناسبة لمحسنة في
انظارهم فلا يعارض الرواية المذكورة كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته الثامن والستون
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم كان علي ع انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول
هذا يشمل سائر الخلفاء فانهم كلهم كانوا اولي الامر ولا دليل على مدعاه انتهى **اقول** ستذكر ان شاء
الله تعالى في بحث الاجماع نقلا عن امامه فخر الدين الرازي ان اولي الامر الذي اقترن وجوب طاعته
بطاعة الله وطاعة رسوله يجب ان يكون معصوما ولهذا ذهب الى ان المراد باولي الامر الاجماع ونفى
ان يكون المراد الخلفاء لعدم عصمتهم فمنع ما ذكره الناصب ههنا من شمول الآية للخلفاء مخالفة لقول
امامه فلا يلتفت اليه فانا نقول ما كان الامام ونحن قد اثبتنا بحمد الله عصمة الائمة ع عقلا و
نقلا وعلي ع سيدهم فتم كلامنا الثالث **قال المصنف** رفع الله درجته التاسع والستون واذان
من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر في مسند احمد هو علي حين اذن بالآيات من سورة براءة حين
انفذها النبي ص مع ابي بكر واتبعه بعلي فرده ومضى بها علي ع وقال النبي ص قد امرت ان لا يبلغها الا انا
او واحد مني انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول سيرد عليك ان انفاذ علي بعد ابي بكر كان لاجل ان
العرب في العهود لا يعتبرون الا قول صاحب العهد او احد من قومه ولاجل هذا انفذ عليا انتهى **اقول**

لاريب في ان الفعل الصادر عن الله تعم ورسوله صلعم عن العبث فما الوجه في انفاذ الرجل اولاً
واخذها منه ثانيا الا تنبيها على الفضل وتنويها بالاسم وتعليته للذكر ورفعة لجناب من ارتضى
لتاديتها وعكس ذلك بمجرد عزل ولو كان دفع البراءة الى علي ع اولاً لما وضح الامر هذا الوضوح ولكان
ان يجول لخواطر الناس ان في الجماعة غير علي ع من يصلح ان يكون مؤديا للبراءة قائما في ذلك مقام رسول الله
صم واما ما ذكره الناصب في وجه انفاد علي ع بعد ابي بكر من انه كان لاجل ان العرب في العهود لا يعتبرون
او فهو شيء سبق اليه الجاحظ حيث قال انه كان من عادة العرب في عقد الحلف وحل العقد انه
كان لا يتولى منهم الا السيد المطاع او رجل من رهطه انتهى وردّ عليه بانه اراد ان يذم عليا فمدحه و
ان يبعده فقربه وانا اقول في الرد عليه وعلى اخيه الناصب ايضا انه لو كان انفاد علي ع لاجل ما تعارف
بين العرب في العهود لما خفي على النبي صم اولاً ولا نعلم ان السر في ذلك عدم قابلية ابي بكر للاداء عند
الله تعالى وسيجيء تمام الكلام فيما بعد انشاء الله تعم **قال المصنف** رفع الله درجته السبعون
طوبى لهم وحسن ماب قال ابن سيرين هي شجرة في الجنة اصلها في حجرة علي ع وليس في الجنة
حجرة الا وفيها غصن من اغصانها انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول في الروايات المشهورة
انها في بيت النبي صم ولا يبعد ان بيت النبي صم والولي يكون متحدا ولا باس بهذه الرواية فان كل
هذه يدل على الفضائل المتفق عليها ولا دلالة على النص وهو المدعى انتهى **اقول** تحقيق الكلام
في هذه الاية ما ذكره شيخنا الطبرسي رحمه الله في تفسيره من انه روى عن النبي صم ان طوبى شجرة اصلها
في داري وفرعها على اهل الجنة وقال مرة اخرى في دار علي فقيل له في ذلك فقال ان داري ودار
علي في الجنة بمكان واحد انتهى ولو سلم ان الشجرة ليست في دار علي فنقول في افضليته ع ما اعترف
به الناصب كرها من اتحاد دار النبي صم والولي وهو المدعى قال بعض فضلاء اصحابنا ان في اتحاد داريهما
ع دليل ظاهر على شرفه على جميع الخلائق واذا كان رهطان متعاديان وفي امرهما شيئان حتى
ظهر بالخبر المأثور ان حسن المرجع لاحدهما كان ذلك دليلا واضحا وعلما لا يتجاوزنا دائما على ميزة
الحق ونحلته الباطل **قال المصنف** رفع الله درجته الحادي والسبعون فاما نذهبن بك فانا
منهم منتقمون قال ابن عباس بعلي ع انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول لا يظهر ربطه
بعلي ع اذ المراد من الذين ينتقم منهم هم الكفار وعلي ع لم يحارب الكفار بعد النبي صم وان اراد البغاة
فالاية ليست نازلة في شانهم كما يدل السابق واللاحق من الاية على انها نزلت في شان الكفار وان صح
فلا دليل على المدعى انتهى **اقول** الرواية عن طريق ابن عباس قد رواها ابن مردويه وقد روى ذلك شيخنا

الطبري

الطبري رحمه الله في تفسيره عن جابر بن عبد الله رض حيث قال ان كلمة ما في قوله تعم فاما نذهبن
بمنزلة لام القسم في انها اذا دخلت منها النون الثقيلة والمعنى ان قبضناك وتوفيناك فانا
منتقمون منهم بعدك وعن الحسن وقتادة ان الله اكرم نبيه بان لم يره تلك النقمة وقد كان ذلك
بعده وقد روى انه ع اري ما يلقى امته بعده فما زال منقبضا ولم ينبسط ضاحكا حتى قبض وروى
جابر بن عبد الله اني لادناهم من رسول الله صم في حجة الوداع بمنى حين قال لا الفينكم ثم التفت
الى خلفه وقال او علي او علي ثلث مرات فراينا ان جبرئيل غمزه فانزل الله تعالى على اثر ذلك
فاما نذهبن بك فانا منهم منتقمون بعلي بن ابي طالب وان اردنا ان نريك ما وعدهم من العذاب
فانهم تحت قدرتنا لا يفوتوننا وقيل انه ع راى نقمة الله منهم يوم بدر بان اسر منهم وقتل انتهى
واما قول الناصب وعلي لم يحارب الكفار بعد النبي صم ان اراد به الكافر الاصلي فهب ان
يكون كذلك لكن لا يجديه نفعا وان اراد به الاعم من الكافر الاصلي والمرتد فغير مسلم لان
البغاة كفار مرتدون عندنا كما مر سابقا في قوله تعم يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن
دينه الاية وبالجملة محاربوا علي ع كفرة عندنا كما صرح به افضل المحققين في التجريد بقوله
محاربوا علي كفرة ومخالفوه فسقة والبغاة قد حاربوا عليا ع وايضا ما الوجه في تجويزهم
للحكم بارتداد من منع الزكوة عن ابي بكر لاجل اعتقادهم عدم استحقاقه للخلافة دون
تجويز الحكم بارتداد البغاة الذين حاربوا عليا ع مع ان التجويز لازم ههنا بطريق اولى
كما لا يخفى وقال المص قدس سره في شرحه قد اختلف قول علمائنا في محاربي علي ع في الامامية
فمنهم من حكم بكفرهم لانهم دفعوا ما علموا ثبوته من الدين وهو النص الجلي الدال على امامته
مع تواتره وذهب اخرون الى انهم فسقة وهو الاقوى ثم اختلف هؤلاء على اقوال ثلثة
احدها انهم مخلدون في النار لعدم استحقاقهم الجنة الثاني انهم يخرجون من النار الى الجنة
الثالث ما ارتضاه ابن نوبخت وجماعة من علمائنا انهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب
للخلود ولا يدخلون الجنة لعدم الايمان المقتضي لاستحقاق الثواب انتهى ووجه دلالة
الاية على المدعى ان من ينتقم الله به عن الكفار ويطيب خاطر نبيه بوساطته دون سائر
المهاجر والانصار يكون افضل اصحابه الاخيار **قال المصنف** رفع الله درجته
الثاني والسبعون هل يستوي هو ومن يامر بالعدل وهو على صراط مستقيم عن ابن عباس
انه علي ع انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول لا شك ان عليا كان يامر بالعدل وهو على

صراط مستقيم لكن لا يدل هذا على النص على امامته انتهى **اقول** ما ذكره المص من تمام اية
هى قوله تع وضرب الله مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر على شئ وهو كل على مولاه اينما
توجهه لا يات بخير هل يستوى هو ومن يامر بالعدل وهو على صراط مستقيم الاية وقد ضرب
الله فيها المثل لنفسه ولما يفيض الى عباده من النعم الدينيه والدنيوية وللاصنام التى هى
اموات لا تنفع بل يصل منها الى من يعبدها اعظم المضار ولا شك فى ان من ضرب الله به
المثل لنفسه من الجهة المذكورة يجب ان يكون فى اعلى درجات القدرة والعلم والجود والاستقامة
فيكون افضل لقوله تع ولله المثل الاعلى او لقوله تع ضرب لنا مثلا ونسى خلقه فافهم و
ايضا اذا كان على ع على الصراط المستقيم اى الطريق الواضح كان طريق من خالفه جائرا غير
واضح لاستحالة وجود الحق فى جهتين مختلفين والمخالفة بينه وبين من تقدمه مما الخلافة مما
لا يمكن انكاره ولا يندفع اشتهاره **قال المصنف** رفع الله درجته الثالث والسبعون سلام
على آل ياسين عن ابن عباس آل محمد انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول صح هذا و
آل ياسين آل محمد وعلى نبيهم والسلام عليهم ولكن اين هو دليل المدعى انتهى **اقول** قد خص الله
تع فى ايات متفرقة من هذه السورة عدة من الانبياء بالسلام فقال سلام على نوح فى العالمين
سلام على ابرهيم سلام على موسى وهرون ثم قال سلام على آل ياسين ثم ختم السورة بقوله
سلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين ومن البين ان السلام على منفردا فى اثناء السلام
على الانبياء والمرسلين دلالة صريحة على كونهم فى درجتهم لا تكون الا اماما معصوما فيكون
نصا فى الامامة ولا اقل من كونه نصا فى الافضلية ويؤيد ذلك ما نقله ابن حجر المتاخر فى
صواعقه عن فخر الدين الرازى من انه قال ان اهل بيته صلعم يساوونه فى خمسة اشياء فى السلام
قال السلام عليك ايها النبى ص وقال سلام على آل ياسين وفى الصلوة عليه وعليهم فى التشهد
وفى الطهارة قال طه اى يا طاهر وقال ويطهركم تطهيرا وفى تحريم الصدقة وفى المحبة قال
الله تع فاتبعونى يحببكم الله قال قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة فى القربى **قال المصنف**
رفع الله درجته الرابع والسبعون ومن عنده علم الكتاب هو على ع واما من اوتى كتابه بيمينه
قال ابن عباس هو على ع انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد علمت ان اية من عنده علم
الكتاب نزلت فى عبد الله بن سلام واما انه من اوتى كتابه بيمينه فالظاهر ان المراد سائر
المؤمنين من اصحاب اليمين وان خص فلا دلالة له على المدعى انتهى **اقول** قد علمت فيما

مران

مران رواية نزول الاية فى عبد الله بن سلام موضوع وان عبد الله نفسه روى ذلك فى
شان على ع واما الاية الثانية فالاستدلال بها على الافضلية او الامامة مبنى على ما ذكره
الشيخ الاعظم ابو جعفر الطوسى قدس سره فى تفسير التبيان من ان هذا كتاب آخر غير كتاب الاعمال
وفيه البشارة الى الجنة فحسب لان كتاب الحفظة انما هو بين الله وبين عبده ولا يراه احد ولا يقراه
فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته الخامس والسبعون ونزعنا فى صدورهم من
غل اخوانا على سرر متقابلين عن ابى هريرة قال قال على بن ابى طالب يا رسول الله ايما احب اليك
انا ام فاطمة قال فاطمة احب الى منك وانت اعز على منها وكانى بك وانت على حوضى تذود
عنه الناس وان عليه الاباريق مثل عدد نجوم السموات وانت والحسن والحسين وفاطمة
وعقيل وجعفر فى الجنة اخوانا على سرر متقابلين انت معى وشيعتك فى الجنة ثم قرا رسول
الله اخوانا على سرر متقابلين لا ينظر احدهم فى قفا صاحبه انتهى **قال الناصب** خفضه الله
اقول ان صح هذا فهو من فضائله وذكر درجاته العلى فى الجنة ولا ريب المؤمن فى هذا والبحث
عن وجود النص فاى نفع لذاكر هذه الفضائل فى ذكرها **اقول** قد سبق الكلام فى تحقيق
هذا الحديث ووجه دلالته على الافضلية ونزيد عليه ههنا ونقول وجه الاستدلال و
النفع فى ذكره دلالة شان النزول على ان عليا ع اعز عند النبى ص من فاطمة عليها السلام
ومن البين ان فاطمة اعز عنده من باقى الامة فيكون عليا ع اعز من الكل فيكون افضل **قال
المصنف** رفع الله درجته السادس والسبعون يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار هو على
عليه السلام **قال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق ما ذكر فى شان نزول هذه الاية وهو
من الفضائل ولا يدل على النص انتهى **اقول** قد سبق منا ايضا تحقيق شان النزول وتصحيح
دلالته فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته السابع والسبعون ام يحسدون الناس
على ما اتاهم الله من فضله قال الباقر ع نحن الناس انتهى **قال الناصب** خفضه الله
اقول هذا ايضا ان صح فهو من الفضائل ولا ثبوت للمدعى انتهى **اقول** ذكر هذه الرواية
ابن حجر المتاخر فى صواعقه حيث قال اخرج ابو الحسن المغازلى عن الباقر ع انه قال فى هذه
الاية نحن الناس والله انتهى واما وجه الدلالة على المدعى فهو ان محسود الناس سيما فى امور
الدين يكون افضل **قال المصنف** رفع الله درجته الثامن والسبعون كمشكوة فيها مصباح
عن الحسن البصرى قال المشكوة فاطمة والمصباح الحسن والحسين والزجاجة كانها كوكب

درى قال كانت فاطمة كوكبا دريا بين نساء العالمين توقد من شجرة مباركة فان الشجرة المباركة ابرهيم
لا شرقية ولا غربية لا يهودية ولا نصرانية يكاد زيتها يضئ قال يكاد العلم ان ينطق منها ولو لم
تمسسه نار نور على نور قال منها امام بعد امام يهدى الله لنوره من يشاء قال يهدى الله لولايتهم من
يشاء انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير اهل السنة وان صح فدل على فضايل اهل
بيت رسول الله صلعم وهو متفق عليه ولو ذكر اضعاف هذا فلا منازع فيها نعم انتهى اقول ان الناصب
غفل عن مضرة تسليم ذلك له والا لما تهور ولم ينازع فى ذلك ولهذا قد انكر كثيرا من فضايل اهل البيت
سابقا ونسبها الى المنكر والوضع ولهذا ايضا قد بالغ امامه فخر الدين الرازى فيما ذكرنا سابقا من اية
النجوى فى صرف نجوى رسول الله صلعم عن كونها فضيلة الى كونها منقصة حتى رد عليه النيشابورى
هناك وقال قلت هذا الكلام لا يخلوا عن تعصب ومن اين يلزمنا ان نثبت مفضولية على عم فى كل خصلة
ولم لا يجوز ان يحصل له فضيلة لم يوجد لغيره من اكابر الصحابة انتهى وكيف لا يكونوا منازعين فى هذا مع
ظهور ان بكثرة الفضايل المختصة به عم يوجب افضليته والافضلية يستدعى الاولوية بالامامة كما
عرفت سابقا ثم ان هذه الرواية مما ذكره ابو الحسن ابن المغازلى الشافعى فى كتاب المناقب ومقصد
الاية الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة الاية فقد ضرب الله تعالى بفاطمة وسبطيه عم
المثل لنوره تعالى ولله المثل الاعلى واذا كان مثل فاطمة والسبطين عم هذا المثل فما الاولى ان يكون
محل على عم لجلّ واكمل فيكون عن غيره من الامة اتم وافضل والله متم نوره ولو كره الكافرون قال المصنف
رفع الله درجته التاسع والسبعون ولا تقتلوا انفسكم انه كان بكم رحيما قال ابن عباس لا تقتلوا اهل
بيت نبيكم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا ليس من تفاسير اهل السنة وترك قتال اهل بيت
النبى صلعم هل يحتاج الى الاستدلال بالنص وهو على اقامة الدليل على اثبات نص الامامة ويستدل
بالقرآن على عدم قتلهم وهذا من غرايب الطوارق فى البحث انتهى اقول ليس المراد من ذكر الاية والرواية
الاستدلال على وجوب ترك قتل اهل البيت كما توهمه الناصب قاتله الله بل الغرض الاستدلال على افضليتهم
بما يدل عليه من زيادة مبالغة فى المنع والزجر عن قتل اهل البيت لافادتها حينئذ ان عزتهم يجب
ان يكون عند الامة كعزة انفسهم فكما ان الشخص يمتنع عن قتل نفسه يجب ان يمتنع عن قتلهم واقل
ما يلزم من ذلك ان يكون عزتهم كعزة جميع الناس فيلزم ان يكونوا اعز الناس وهو دليل الافضلية
وايضا لو تم ما اورده من استغناء وجوب ترك قتل اهل البيت عم عن الدليل لورد ذلك على ظاهر
الاية مع قطع النظر عن المعنى الذى اقتضاها الرواية كما قال فخر الدين الرازى من ان بعضهم انكر كون الاية

نهيا عن قتلهم انفسهم وقال ان المومن مع ايمانه لا يجوز ان ينهى عن قتل نفسه لانه ملجاء الى ان
لا يقتل نفسه وذلك لان الصارف عنه فى الدنيا قايم وهو الالم الشديد والذم العظيم واذا كان
الصارف حاصلا امتنع منه ان يفعل ذلك واذا كان كذلك لم يكن فى النهى فايدة وانما يمكن ان
يذكر هذا النهى فيمن يعتقد فى قتل نفسه ما يعتقده اهل الهند وذلك لا يتاتى فى المومن ثم
قال ويمكن ان يجاب عنه بان المومن مع كونه مومنا بالله وباليوم الاخر فقد يلحقه من الغم والاذى ما
يكون القتل عليه اسهل من ذلك كما نرى كثيرا من المسلمين قد يقتلون انفسهم بمثل السبب الذى
ذكرناه انتهى واقول على هذا القياس يمكن ان يجاب ايضا عن ايراد الناصب بان اسلافه من الاموية
والعباسية ومن يحذو حذوهم مع انهم كانوا يظهرون الايمان بالله وباليوم الاخر قد يلحقهم من حب
الخلافة وحرص الذب عن حريمها ما ادّتهم الى قتل كثير من ائمة اهل البيت وسادات ذريتهم الطاهرة
لظنهم ان اهل البيت حيث كانوا هم الخلفاء الحقيقة فربما يجتمع الناس معهم ويؤدى ذلك الى اخذ
الملك منهم فصار القتل عليهم اسهل من التساهل فى حفظ الملك العظيم هذا لكن لا مجال لذلك
السؤال فيما نقله المص كما عرفت حتى يحتاج فى دفعه الى هذا الجواب والله الموفق للصواب قال
المصنف رفع الله درجته الثمانون وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة
واجرا عظيما عن ابن عباس قال سال قوم النبى صلعم فيمن نزلت هذه الاية قال اذا كان يوم القيمة لواء
من نور ابيض ونادى مناد ليقم سيد المومنين ومعه الذين امنوا بعد بعث محمد صلعم فيقوم على
بن ابى طالب عم فيعطى اللواء من النور الابيض بيده وتحته جميع السابقين الاولين من المهاجرين و
الانصار لا يخالطهم غيرهم يجلس على منبر من نور رب العزة ويعرض الجميع عليه رجلا رجلا فيعطى اجره
ونوره فاذا اتى على اخرهم قيل لهم قد عرفتم صفتكم ومنازلكم فى الجنة ان ربكم يقول ان لكم عندى مغفرة
واجرا عظيما يعنى الجنة فيقوم على والقوم تحت لوائه معهم حتى يدخل بهم الجنة ثم يرجع الى منبره
فلا يزال الى ان يعرض عليه جميع المومنين فياخذ نصيبه منهم الى الجنة ويترك اقواما على النار
وذلك قوله تعم والذين امنوا وعملوا الصالحات لهم اجرهم ونورهم يعنى السابقين واهل الولاية له
والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب الجحيم يعنى بالولاية بحق على وحقه واجب على العالمين
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا من القصص والحكايات التى يرويها الشيعة ولا نقل صحيح
به ولا اسناد ولا شئ ولا انقاء من الكذب والافتراء وان صح هذا دل على منقبة عظيمة من امير المومنين
وهى مسلمة والكلام فى النص وان هذا الاستدلال منه انتهى اقول انما حذف المص الاسناد اعتمادا

على اشتهاره بين الجمهور وحفظه في الدفاتر والصدور ومما حضرنا من الكتب الذي ذكر فيها
هذه الرواية كتاب شواهد التنزيل من تاليفات الحاكم ابي القاسم عبد الله بن عبد الله الحسكاني
ومع هذا اكثر مقدمات الرواية موئدة بآيات اخرى من سورة الحديد كما ترى فما الذي يوجب كونها
من القصص والحكايات دون صحيح الروايات سوى بلوغ عصبية الناصب الى اقصى الغايات قال
المصنف رفع الله درجته الحادي والثمانون قوله تعالى الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله
وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون نزلت في علي عم لما
وصل اليه قتل حمزة فقال انا لله وانا اليه راجعون فنزلت هذه الاية انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول هذا ليس في تفاسير اهل السنة وان صح فهو كسائر اخواتها في عدم دلالتها على النص انتهى اقول شان
النزول على الوجه الذي نقله المص رحمه الله مذكور في تفسير الثعلبي والنقاش وغيرهما فانكاره هنا كانكاره
البارده الواردة في مواضع شتى واما الاستدلال بالاية على المطلوب فمن وجهين احدهما الاتحاد
بتوجه الصلوات من الله تعالى اليه عم وقد زعم اهل السنة ان توجهها الى مخصصها بانفراده مخصوص
بالمعصوم فيدل على عصمته عم وهو احد المطالب وثانيهما الاستدلال بحصر كمال الاهتداء فيه عليه السلام
بقوله تعالى واولئك هم المهتدون ويؤيده قوله تعالى انا هديناه السبيل في سورة هل اتى وقوله تعالى انما
انت منذر ولكل قوم هاد كما مر فيدخل على الافضلية وهذا مطلب آخر افمن يهدي الى الحق احق
ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون قال المصنف رفع الله درجته الثاني و
الثمانون في مسند احمد بن حنبل قال ابن عباس ما في القرآن آية الا وعلي راسها وقائدها وشريفها و
اميرها ولقد عاتب الله تعالى اصحاب محمد صلعم في القرآن وما ذكر عليا الا بخير وعنه ما نزل في
احد من كتاب الله ما نزل في علي عم وعن مجاهد نزل في علي عم سبعون آية وعن ابن عباس ما نزل
الله آية وفيها يا ايها الذين آمنوا الا وعلي راسها واميرها انتهى قال الناصب حقفه الله اقول هذه
اخبار لو صحت دلت على فضائل علي عم وكل ما ينقله من مسند احمد بن حنبل فهو يدل على ان اهل
السنة لا يالون جهدا في ذكر فضائل امير المومنين ولو كان النص موجودا في امامته لكانوا يروونه
وينقلونه ولا يكتمونه فعلم ان لا نص هناك انتهى اقول انما ذكر احمد بن حنبل واضرابه من اهل السنة
تلك الفضائل باجراء الله تعالى ذلك على لسانهم ولسان اقلامهم من غير ان يعرفوا ان الشيعة يتطرقون بذلك
الى توهين امر الخلفاء الثلثة وكان المقصود الاصلي لهم من تلك النقول امران دفع تهمة النصب الذي
كانوا يخافون منها على اوائل خلفاء بني العباس حيث كانوا شيعة في الاعتقاد واظهار خلوص ما ذهبوا

شخص

اليه

اليه من تصحيح خلافة الثلثة عن لوث العصبية الجاهلية وشوب الاغراض والكدورات البشرية
ولهذا تريهم لما ضاق عليهم الخناق بذلك واستدل الشيعة بذلك على افضلية علي عم اضطروا
الى انكار المعقول وجوزوا تفضيل المفضول قال المصنف رفع الله درجته الثالث والثمانون
روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي من علماء الجمهور واستخرجه من تفاسير الاثني عشر عن ابن عباس
في قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر قال هو محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين عم هم اهل
الذكر والعلم والعقل والبيان وهم اهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة
والله ما سمي المومن مومنا الا كرامة لامير المومنين عم ورواه سفيان الثوري عن السدي عن الحرث
انتهى قال الناصب حفظه الله اقول ليس هذا من روايات تفاسير اهل السنة و
هي اشياء تدل على فضيلة آل العباء وهذا امر لا ريب فيه ولا ينكرها الا المنافق ولا يعتقدها
الا المومن الخالص ولكن لا يثبت به النص انتهى اقول لا يخفى ان الحافظ المذكور من مشاهير
اهل السنة والتفاسير التي استخرج منها من تفاسيرهم فالقول بان هذا ليس من روايات تفاسير
اهل السنة لا وجه له وكانه انما انكر كون تلك التفاسير اهل السنة لانه لكمال عداوته مع
الائمة الاثني عشر عم لما راى لفظ التفاسير في كلام المص مضافا الى اثني عشر توحش طبعه و
انتشر كذنابة اهو السراو عاص احضر في المحشر فتوهم ان تلك التفاسير الائمة الاثني عشر
او الاثني عشرية القائلين بامامة ذلك المعشر ومن كرامات المص قدس سره انه الهم بان مثل هذا
الناصب الجاهل ربما ياتي بمثل هذا الانكار ففصل فيما بعد عند ذكر مطاعن بعض الصحابة
اسامي مولفي تلك التفاسير ليعلم انهم من اهل السنة والجماعة ولا يبقى مجال الانكار والمناعة و
اما وجه الاستدلال بالاية فظاهر جدا لان من سماه الله تعالى باهل الذكر وامر سائر الامة بالسوال
عنه لا يكون الا اماما قال المصنف رفع الله درجته الرابع والثمانون عن الحافظ
قوله تعالى ثم لتسئلون عن النبأ العظيم باسناده الى السدي عن رسول الله صلعم ان ولاية علي
يتساءلون عنها في قبورهم فلا يبقى ميت في شرق ولا غرب ولا في بر ولا بحر الا ومنكر و
نكير يسالانه عن ولاية امير المومنين بعد الموت يقولون للميت من ربك وما دينك و
من نبيك ومن امامك وعنه عن ابن مسعود قال وقعت الخلافة من الله تعالى لثلثة نفر آدم
في قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة وداود انا جعلناك خليفة في الارض وامير المومنين
ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم داود وسليمان وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى

من تفاسيرهم

اي ائمة تفاسيرهم

وليمكنن دين الذين ه‍ام

ممّا

لهم يعني الاسلام وليبدلنهم من بعد خوفهم من اهل مكة امنا يعني في المدينة يعبدونني
يعني يوحدونني ومن كفر بعد ذلك بولاية علي فاولئك هم الفاسقون يعني العاصين لله تعالى
ولرسوله وهذا كله نقله الجمهور واشتهر عنهم وتواتر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
ما ذكر ان المراد بعثه علي ع فلا يصح بحسب المعنى والتركيب ويكون هكذا على يتساءلون
عن النبأ العظيم وانت تعلم ان هذا التركيب فاسد واما ما ذكر من السؤال في القبر عن
ولاية علي فلم يثبت هذا في الكتاب ولا السنة ولو كان من المسؤولات في القبر لكان ينبغي
ان يعلمنا رسول الله وتواتر واشتهر كما اشتهر باقي اركان الاسلام واما ما نقل عن ابن مسعود
انه قال وقعت الخلافة من الله لثلثة ادم وداود وعلي فادم وداود فقد صرح باسمهما في الخلافة
في القران واما ان يكون المراد من قوله تعالى ليستخلفنهم علي فهو خلاف الظاهر ولا خبر صحيح يدل
على هذا بل الظاهر يشمل الخلفاء الاربع وملوك العرب في الاسلام فان ظاهر الاية ان الله
وعد المؤمنين بان يجعلهم خلفاء الارض وينزع الملك من كسرى وقيصر ويورثه المؤمنين
وهذا مؤمن الاية وما فسره في الاية فكل من باب التفسير بالراي وما ذكر ان كل الاشياء التي
ذكرها نقله الجمهور واشتهر عنهم وتواتر هذا لكذب اظهر وابين من كذب مسيلمة
الكذاب لان مراده من الجمهور اهل السنة والجماعة وليس كل ما ذكر متواترا عند اهل السنة
وكانه لا يعلم معنى التواتر انتهى اقول لم يقل المصنف ان المراد بعثه ومسمى لفظه هو علي
ع لفظه وانه جار ومجرور لا علم وانما قال ان الاية نزلت في علي ع ومراده ان المراد بالنبأ
العظيم المذكور فيها هو علي ع ويدل عليه الشعر المشهور عن عمرو بن العاص او حسان بن
ثابت في مناقبه ع كما اشار اليه النيشابوري في تفسيره حيث قال النبأ العظيم القران واختلافهم
فيه ان بعضهم جعلوه سحرا وبعضهم شعرا او كهانة وقيل نبوة محمد صلعم كانوا يقولون
اما والذي حدث وعجبوا ان جاءهم منذر منهم وقالت الشيعة هو علي ع وقال القائل
في حقه شعر هو النبأ العظيم وفلك نوح وباب الله وانقطع الخطاب انتهى ويؤيد ما
رواه الحافظ المذكور عن سدي عن علقمة انه قال خرج يوم صفين رجل من عسكر الشام
وعليه سلاح ومصحف فوقه وهو يقرأ عم يتساءلون فاردت البراز فقال علي ع مكانك
وخرج بنفسه وقال اتعرف النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون قال لا فقال والله انا النبأ
العظيم الذي فيّ اختلفتم وعن ولايتي تنازعتم وعن ولايتي رجعتم بعد ما قبلتم وببغيكم

هلكم

هلكتم بعد ما بسيفي نجوتم ويوم غدير قد علمتم ويوم القيمة تعلمون ما علمتم ثم علا
بسيفه ورمى راسه ويده ثم قال ع شعر ابى الله الا ان صفين دارنا ودارکم ما لاح في الارض
كوكب وحتى تموتوا او نموت وما لنا وما لكم عن حومة الحرب مهرب واما ما ذكره الناصب
من ان السؤال في القبر عن ولاية علي ع لم يثبت في الكتاب والسنة فيكفي في رده وثبوت
ذلك في الكتاب ما رواه حفاظ اهل السنة في شان نزول الاية واما قوله لو كانت من المسؤولات
في القبر لكان ينبغي ان يعلمنا رسول الله ص وتواتر واشتهر فجوابه بان رسول الله ص قد بين
لنا ذلك في غدير خم عند نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي
في شان ولاية علي ع لما سبق من دلالته ودلالة غيره من الايات والاحاديث على ان امامة علي ع
من اركان الدين وقد تواتر واشتهر في زمان النبي ص وقبل استقرار شبهة الخلافة في قلوب
الناس ثم منعت تقليد السلف وايقاعهم للشبهة في قلوب الناس سيما في زمان بني امية
المبالغين في اثار اهل البيت عليهم السلام ومنافيهم عن تواترها عند جمهور اهل السنة محوه
المقلدة للسلف الخائضين في غمرات الشبهة وبقي متواترا مستورا عند غيرها وبالجملة شرط
حصول العلم بالخبر المتواتر ان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد ينافي موجب خبره بان يكون
معتقدا نفيه فان ارتسام الشبهة ونحوها في الذهن واعتقادها له مانع من قبول غيره و
الاصغاء اليه ومن هذا ورد قوله ص حبك الشيء يعمي ويصم ولهذا الشرط يحصل الجواب عمن
خالف الاسلام من الفرق اذا ادعى بلوغ التواتر بدعوى نبينا صلعم النبوة وظهور المعجزات
على يده موافقة لدعواه فان المانع لحصول العلم لهم بذلك دون المسلمين سبق الشبهة الى
نفيه ولولا الشرط المذكور لم يتحقق جوابنا لهم عن غير معجزة القران وسيعلم الناصب الشقي
كل ذلك عند الموت وبعده كما قال تعالى كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون وقال وسيعلم الذين
ظلموا اي منقلب ينقلبون واما ما رواه المصنف عن ابن مسعود فمع كونه منقولا من كتب الثقات
لاهل السنة مما يدل عليه انه تعالى كلما ذكر امر الخلافة اضافه الى نفسه واشار الى كونه من عند الله
فقال في شان ادم اني جاعل في الارض خليفة وفي شان داود انا جعلناك خليفة وفي
هرون حكاية عن موسى هرون اخلفني في قومي فان سياق الاية يدل على انه انما قال ذلك
بامره تعالى الى غير ذلك من نظائر هذه الايات والامامة عند اهل السنة يثبت باختيار الناس
بل باختيار رجل واحد كما مر تفصيله فلو لم يحمل الاية على خلافة علي واولاده عليهم السلام

للزم خلف وعد الله تعالى وتحقيق الكلام وتوضيح المرام سيوقف على نقل ما ذكره الرازي
في تفسير هذا المقام مع ايراد ما سنح لنا عليه من الرد والالزام فنقول قال ان الاية دلت على امامة
الائمة الاربعة وذلك لانه تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات من الحاضرين في زمان محمد
صلعم وهو المراد بقوله ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم
المرتضى وليبدلنهم بعد الخوف امنا ومعلوم ان المراد بهذا الوعد بعد الرسول لان استخلاف
غيره لا يكون الا بعده ومعلوم انه لا نبي بعده لانه خاتم الانبياء فاذن المراد بهذا الاستخلاف
طريقة الامامة ومعلوم ان هذا الاستخلاف الذي هذا وصفه انما كان في ايام ابي بكر وعمر و
عثمان لان في ايامهم كانت الفتوح العظيمة وحصل التمكين وظهور الدين والامن ولم يحصل
ذلك في ايام علي ع فان قيل الاية متروكة الظاهر لانها تقتضي حصول الخلافة لكل واحد من
امن وعمل صالحا ولم يكن الامر كذلك تنزلنا عنه لكن لم لا يجوز ان يكون المراد منه عليا ع و
الواحد قد يعبر عنه بلفظ الجمع على سبيل التعظيم كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر وقال
في حق علي ع والذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون تنزلنا عنه ولكن نحمله على
الائمة الاثني عشر والجواب عن الاول ان كلمة من للتبعيض فقوله منكم يدل على ان المراد منه
من هذا الخطاب بعضهم وعن الثاني ان الاستخلاف بالمعنى الذي ذكرتموه حاصل لجميع الخلق
فالمذكور ههنا في معرض البشارة ينبغي ان يكون مغايرا له واما قوله تعالى كما استخلف الذين
من قبلهم فالذين كانوا قبلهم قد كانوا خلفاء تارة بسبب النبوة واخرى بسبب الامامة والخلافة
حاصلة في الصورتين وعن الثالث وان كان من مذهبنا انه ع لم يستخلف احدا بالتعيين
ولكنه قد استخلف بذكر الوصف والامر بالاختيار فلا يمتنع في هؤلاء الائمة انه تعالى استخلفهم
وان الرسول استخلفهم وعلى هذا الوجه قالوا في ابي بكر خليفة رسول الله فالذي قيل انه ع
لم يستخلف اريد به على وجه التعيين واذا قيل استخلف فالمراد منه على طريق الوصف والامر
بالاختيار وعن الوجهين احدهما ان قوله تعالى منكم يدل على ان هذا الخطاب كان مع الحاضرين
وهؤلاء الائمة ما كانوا حاضرين الثاني انه تعالى وعدهم القوة والشوكة والنفاذ في الحكم ولم
يوجد ذلك فيهم فثبت بهذا صحة امامة الائمة الاربعة وبطل قول الرافضة الطاعنين على ابي بكر
وعمر وعثمان وبطل قول الخوارج الطاعنين على عثمان وعلي انتهى كلامه واقول وبالله التوفيق
فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما اجاب به عن الاول مردود بان كلمة من التبعيضية

الرابع ان حمل الجمع على
الواحد مجاز وهو
خلاف الاصل وعن
الخامس انه باطل

في الاية

في الاية انما يقتضي كون الذين امنوا وعملوا الصالحات بعض الناس المكلفين لا كون الموعود بالاستخلاف
بعض الذين امنوا وعملوا الصالحات فظاهر الاية يقتضي استخلاف كل من امن وعمل صالحا كما
ذكره المعترض واما ثانيا فلان ما اجاب به عن الثاني مدفوع بان كون الاستخلاف بالمعنى
الذي ذكره المعترض حاصلا لجميع الخلق ممنوع لان المعترض فسر الخلافة المقابلة للخلافة
الالهية بالتكون في الارض والتصرف فيها معا واراد بالتصرف في الارض التصرف
الحاصل لصالحي الملوك المتصرفين في بعض الاقطار والاقاليم والبلدان بلا حصول شرائط
الخلافة الالهية فيهم ومثل هذا التصرف غير حاصل لجميع الخلق وهو ظاهر جدا ولو سلم ان ما
ذكره مما حاصلها ان الخلفاء الذين اشار اليهم سبحانه تعالى بقوله كما استخلف الذين من قبلهم كانوا
خلفاء بطريق النبوة او الامامة فتشبيه من تاخر عنهم بهم يقتضي كونهم خلفاء ايضا
باحد ذينك الوجهين فهو تشكيك سهل ومغالطة ظاهرة لان من يقول بجواز حمل الخلافة
في جانب المشبه على غير الخلافة الالهية كذا يقول بحملها على ذلك في جانب المشبه به ايضا
لظهور ان قبل بعثة نبينا ص خلفاء انبياء او ائمة كذلك كانوا خلفاء محاربين صالحين في
دينهم واما ثالثا فلان ما اجاب به عن الثالث مدخول بان الامة على قولين ان الخلافة
بالنص من الله تعالى ورسوله قالوا ان الخليفة هو علي واولاده ع والذين قالوا بالاختيار قالوا
بصحة خلافة الصحابة فالقول بالنص مجملا ومعينا في حق غير علي يكون ثالثا خارقا للاجماع
واخترا عامن الرازي هربا عن الاجماع واخترا عامن الرازي هربا عن الالزام مع ان هذا التاويل
مما يابي عنه ظاهر ما رواه المص في اول مطاعن ابي بكر عن عمر من انه قال ان لم استخلف فان رسول
الله لم يستخلف وان استخلف فان ابا بكر استخلف ووجه الاباء ان النفي والاثبات في كلامه
يتناقضان وورودهما على موضع واحد كما لا يخفى وايضا قال تعالى كما استخلف الذين من قبلهم
ومن المعلوم ان الذين استخلف من قبل كادم وداود وهرون عليهم السلام انما كان خلافتهم على
النص والتعيين من الله لا على طريق الاختيار من الامة سيما اختيار جماعة منهم لواحد على
التعيين تارة واختيار لواحد منهم لواحد غير معين من ستة نفر على طريقة الشورى اخرى و
ايضا لما كانت اراء الناس مختلفة فالغالب ان يكون اختيارهم مورثا للفتنة والنزاع كما صرح
به الشيخ ابو علي قدس سره في الهيات الشفاء فكيف يفوض الله تعالى ذلك الى اختيار الانام و
قال الغزالي في منهاج العابدين واما التفويض فتامل فيه اصلين احدهما انك تعلم ان الاختيار

دون الاختيار وبالاختيار دون النص والذين قالوا ان الخليفة لا يكون الا بالنص مع

لا يصلح الا لمن كان عالما بالامور بجميع جهاتها باطنا وظاهرها حالها وعاقبتها والا فلا يامن
ان يختار الفساد والهلاك على ما فيه الخير والصلاح الا ترى انك لو قلت لبدوى او قروى
انتقد لى هذه الدراهم وميز بين جيدها ورديها فانه لا يهتدى لذلك ولو قلت لسوقى غير صير
فى فى ذلك ايضا فلا تامن الا بان تعرضها على الصيرفى الخبير بالذهب والفضة وما فيهما من الخواص
والاسرار وهذا العلم المحيط بجميع الامور من جميع الوجوه لا يصلح الا لله رب العالمين وحده
لا شريك له فلذلك قال تعـ وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة انتهى مقاله و
من اللطايف ان الاية المذكورة على ما ذكر صاحب الكشاف والقاضى البيضاوى وغيرهما قد نزلت
فى شان قريش لاجل انهم لم يروا درسالة الله تعـ لايقا بحضرة الرسول صـ وكانوا يقولون لولا نزل
هذا القران على رجل من القريتين عظيم فرد الله تعـ عليهم بان اختيار الرسل واولى الامر الذين
انما يكون من جانبه تعـ لانه عالم بمصالح العباد وليس لاختيار العباد فيها مدخل واعتبار
لعدم علمهم بالصلاح والفساد وكيف يمكن اعتبار اختيار الامة فى باب الامامة مع ان
الكتاب والسنة ناطقان بان جمعا من الانبياء الذين كانوا ناظرين بنور النبوة وبصيرة الرسالة
مويدين بالمكاشفة الالهية ومخالطة الملائكة اختاروا بعض قومهم بعد الاختبار بعد التجربة
والصحبة فظهر اخر الامر ضرر ذلك الاختيار وتبين ان الصواب كان خلافه فمن ذلك ان
يعقوب عـ اختار كبار اولاده لحفظ ولده يوسف عـ وقد ظهر ضرره اخرا وكذا اختار موسى
عـ عن الوثوق من قومه سبعين رجلا من قومه لميقات ربه فلما حضروا في ذلك المقام قالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وآل الامر الى ان ظهر على موسى عـ انهم كانوا سفهاء فقال
اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ومن المتفق عليه ان نبينا صـ اختار وليد بن عقبة للارسال
الى بنى المصطلق لاجل اخذ الصدقات وكان بينه وبينهم احنة وعداوة فلما قرب منهم ورد دیارهم
وسمعوا به استقبلوه تعظيما لرسول الله صـ فحسبهم مقاتليه فرجع وقال للنبى صلعم انهم
ارتدوا ومنعوا الزكوة فهم رسول الله بانفاد جيش لقتال هولاء القوم فانزل الله تعـ يا ايها
الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نا
دمين وايضا من المتفق عليه ان النبى صـ اختار خالد ابن الوليد وبعثه لاصلاح حال بنى
جذيمة اليهم وصوله قتل جمعا كثيرا منهم بسبب عداوة وضغن كان فى قلبه منهم من ايام
الجاهلية حتى ارسل صلوات الله عليه عليا عـ فى اثره لاستدراك حالهم وتسليتهم وقال

صلوات الله فى ذلك المقام اللهم انى ابرا اليك مما فعله خالد وكذا ذكر القوم فى كتبهم
ان النبى صـ اختار ابى بكر واعطاه الراية فى يوم خيبر فرجع منهزما وفى رواية ان بعد فرار ابى
بكر اختار عمر وهو اختار الفرار على القرار حتى فتح الله على يد كرار غير فرار ولا يخفى على العاقل
المنصف انه اذا كان الانبياء عـ مع كمال عصمتهم وفضلهم وتاييدهم من عند الله قد حصل
لهم ضرر الاختيار فى كثير من الامور فكيف يمكن الاعتماد على اختيار عدة من الصحابة فى
بواطن امور الدين مع ظهور انهم لم يكونوا الى ظاهر اكثر الامور مهتدين بل كان من كان فى زعمهم
عمدتهم اقل فقها ومنهم من ناقضات العقل والدين واما رابعا فلان ما ذكره من ان حمل الواحد
على الجمع خلاف الاصل مقدوح بان العدول عن الاصل اذا دل الدليل على خلافه جايز بل واجب
كما فى المتشابهات وغيرها والدليل ههنا عدم صلاحية غير على عـ للخلافة الالهية كما علم سابقا
وايضا ارتكاب تجوز حمل الجمع على الواحد معارض بما ارتكبهم من تجوز حمل الخلافة على الخلافة
الثابته باختيار الناس دون الخلافة الحقيقية الثابتة بالنص من الله ورسوله فافهم واما خامسا
فلان ما ذكره فى الجواب عن الخامس او لا مزيف بانه ان اراد ان احدا من هولاء الائمة لم يكن
حاضرا عند نزول الاية فكذبه ظاهر لظهور حضور على عـ بل الحسن والحسين عـ ايضا وان
اراد ان جميعهم لم يكونوا حاضرين فنسلم لكن الخطاب لا يقتضى ذلك بل يكفى فيه توجيه
الكلام الى الحاضرين اصالة والى الغايبين والمعدومين تبعا كما تقرر فى الاصول وان قيل ان
نفس الخطاب وان كان شاملا للغايبين فى زمان النزول لكن التمكين من الدين وتبديل الخوف والمعدومين صـ
بالامن لم يحصل لاكثر هولاء الائمة الذين لم يكونوا حاضرين عند النزول قلت الخلافة الالهية
لا يستدعى التمكن من الدين كما علم ذلك من حال كثير من الانبياء عـ وكذا الكلام فى تبديل الخوف
بالامن ويشهد له قوله تعـ حاكيا عن موسى عـ ففررت منكم لما خفتكم على ان تبديل الخوف با
لامن لم يحصل فى زمن الخلفاء الثلثة ايضا على حد ما اخبر الله تعـ عنه بقوله يعبدوننى لا يشركون
بى شيئا فان تبديل الخوف بالامن بهذا المعنى لم يحصل فى زمان الصحابة الا فى بعض المواضع بل
لم يحصل الامن مطلقا فى شىء من المواضع مطردا بالنسبة الى جميع احاد المسلمين كيف وقد
قتل فى زمان ابى بكر بنو حنيفة وامثالهم من المسلمين الذين اتهموهم بالردة واضرموا النار
على باب اهل البيت لاجل اخذ البيعة عنهم واخذوا فدك غصبا الى غير ذلك وكذا فى زمان
عمر وعثمان كما لا يخفى على من تامل فى مطاعنهم الاية واما سادسا فلان ما ذكره ثانيا مجدو

بان وعد القوة والشوكة لا يقتضي حصوله في الجميع بل يكفي حصوله في بعضهم لان قوة بعضهم
في الدين في قوة الباقي كما مر عن النيشابوري في تفسير قوله تعـ من يرتد منكم عن دينه فسوف
ياتي الله بقوم الاية حيث قال ان محاربة من ذكر بعض الاوايل هي محاربة الاوايل فافهم بل نقول
ان قوله منكم وان كان يقتضي ان يكون الخطاب مع الحاضرين لكن لا يقتضي ان يكون وعد الا
ستخلاف والتمكين بحصول ذلك لانفسهم بل يكفي في انجاز الوعد حصوله لبعض ذرياتهم مثلا
وذلك كما يعد السلطان بعض اهل عسكره بانه لو حمل على عسكر عدوه وقاتلهم ثم قتل ان يعطي
اولاده شيئا من الايالة والامارة هذا والحق كما صرح به اصحابنا وورد به الخبر عن طريق اهل
البيت عليهم السلام ان المراد بهذا الخليفة هو مهدي اهل البيت عم لا جميع الائمة ولا الخلفا
الثلثة بنا منهم على فتح بلاد العرب وبعض بلاد العجم في زمانهم كما اشار اليه الناصب ههنا
بقوله وينتزع الملك من كسرى وقيصر ولا على ما بنا على ما احتج به المصنف ههنا الزاما من
رواية ابن مسعود المروية من طريق اهل السنة وانما قلنا ذلك لان الظاهر من قوله تعـ في الارض
مشارق الارض ومغاربها وتمكين الدين وتبديل الخوف بالامن على الوجه الذي ذكر الاية وعلى
جهة الاطراد انما يحصل لمهدي الامة الموعود المنتظر الذي قال فيه النبي صم لو لم يبق من الدنيا
الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج يوم رجل من ولدي يواطي اسمه اسمي وكنيته كنيتي
يملا الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما نور الله عيوننا بنور لقائه وجعلنا من المجاهدين
تحت لوائه رجعنا الى تتمة كلام الناصب فنقول ان قوله وليس كل ما ذكر متواترا عند اهل
السنة وكانه لا يعلم معنى التواتر مردود بان مراد المصنف قدس سره من المتواتر ههنا المتواتر معنى
لا لفظا كما ستحقق الكلام فيه بعيد ذلك ان شاء الله تعـ فكان هذا الناصب الجاهل لا يعلم من
التواتر الا التواتر لفظا والله تعـ اعلم قال المصنف رفع الله درجته
فالاخبار المتواترة عن النبي صم الدالة على امامته وهي اكثر من ان تحصى وقد صنف الجمهور و
اصحابنا في ذلك واكثروا ولنقتصر ههنا على القليل لان الكثير غير متناه وهي اخبار الاول ما رواه
احمد بن حنبل في مسنده قال قال رسول الله صم كنت انا وعلي بن ابي طالب نورا بين يدي الله قبل
ان يخلق ادم باربعة عشر الف عام فلما خلق الله ادم قسم ذلك النور جزئين فجزء انا وجزء علي
وفي حديث اخر رواه ابن المغازلي الشافعي فلما خلق الله ادم ركب ذلك النور في صلبه فلم نزل
في شيء واحد حتى افترقنا في صلب عبد المطلب ففي النبوة وفي علي الخلافة وفي خبر رواه ابن المغازلي حتى

عن جابر

عن جابر في آخره حتى قسمها جزئين جزء في صلب عبد الله وجزء في صلب ابي طالب فاخرجني
نبيا واخرج عليا وصيا انتهى قال الناصب خفضه الله ذكر ابن الجوزي هذا
الحديث بمعناه في كتاب الموضوعات في طريقين وقال هذا حديث موضوع على رسول الله
صم والمتهم به في الطريق الاول محمد بن خلف المروزي قال يحيى بن معين كذاب وقال الدارقطني متروك معين
وفي الطريق الثاني المتهم به جعفر بن احمد وكان رافضيا وقال ابو سعيد بن يونس كان رافضيا
كذابا يضع الحديث في سب اصحاب رسول الله صلعم والنسبة الى مسند احمد باطل وزور
اما ما ذكر ان الاخبار متواترة من النبي صم على امامة علي فنسأله اولا عن معنى التواتر فان قال ان
يبلغ عدد الرواة حدا لا يمكن للعقل ان يحكم بتواطيهم على الكذب فنقول اتفق جميع المحدثين
انه ليس لنا حديث متواتر الا قوله صم من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فهذا الحديث
في كل عصر رواه جماعة يحكم العقل على امتناع تواطيهم على الكذب وبعضهم الحق حديث
البينة على المدعي واليمين على من انكر بالتواتر فكيف هذا المرء الجاهل بالحديث والاخبار بل بكل
شيء حتى اني ندمت من معارضته وجوابه بالجواب لسقوطه عن مرتبة المعارضة لانحطاط درجته
في ساير العلوم معقولها ومنقولها اصولها وفروعها ولكن ابتليت بهذا مرة فصرت يحكم بان
المنقول من مسند احمد متواتر واحمد بن حنبل قد جمع في مسنده الضعيف والمنكر لانه مسند
لا صحيح وهو لا يعرف المسند الا الصحيح ولا يفرق بين الغث والسمين والمغازلي رجل مجهول لا
يعرفه احد ولم يعده احد من العلماء من جملة المصنفين والمحدثين والعجب ان هذا الرجل لا ينقل
حديثا الا من جماعة اهل السنة لان الشيعة ليس لهم كتاب ولا رواية ولا علماء مجتهدين متبحرين جون
للاخبار فهو في اثبات ما يدعيه عيال على كتب اهل السنة فاذا صار كذلك فلم لا يروي عن
كتب الصحاح فهو يترك المنقولات في الصحاح بل يطعن فيها ويذكر المناكير والضعفاء
والمجهولات من جماعة مجهولة منكرة ويجعله سند المذهب الباطل الفاسد وهذا من التعصب
والتخبط ثم ما ذكر من التواتر فان ادعى انها متواترة عند اهل السنة والجماعة فقد تبين بطلانه
وانه ليس حديث متواتر عندنا الا ما ذكرناه وان ادعى التواتر عند الشيعة والروافض فكل الناس
يعلمون ان عدد الشيعة والروافض في كل عصر من العصر الاول الى هذا العصر ما بلغ حد الكثرة
والاستفاضة فضلا عن حد التواتر فلا يمكن لهم دعوى التواتر في اي مدعى كان وما ذكره من
الاخبار في هذا الباب اكثرها ضعيف وموضوع فلا يصح له الاستدلال به ولكن نذكره على

دائنا ونتكلم على كل جزء بما هو الحق فيه انتهى **اقول** حديث اتحاد النورين اظهر صحة من النور على شاهق الطور لكن المخالفين يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون فانا قد ذكرنا مرارا كذب هذا الناصب الشقي وتحريفه للكتاب والسنة وافترائه على الكتب ومصنفيها ترويجا لامره وخروجه عن عهدة ما التزمه وتورط فيه من ابطال ما في هذا الكتاب المستطاب فان الحكم بوضع هذا الحديث او ضعفه لم يوجد في كتب المتأخرين من اهل السنة كمختصر الفيروزابادي والمقاصد الحسنة للسخاوي وكتاب اللآلي للسيوطي وكتاب الذيل له وكتاب الوجيز له وموضوعات الصغاني فما نسبه الى ابن الجوزي لا يسلم منه الا بعد ظهور صحة النقل وبعد تسليم ظهوره لا يلتفت اليه ههنا من وجهين احدهما ان الحديث مما اتفق على نقله الفريقان وجرح واحد منهما له لا يعادل رواية له سيما وقد صرح السخاوي في شرح الرسالة المنظومة للجزري في اصول الحديث بان المعتمد منهم عند اصحابه بانه ليس في مسند احمد شيء موضوع وهذا القدر كاف في ما نحن فيه والثاني ان ابن الجوزي يتجاوز في حكم الوضع حد الاعتدال فهو عند الشيعة اولى بذلك خصوصا في مناقب عليه السلام قال جلال الدين السيوطي في كتبه الثلثة قد اكثر ابن الجوزي في الموضوعات الضعيف بل ومن الحسان بل ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن الصلاح وقد ميزت في جزء ثلثماية حديث وقال لا سبيل الى ادراجها في الموضوعات فمنها حديث في صحيح مسلم وفي صحيح البخاري رواية حماد بن شاكر واحاديث في بقية الصحاح والسنن ونقل فيه عن احمد بن المحب قال ومما لم يصب فيه ابن الجوزي اطلاقه الوضع لكلام قائل في رواية فلان ضعيف او ليس بقوي او لين فحكم بوضعه من غير شاهد عقل ونقل ومخالفة كتاب او سنة او اجماع وهذا عدوان ومجازفة انتهى وكذا الكلام في يحيى بن معين فانه كان امويا ناصبيا طاعنا في كل من استشم منه رائحة من محبة اهل البيت ع قال فخر الدين الرازي في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ان يحيى كان ينسب الشافعي الى التشيع وكان شديد الحسد له وكان يلوم احمد بن حنبل على تعظيمه وكان احمد يلومه على ذلك الحسد وقد طعنوا في يحيى بكثرة طعنه في الناس كان ابن معين في الرجال وقيعة سيسال عنها والمليك شهيد فان يك صدقا فهو لا شك غيبة وان يك زورا فالقصاص شديد انتهى هذا ما علم من داب اهل السنة انهم اذا اظهر علماء الشيعة عليهم حديثا يدل على

اخراج ص

انكه ل

عض ص

فقالوا اشعر ص

خلافة

خلافة امير المومنين ع او افضليته او طعن احد من الصحابة الثلثة مرويا في كتب اسلافهم اهتم اخلافهم في قدح بعض رجاله او تاويله او تخصيصه الى غير ذلك من التصرفات كما مر واما ما ذكره من ان الحديث المتواتر منحصر عند جميع المحدثين في واحد او اثنين فذلك لو سلم انما هو في الحديث المتواتر لفظا دون المتواتر معنى والمصنف انما ادعى تواتر الحديث المذكور معنى وهو عبارة عن اخبار جماعة يبلغوا حد المنع تواطيهم على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة تشترك في معنى كلي وان كان كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك الكلي المشترك يكون متواترا ضرورة اخبارهم عن جزئياته المشتملة عليه بالتضمن او الالتزام مثال الاول لو اخبر واحد بان حاتما اعطى مائة دينارا واخر بانه اعطى جملا واخر بانه اعطى ثوبا وسلم جرا تواتر القدر المشترك وهو اعطاء ما له غيره وهو المعبر عنه بالسخاوة لوجوده في الكل والسخاوة التي هي مطلق اعطاء المال للغير جزء لكل من الاعطاءات الجزئية وهذا بحسب الظاهر والا فالسخاوة كما هو المشهورة كيفية نفسانية هي مبدا لذلك الاعطاء ومثال الثاني الاخبارات عن وقايع حضرة امير المومنين علي بن ابي طالب ع في حروبه من انه هزم الشجعان في خيبر وقتل عمرو بن عبد ود في وقعة الخندق وقد عجز عنه جميع الحاضرين ولم يقدموا على مبارزته وهو اذن ع في سن اثنى عشر سنة فضربه ضربة بعد المجادلة والمشايكة العظيمتين وقال النبي ص لضربة علي يوم الخندق تعدل عبادة الثقلين ودخل على المسلمين سرور ذلك اليوم لم يدخلهم مثله قط الى غير ذلك مما لا يحصى فانها يفيد العلم بالقدر المشترك الذي هو الشجاعة وهو امر لازم وهو ظاهر والحاصل ان المخبرين اذا بلغوا حد التواتر ولكن اختلف اخبارهم بالوقايع التي اخبروا بها مع اشتراكها في معنى هو قدر مشترك بينها فالكل يخبرون عن ذلك المشترك ضرورة اخبارهم عن جزئياته المشتملة عليه بالتضمن كما في الاول والمستلزمة له كما في الثاني ومعنى تواتر القدر المشترك ان العلم القطعي به يحصل من سماعها بطريق العادة فاحفظ هذا ونظير ما نحن فيه ما قال ابن حجر المتاخر في صواعقه من ان الحديث الذي اخرجه الشيخان عن ابي موسى الاشعري في مرض موت النبي ص مروا ابا بكر فليصل بالناس اه حديث متواتر فانه ورد من حديث عايشة وابن عباس وابن مسعود وابن عمر وعبد الله بن زمعة وابي سعيد اه فتدبر واما ما ذكره من انحطاط درجة المصنف عن درجة سائر العلماء فهو بجهله معذور في ذلك وقد قيل انما يعرف ذوو الفضل ذووه ولا يخفى

فهو ص

حق لا

على من تأمل في تواريخ الدولة القاهرة الايلخانية الى السلطان الفاضل السعيد اولجايتو محمد
خدابنده انار الله برهانه ان زمانهم كان اكثر تربية للاولياء والعلماء والحكماء والفقهاء وكان العلامة
الحلي العلامة حلق كثير كنجم عمر الكاتبي القزويني والقاضي البيضاوي والعلامة الشيرازي والحكيم
احمد بن محمد الكيشي والمولى الفاضل بدر الدين محمد الحنفي الشوشتري والقاضي نظام الدين عبد الملك
المراغي والسيد ركن الدين الموصلي وولد صدر جهان البخاري وغيرهم من مشاهير الحكماء والمتكلمين
الذين عجزوا عن مناظرته فلما وافق الله حقية مذهبه ان اختار السلطان مع كثير من اهل زمانه مذهب الامامية
على التفصيل المشهور المسطور في سير الجمهور فالقول بانحطاط درجة مثل هذا العلم العلامة الذي
سلم علو درجته مثل هؤلاء العلماء الاعلام ازراء بجلالة قدرهم مع ظهور ان هذا الناصب الشقي الفضولي
لا يصلح لحمل غاشيتهم والرعي حواشيهم وبالجملة ما اتى به من القول بسقوط درجة المصنف العلامة
كلام ساقط قد كفى مؤنة الرد عليه شيوع صيت كماله بين الجمهور وظهوره ظهور امثاله كالنور على اهل
الطور ولا لوم على هذا القاصر الشقي الغبي والانكار المذكور لان ذلك من هزل الدهر مع اهل الجهل
والغرور واما قوله وهو لا يعرف المسند الا الصحيح فكلام سقيم والصحيح ان الناصب لم يعرف من الصحيح
الا اسماء مؤلفه بالصحيح فلو سموا جميع المشكلات والمرسلات بالصحيح لاستوى الكل عنده في الصحة
ومن اين علم ان البخاري ومسلما اتيا بما شرطاه من اسباب الصحة وقد دووا على غير رواة الصحيح عن رواة
الضعيف وان احدهم مثلا ثابتا لم يميز ذلك ولم لا يجوز ان لا يكون جرح من جرحه مسلم وروى عند احد
مثلا ثابتا عنده كما قيل بمثله في جواب من عاب مسلما بروايته في صحيحه عن جماعة من الضعفاء والمتوسطين
قد نقل النووي في ذلك عن ابن الصلاح وجوها من الجواب منها ان ذلك فيمن يكون فيمن هو
ضعيف عند غيره ثقة عنده ولا يقال الجرح مقدم على التعديل لان ذلك فيما اذا كان الجرح ثابتا مفسر
السبب والا فلا يقبل الجرح اذا لم يكن كذا وقد قال الامام ابو بكر احمد بن ثابت الخطيب البغدادي و
غيره ما احتج به البخاري ومسلم وابو داود من جماعة علم الطعن فيهم من غيرهم محمول على انه لم يثبت الطعن
المؤثر مفسر السبب انتهى ومما يناسب التنبيه عليه في هذا المقام ان اعتقادهم لصحة جميع ما في جامع
البخاري ومسلم ناش عن محض التعصب والجماعة يدل على ذلك ما ذكره ابن حجر العسقلاني في مقدمة
شرحه على البخاري في الفصل التاسع في سياق اسماء من طعن فيه من رجال هذا الكتاب حيث قال ينبغي
ان يعلم ان تخريج صاحب الصحيح لاي راو كان مقتض لعدالته عنده وصحة ضبطه وعدم غفلته ولا سيما
ما انضاف الى ذلك من اطلاق جمهور الائمة على تسمية الكتابين بالصحيحين وهذا معنى لم يحصل لغير من

خرج عنه في الصحيح فهو بمثابة اطباق الجمهور على تعديل من ذكر فيهما انتهى ووجه المجازفة فيه ظاهر
لانه لما ادعى البخاري جمع الاحاديث الصحاح في كتابه وسمى هو كتابه بالصحيح لزم الجمهور ذلك الاطلاق
والتسمية عرفا وعادة وان كان ما فيه سقيما فان العرف قد جرى بان واحدا منا اذا سمى عبده الزنجي مثلا
بالكافور وافقه الجمهور في ذلك الاطلاق وسموه به مع علمهم بانه من تسمية الشيء باسم ضده ولهذا نرى
فقهاء اهل السنة مع حكمهم بحرمة علم المنطق واقسام حكمة الفلاسفة والحكم بكفرهم يعبرون عن كتابي
الشفاء والنجاة لابي علي بن سينا بهذين الاسمين لا بالمرض والهلاك ونحوهما فلا دلالة في تعبير الجمهور
عن كتاب البخاري بالصحيح عن تعديل من ذكر فيه من الرواة وما ذكرناه من ان البخاري بنفسه سمى كتابه بالصحيح
امر واضح قد سبق من هذا الشارح التصريح به حيث قال في اوائل المقدمة ان الملتزم فيه الصحة و
ان لا يورد فيه الا حديثا صحيحا هذا اصل موضوعه وهو مستفاد من تسميته اياه بالجامع الصحيح
المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وايامه ومما نقلناه عنه من رواية الائمة عنه صريحا الى اخره
فتدبر وسيجيء في ايضاح سقم صحاحهم مزيد بيان في شرح البحث الخامس ان شاء الله تعالى واما قوله
والمغازلي رجل مجهول لا يعرفه احد ولم يعتد احد من العلماء من المصنفين والمحدثين فانكار بارد و
لا يروج على احد من العلماء المحدثين فان ابن المغازلي هو مؤلف كتاب المناقب ابو الحسن الشافعي
الواسطي الذي عرفه من متاخري المحدثين ابن حجر المتاخر الشافعي ونقل عنه في كتابه المسمى بالصواعق
المحرقة عند ذكر الاية السادسة من الايات الواردة في فضائل اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم فظهر ان الداعي له الى
الحكم بجهالة ابن المغازلي انما هو جهله او تجاهله الناشي من تعصبات الجاهلية واما قوله والعجب ان
هذا الرجل لا ينقل حديثا الا من جماعة اهل السنة لان الشيعة ليس لهم كتاب ورواية ولا علماء مجتهدون
الى اخره فمن اعجب العجائب الذي قصد به خدعة العوام لظهور ان الشيعة انما يحتجون على اهل السنة باحاديثهم
لكونه ادخل في الالزام واقوى في الافحام والا فلهم في الحديث ما هو اضعاف الصحاح لاهل السنة
كجامع الكافي للشيخ الحافظ محمد بن يعقوب الكليني الرازي وكتابي التهذيب والاستبصار للشيخ
النحرير ابي جعفر الطوسي وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ الاقدم ابن بابويه رحمهم الله وغيرها من
الكتب المشحونة بالاحاديث الصحيحة والحسنة والموثقة المروية من طريق اهل البيت عليهم السلام وقد ذكر الشهرستاني
في كتاب الملل والنحل جماعة من اكابر مصنفي الامامية كما مر وبالجملة لما علم المصنف قدس سره ان
الخصم وهم اهل السنة لا يتلقون احاديث الشيعة بالقبول عنادا ولجاجا بادر الى الاحتجاج عليهم
باحاديثهم ورواياتهم لانه اوكد في الالزام كما ذكرنا وكما قال والدي قدس الله روحه بيت خوامی

خواهی که شود خصم تو عاجز زسخن • بی بند بکار هول بیران کهن • ختم ان سخن تو چون نکرد ملزم •
او را بسخنهای خودش ملزم کن • وكان هذا الناصب الجاهل لم يعرف معنى البحث الالزامي والتحقيقي
وما قام استعمالها وهذا غاية الجهل والبعد عن مرتبة ارباب التحصيل كما لا يخفى على المحصل واما قوله
فكل الناس يعلمون ان عدد الشيعة والروافض في كل عصر من العصر الاول الى هذا العصر ما بلغ حد
الكثرة والاستفاضة او فقيه اولا ان ذلك الكل الذي عنيت علمهم هم المتسمين باهل السنة الجهال
الذين قالوا فيهم شعر فكلهم لا خير في كلهم • فلعنة الله على الكل فلا يصير علمهم حجة على غيرهم وثانيا
ان نفيه لبلوغ الشيعة حد التواتر في عصر من الاعصار عناد محض وكذب بحت يدل عليه حال بلدان
الشيعة كالمتاصلين من اهل المدينة الطيبة والكوفة ونواحيها وقم وكاشان وسبزوار ونحوها مما
لم يوجد فيها قط غير الشيعة فضلا عن البلاد المشتركة ويشهد ايضا بخلاف عبارات اصحابه منها
ما ذكره الذهبي الشافعي في اول كتاب ميزان الاعتدال في احوال الرجال عند ذكر ابان بن تغلب من انه
شيعي صلب لكنه صدوق فصدقه لنا وبدعته له وقال احمد بن حنبل وابن معين وابو حاتم انه ثقة
وذكره ابن عدي وقال انه كان غاليا في التشيع ثم قال ان قيل كيف يحكم بثقة المبتدع مع ان العدالة
المنافية للبدعة ماخوذة في تعريف الثقة قلنا الغلو في التشيع والتشيع بلا غلو كان كثيرا في التابعين
وتبع التابعين مع انهم كلهم كانوا من اهل الدين والصدق والورع فلو رد حديث هؤلاء مع كثرتهم
لضاع كثير من الآثار النبوية وهذا مفسدة ظاهرة انتهى كلامه ووجه شهادته على ما ذكرناه ظاهر و
منها ما ذكره ابن اثير الجزري في شرح كتاب النبوة من جامع الاصول ان المذاهب المشهورة في الاسلام
الذي عليها مدار المسلمين في اقطار الارض مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد ومذهب الامامية
وقال ان مجدد مذهب الامامية على راس المائة الثانية هو الامام علي بن موسى الرضا ع وعلى راس
المائة الثالثة محمد بن يعقوب الرازي وعلى راس المائة الرابعة المرتضى الموسوي ومنها ما قال الشيخ عماد
الدين ابن كثير الشامي الشافعي في احوال سنة ثلث عشرة واربعمائة من تاريخه توفي فيها ابن المعلم شيخ الروافض
والمصنف لهم والمحامي عن حوزتهم وكان يحضر مجلسه خلق من العلماء من سائر الطوائف وكان من جملة تلامذته
سيد الشريف المرتضى الى آخره وقال اليافعي في تاريخه توفي فيها عالم الشيعة وامام الرافضة صاحب
التصانيف الكثيرة المعروف بالمفيد وبابن المعلم ايضا البارع في الكلام والجدل والفقه وكان يناظر
كل عقيدة بالجلالة والعظمة في الدولة البويهية وكان كثير الصدقات عظيم الخشوع كثير الصلوة و
الصوم خشن اللباس وكان عضد الدولة ربما زار الشيخ المفيد عاش ستا وسبعين وله اكثر من مائتي مصنف

وكان

وكانت يوم وفاته مشهورة وشيعه ثمانون الفا من الرافضة والشيعة واراح الله منه انتهى و
منها انه قال صدر العلماء الامير صدر الدين محمد الشيرازي في اوايل حاشيته الجديدة على الشرح
الجديد للتجريد عند تحقيق صيغة افضل التفضيل في قول المص المحقق قدس سره وعلي اكرم
اصحابه ما هذه عبارته اختلف المسلمون في افضلية بعض الصحابة فذهب اهل السنة الى ان ابا بكر
افضلهم واثبتوا ذلك بوجوه مذكورة في موضعها وبنوا على ذلك ان غيره ليس افضل منه ومنعوا
اطلاق الافضل على غيره منهم وذهب الشيعة الى ان عليا ع افضلهم واثبتوا ذلك بما لهم من
الدلايل وبنوا على ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل على احد من الصحابة
غيره واستمر هذا الخلاف والمراء بينهما وفي كل من الطائفتين علماء كبار عارفون باللغة حق المعرفة
فلو كان معنى الصيغة ما ظنه هذا القائل لصح ان يكون كل واحد منهما افضل من الآخر ولم يحتج هذا
الخلاف والمراء والمنع وكيف يجوز ان يكون معناها ذلك ولم يتنبه له احد من هذه الجماعات
الكثيرة وبقي الخلاف والبناء والمنع المذكورة بين الطائفتين قريبا من ثمانمائة سنة انتهى كلامه و
منها ما طويناه على غره حذرا عن الاطناب المفضي الى الاسهاب قال المصنف رفع الله درجته
الثاني من مسند احمد لما نزل وانذر عشيرتك الاقربين جمع النبي ص من اهل بيته ثلثين فاكلوا
وشربوا ثلثا ثم قال لهم من يضمن عني ديني ومواعيدي ويكون خليفتي ويكون معي في الجنة فقال
علي ع انا فقال انت وقال الثعلبي في تفسيره بعد ثلث مرات في كل مرة يسكت القوم غير علي ع
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث ذكره ابن الجوزي رحمه الله في قصة طويلة
وليس فيه يكون خليفتي وهذا من وضعه او من موضع مشايخه من شيوخ الرفض واهل التهمة
والافتراء وفي مسند احمد بن حنبل لفظ ويكون خليفتي غير موجود بل هو من الحاقات الرفضة
وهذا ان الكتاب اليوم موجود انهم لا يبالون عن خجلة الكذب والافتراء بل الرواية ويكون
معي في الجنة وهو من فضايل امير المؤمنين ع حيث اقبل اذا الناس ادبروا وقدم اذا الناس
احجموا وفضايله اكثر من ان يحصى عليه سلام الله مرة بعد اخرى انتهى اقول بل حذف خليفتي
خلف باطل من اباطيل الناصب فان هذا الحديث ان ذكره ابن الجوزي في كتاب الموضوعات
فقد حكم عليه بالوضع فكان ينبغي رد الحديث بذلك لا بان لفظ خليفتي غير موجود فيه وان
ذكره في كتاب آخر لابن الجوزي فكان ينبغي ان يذكر ذلك الكتاب حتى يرجع اليه في تحقيق ذلك
وحيث ابهم الكلام في ذلك دل على اختراعه واضطرابه وكيف يكون من الموضوعات مع ما مر

نقلا عن السخاوي انه قال ليس في مسند احمد شئ من الموضوع وقوله هذان الكتابان موجودان نعم
لكن الظاهر انهما لم يكونا موجودين في البلاد الذي قصد الناصب ترويج زيفه الكاسد على
اهلها اعني بلاد ما وراء النهر والمظنون غالبه بانهم يكتفون بمجرد نقله حرصا على محو فضائل امير
المؤمنين ع فليرجع اولياء الناصب الى مسند احمد وتفسير الثعلبي حتى يتحقق انه لغاية العجز
والاضطراب تشبث بالافتراء في الجواب وايضا قوله صلعم تقضي ديني يكفي في ثبوت المدعى
لان الظاهر انه بكسر الدال لا بفتحها اذا لم يكن عليه ص دين بقي عليه الى حين وفاته لما روي من
انه في ايام مرضه طلب براءة الذمة من الناس ولم يدع عليه احد شيئا سوى من ادعى عليه ضرب
سوط من غير عمد ولان ضمان حفظ الدين بكسر الدال هو الذي يصعب على الناس ارتكابه حتى
سكت القوم من اجابته بعد ذكر النبي ص ذلك ثلث مرات كما في رواية الثعلبي ولو كان المراد الدين
بفتح الدال وكان المراد بذل بعض المال في عوض ما على ذمة النبي ص من الدين لكان الظاهر ان
يجيب عن ذلك ابو بكر الذي صرف اموالا كثيرة في سبيل الله على ما يرويه القوم ولا ريب في ان ضمان
حفظ دين النبي ص يكون خليفته ان قيل الظاهر من ذكر المواعد ان يكون الدين المذكور قبلها
الدين قلت جاز ان يكون المراد المواعدة باعطاء احد شيئا من بيت المال كما وقع لابن مسعود
وهو ايضا من لواحق الدين بكسر الدال ولو سلم فلابد من العدول عن الظاهر عند قيام الدال على
ارادة خلافه وهو ههنا ثبوت براءة ذمة النبي ص عن حق الناس كما مر ويؤيده ايضا ما رواه المحقق
قدس سره في التجريد بحيث قال ولقوله ص انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر
الدال انتهى على ما اجراه الله تعالى على لسانه ع من انه افضل اذ الناس ادرى واقدم اذ الناس احجم كما في
المرام كما لا يخفى على ذوي الافهام **قال المصنف** رفع الله درجته الثالث من المسند عن سلمان
انه قال يا سلمان من كان وصي اخي موسى قال يوشع بن نون قال ان وصيي ووارثي يقضي ديني وينجز
موعدي علي بن ابي طالب انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول الوصي قد يطلق ويراد به من
اوصى له بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم والمعرفة فان اريد هذا من الوصي فسلم
انه ع كان وصيا لرسول الله صلعم ولا خلاف في هذا وان اريد الوصية بالخلافة فقد ذكرنا بالدلايل
العقلية والنقلية عدم النص في خلافة علي ع ولو كان نصا جليا لم يخالفه الصحابة وان خالفوا لم
يطعهم العساكر وعامة العرب انتهى سيما الانصار انتهى **اقول** الوصي بالمعنى الاول الذي ذكره
الناصب ايضا يستدعي ان يكون بالنسبة الى الخليفة اذ ليس معنى الخليفة اذ ليس معنى الامن اوصاه

بفتح الدين ص

الدليل ص

يا رسول الله من وصيك قال ص

بتبليغ آ بعده آ

النبي

النبي ص بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم والمعرفة واني حصل هذا الحفظ و
التبليغ للثلاثة المتحيرين في اراء الجاهلية فضلا عن ضبط معاني الكتاب والسنة ولو سلم فنقول
الوصي ههنا بمعنى الامام والخليفة بدليل جعله ص عليا ع منه بمنزلة يوشع في الوصاية والامامة
عن موسى ع فان يوشع كان وصيا واماما بعد موسى ع كما صرح به الاعلام ومنهم محمد الشهرستاني
الاشعري في اثناء بيان احوال اليهود وحيث قال ان الامر كان مشتركا بين موسى وبين اخيه هرون
ع اذ قال اشركه في امري فكان هو الوصي فلما مات هرون في حيوته انتقلت الوصاية الى يوشع وديعة
ليوصلها الى شبير وشبر ابني هرون قرارا وذلك ان الوصية والامامة بعضها مستقر وبعضها مستودع
انتهى كلامه بعبارته وهو مما يجعل قوله ع انت مني بمنزلة هرون من موسى نصا في كون المراد من المنزلة
منزلة الوصاية والامامة فافهم واما ما ذكره من انا قد ذكرنا بالدليل العقلية والنقلية عدم النص
في خلافة علي ع فحواله على العدم المحض اذ لم يسبق عن الناصب المعزول عن السمع والعقل القانع با
لنقل عن النقل دليل عقلي او نقلي عن ذلك وانما اشار اليه فيما سبق التشكيك في الادلة العقلية
والنقلية التي ذكرها المص وقد اوضحنا بطلان تلك التشكيكات باوضح وجه اتم بيان بحمد الله
تع ولعله اراد بالدليل العقلي والنقلي النقض الركيك الذي اعاده ههنا بقوله لو كان نصا جليا
لم يخالفه الصحابة اه وهذا كما اشرنا اليه سابقا مصادرة ظاهرة لا يخفى بطلانه على اولي النهى واما
قوله وان خالفوا لم يطعهم العساكر فقد سبق جوابه بما حاصله ان العساكر كانوا على طبقات ثلث
سادات واتباعهم ومقلدة اما السادات فانما اجمع اكثرهم وهم قريش على كتمان النص ومخالفته
لانهم كانوا على قسمين حسادا او مبغضين اما حسد الحساد فلما كانوا يشاهدونه من تفضيل النبي ص
لعلي ع واثابته عليهم في المواطن كلها واما بغضهم اياه فلانه كان قد قتل اكابر القوم ولم يكن بطن
من بطون قريش الا وكان لهم على علي ع دعوى دم اراقه في سبيل الله كما اعترف به الناصب ولا
شبهة عند من اعتبر العادات والطبايع البشرية في ان من قتل اقارب قوم واحبائهم واخوانهم واولادهم
فانهم يبغضونه ويودون قتله ولا يالون جهدا في منعه مما يرومه ان استطاعوا وكيف يستبعد
ذلك عن النفوس الامارة المارة جملة من اعمارهم في الكفر والجاهلية مع ان النبي ص مع عصمته وطهارته
وتقدس نفسه لم يطق رؤية وحشي قاتل عمه حمزة رضي الله عنه بعد اسلامه الذي يجب ما قبله فقال
له حين اسلم غيب عني وجهك لا اراك كما ذكره صاحب الاستيعاب واما اتباعهم فانما كتموا وخالفوا
اتباعا لساداتهم واما باقي الناس فكانوا مقلدة فلما راوا اعلام منقذيهم ومشايخهم واهل البصيرة منهم

على ظ

ضع ظ

على ما اقدموا عليه اعتقدوا ان ما سمعوه من ذلك لم يكن نصا وانما كان دليلا على التفضيل على ما لا يزال يقولون به وايضا قد اوقعوا الشبهة على قلوب بعضهم بقعود علي ع في بيته مشتغلا بتجهيز النبي صم واما الاقلون عددا الاعظمون قدرا فلم يكتموا الحق وزجروا ابا بكر واصحابه ولم يبايعوا اختيارا كما مر مفصلا **قال المصنف** رفع الله درجته الرابع من كتاب المناقب لابي بكر احمد بن مردويه وهو حجة عند المذاهب الاربعة رواه باسناده الى ابي ذر رض قال دخلنا على رسول الله صم فقلنا من احب اصحابك اليك وان كان امر كنا معه وان كانت نائبة كنا من دونه قال هذا علي اقدمكم سلما واسلاما انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول هذا الحديث ان صح يدل على فضيلة امير المؤمنين وان النبي صم يحبه حبا شديدا ولا يدل على النص بامارته ولو كان رسول الله صم ناصا على خلافته لكان هذا محل اظهاره وهو ظاهر فانه لما لم يقل انه الامير بعدي على عدم النص فكيف يصح الاستدلال به انتهى كلامه **اقول** قد عرفت سابقا ان النص على المعنى المراد كما يكون بالدلالة على ذلك من مجرد مدلول اللفظ كذلك يكون باقامة القراين الواضحة النافية للاحتمالات المخالفة للمعنى المقصود وما نحن فيه من هذا القبيل فان قول السائل وان كان امر كنا معه وان كانت نائبة كنا دونه مع قوله صم هذا علي اقدمكم اه نص على ارادة الخلافة فان قوله ع اقدمكم بمنزلة الدليل على اهليته للتقدم على ساير الامة فقوله لو كان رسول الله صلعم ناصا لقال انه الامير بعدي من باب تعيين الطريق الخارج عن شرح المحصلين بل لو قال النبي صم ذلك لكان يتعسف الناصب الشقي ويقول الامارة ليست نصا صريحا في الخلافة لاستعماله في امارة الجيوش وفي امارة قوم كما قال الانصار منا امير ومنكم امير وبالجملة والتطويل لا ينفع المعاند المحيل ولو تليت عليه التورية والانجيل **قال المصنف** رفع الله درجته الخامس من كتاب ابن المغازلي الشافعي باسناده عن رسول الله صم انه قال لكل نبي وصي ووارث وان وصيي ووارثي علي بن ابي طالب انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا معنى الوصي وانه غير الخلافة فقد يقال هذا وصي فلان على الصبي ويراد به انه القائم بعده بامر الصبي وهو قريب من الوارث وهذا قرينة في هذا الحديث بالوارث وليس هذا نصا في الخلافة ان صح الرواية انتهى **اقول** قد ذكرنا ايضا هناك ان اصل معنى الوصية في اللغة هو الاصل ومعناه العرفي ان يصل الموصي تصرفه بعد الموت بما قبل الموت اي تصرف كان فالوصي اذا اطلق يكون المراد به الاولى بالتصرف في امور الموصي جميعا الا ما اخرجه الدليل وانما يطلق على الاولى الخاص كولي الطفل بالاضافة والتقييد فيكون المراد بالوصي حيث اطلقه النبي صم في شان وصيه عليه السلم

الكلام

الخلافة والاولوية بالتصرف فثبت ما ادعيناه واما ما ذكره من قرب معنى الوراثة العلم ولنضرب عنه صفحا **قال المصنف** رفع الله درجته السادس في مسند احمد وفي الجمع بين الصحاح الستة ما معناه ان رسول الله بعث براءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما بلغ ذا الحليفة بعث اليه عليا ع فرده فرجع ابو بكر الى النبي صم فقال يا رسول الله ما نزل في شيء قال لا ولكن جبرئيل جاءني وقال لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول حقيقة هذا الخبر ان رسول الله صلعم في السنة التاسعة من الهجرة بعث ابا بكر امير الحاج وامره ان يقرا اوايل سورة البراءة على المشركين في الموسم وكان بين رسول الله صم وقبايل العرب عهود فامر ابا بكر بان ينبذ اليهم عهدهم الى مدة اربعة اشهر كما جاء في صدر سورة البراءة عند قوله تعالى فسيحوا في الارض اربعة اشهر وامر ايضا ابا بكر فان ينادي في الناس ان لا يطوف بالبيت عريان ولا يحج بعد العام مشرك فلما خرج ابو بكر الى الحج بدا لرسول الله صم في امر تبليغ سورة براءة لانها لو كانت مشتملة على نبذ العهود وارجاعها الى اربعة اشهر وان العرب كانوا لا يعتبرون نبذ العهد وعقده الا من صاحب العهد او من احد من قومه وابو بكر كان من بني تيم فخاف رسول الله صم ان لا يعتبر العرب نبذ العهد وعقده الى اربعة اشهر من ابي بكر لانه لم يكن من بني هاشم فبعث عليا لقراءة سورة البراءة ونبذ عهود المشركين وابو بكر على امره من امارة الحج والنداء في الناس بان لا يطوف بالبيت عريان ولا يحج هذا العام مشرك فلما وصل علي الى ابي بكر قال له ابو بكر امير قال لا بل مبلغ لنبذ العهود فذهبا جميعا الى امرهم فلما حجوا ورجعوا قال ابو بكر رسول الله صلعم فداك ابي وامي يا رسول الله انزل في شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني الا انا او رجل من اهل بيتي هذا حقيقة هذا الخبر وليس فيه دلالة على نص ولا قدح في ابي بكر واما ما ذكر ان رسول الله صم قال ولكن جبرئيل اتاني فهذا من ملحقاته وليس في اصل الحديث هذا الكلام انتهى **اقول** ما ذكره في حقيقة الخبر لا حقيقة له لما اشرنا اليه سابقا من انه لو كان المتعارف ما اختلقوه ومن عدم اعتبار العرب نبذ العهد وعقده الا من صاحب العقد او من احد من قومه لما خفي ذلك على النبي صلعم اولا حتى يرد عليه ههنا ونقول لو كان كذلك لما خفي ايضا على ابي بكر ولم يلحقه شدة الخوف مما حصل له كما يدل عليه ما نقله الناصب ايضا من قوله انزل في شيء يا رسول الله ونقول ايضا ان كون عقد العهد مما يتوقف على اسباب يوجب اعتبار الطرفين به واعتمادهما عليه ظاهر واما نبذ العهد فانما يتوقف على وصول خبره بحيث يحصل هناك امارات صدق ذلك على من نبذ اليهم ولو بمجرد كتابة وختم لان النبذ سلب لا يستند على مؤنة

ايجاب العهد كما لا يخفى فلولا ان الغرض من ابلاغ علي ع مدخلية خصوص حضوره في انتظام
الحج وكف المشركين لباسه وخوفه عن تعرض المسلمين ونحو ذلك من الحكم لارسل عمه عباس او اخا
عقيل وجعفر مع كونهم اكبر سنا منه او غيرهم من بني هاشم سيما وقد روى ان عليا ع استعذر بانى
لست بالخطيب واما حديث السن فقال النبي ص لا بد ان يذهب بها او ان اذهب بها قال
اما اذا كان كذلك فانا اذهب بها يا رسول الله قال اذهب فسوف يثبت الله لسانك ويهدي
قلبك هذا ومعلوم ان اقدام علي ع على ذلك امر عظيم حيث انه قتل خلقا عظيما من اهل
مكة ولم يقدم خوفا من قدومه عليهم وموسى بن عمران ع مع عظم شانه وشرف منزلته قد
الخوف في قدومه على فرعون وقوم القبط لاجل قتل نفس واحدة وفي حديث عن الباقر ع
انه لما قام علي ع ايام التشريق ينادي ذمة الله ورسوله بريئة من كل مشرك فسيحوا في الارض
اربعة اشهر ولا يحج بعد العام ولا يطوف بالبيت بعد اليوم عريان قام خداش وسعيد اخو
عمرو بن عبد ود فقالا وما تسيرنا على اربعة اشهر بل برئنا منك ومن ابن عمك وليس بيننا وبين
ابن عمك الا السيف والرمح وان شئت بدانا بك فقال علي ع هلموا ثم قال واعلموا انكم
غير معجزي الله الاية ومن تشرف بفعله على فعل الانبياء اولي العزم ع كان اولى بالتقدم على
جميع الصحابة لا سيما صحابي ليس له بلاء حسن قط في حرب من الحروب وقضاء الانفاذ كان
اول يوم من ذي الحجة سنة من الهجرة واداها علي ع الى الناس يوم عرفة ويوم النحر وهذا هو
الذي امر الله ابرهيم ع حين قال تعالى وطهر بيتي للطائفين والركع السجود وكان الله تعالى
امر الخليل بالنداء اولا بقوله واذن في الناس بالحج وامر الولي بالنداء اخيرا وكان نبذ العهد
مختصا عن عقدها ومن يقوم مقامه في فرض الطاعة وجلالة القدر وعلو المرتبة وشرف
المقام وعظم المرتبة ومن لا يرتاب بفعاله ولا يعترض في مقاله ومن هو كنفس العاقد و
من امره امره وحكمه حكمه فاذا حكم بحكم مضى واستقر وامن فيه الاعتراض وكان نبذ العهد
قوة الاسلام وكمال الدين وصلاح امر المسلمين وفتح مكة واتساق احوال الصلاح واراد
ان يجعل ذلك كله على يد علي بن ابي طالب حتى ينوه باسمه ويعلي ذكره وينبه على فضله ويدل
على علو قدره وشرف منزلته على من لم يحصل له شيء من ذلك وبالجملة ان بين العزل والولاية
فرقا عظيما وبونا كبيرا لا يخفى على من دقق النظر في المثل السائر العزل طلاق الرجال فان كان
ولاية الرجل من النبي ص بمحض اختياره فعزله من الله سبحانه بمحض اختياره لان عزله نعم على

باطن

باطن الاحوال وفعل النبي صلعم على ظاهرها واذا كان ابو بكر لم يصلح لتادية آيات يسيرة فكيف
يصلح للامامة لان الامام مترجم عن الكتاب العزيز باجمعه وعن السنة باسرها ومعلوم ان
العقل الصادر عن الله ورسوله صلعم يتعالى عن العبث فما الوجه في انفاذ الرجل اولا و
اخذها منه ثانيا الا تنبيها على الفضل وتنويها بالاسم وتعلية للذكر ورفعة لجناب من
ارتضى لتاديتها وعكس ذلك فيمن عزل ويؤيد هذا ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم اختصم
اليه رجلان في بقرة قتلت حمارا فقال احدهما يا رسول الله بقرة هذا قتلت حماري فقال رسول
الله ص اذهبا الى ابي بكر واسالاه عن ذلك فجاءا الى ابي بكر وقصا عليه قصتهما فقال كيف تركتما
رسول الله وجئتماني قالا هو امرنا بذلك فقال لهما بهيمة قتلت بهيمة لا شيء على ربها فعادا الى النبي ص
فاخبراه بذلك فقال لهما امضيا الى عمر واسالاه القضاء فقالا هو امرنا بذلك قال فكيف
لم يامركما بالمصير الى ابي بكر فقالا قد امرنا بذلك فصرنا اليه فقال ما الذي قال لكما في هذه القضية
قال له قال كيت كيت قال ما ارى فيها الا ما راه ابو بكر فعادا الى النبي ص فاخبراه بالخبر فقال
اذهبا الى علي بن ابي طالب ليقضي بينكما فذهبا اليه فقصا عليه قصتهما قال عليه السلام
ان كانت البقرة دخلت على الحمار في منامه فعلى ربها قيمة الحمار على صاحبه وان كان الحمار دخل
على البقرة في منامها فقتله فلا غرم على صاحبها فعادا الى النبي ص فاخبراه بقضيته بينهما فقال
لقد قضى بينكما بقضاء الله عز وجل ثم قال الحمد لله الذي جعل فينا اهل البيت من يقضي على
سنن داود في القضاء وقد روى هذه القصة بعض اهل المذاهب الاربعة وذكر انها جرت
في قضاء علي ع باليمن وظاهر هذا الحال انه قصد بها الرسول صلعم ان يبين بها فضل علي ع
وان هذين الرجلين يجهلان القضاء في بهيمة فكيف يصلحان للامامة لان الامام يجب ان يكون
حاويا على ما يحتاج اليه الرعية من سائر العلوم جليلها وحقيرها كثيرها وقليلها وينوه بذكر
ابن عمه وانه ع يقضي بقضاء داود ع وان هذين الرجلين لم يحكما بما انزل الله وقد ذم الله من لم
يحكم بما انزل الله ونبه على من يهدي الى الحق احق ان يتبع بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق
ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وفيه كفاية على الدلالة على انه ع احق بالامامة
من غيره ومعلوم ان القضاء بين الناس من منازل الانبياء او الائمة فلا يجوز ان يحكم احد في زمن
الانبياء وفي حضورهم الا نائب يريد النبي ان ينوه بذكره ويبين منزلته عند امته ليقتدوا به
بعده او من يوتى الحكومة في زمن النبي ص لتدل الحكومة على نبوته لا على نيابته كقوله تعالى ففهمناها

حديث البقرة والحمار

الى
قتلت بهيمة

سليمان فكان تفهيم سليمان في حكومة الكرم والغنم دليلاً على نبوته واستحقاق الامر في حيوة ابيه
وبعد وفاته وحيث كانت الحكومة دليلاً على استحقاق النبوة او الامامة وكانت النبوة ممتنعة في حق
علي ع ثبتت له الامامة بهذه الطريقة وفي ذلك ثبوتها له بعد النبي ص بلا فصل عند من نظر بعين الحق
والانصاف وترك حب التقليد جانباً ولو كان دفع البراءة وانفاذ الحصين الى علي ع اولاً ما وضح هذا
الوضوح ولجاز ان يجول بخواطر الناس ان في الجماعة غير علي ع من يصلح ان يكون مؤدياً للبراءة لو قام
بين الحصين قائماً في ذينك مقام رسول الله ص ولنعم ما قال الصاحب ابن عباد في قوله **شعر** براءة
استرسلي في القول واستعلي ٭ فقد لبست حلا الامن توليه ٭ واما ما يشعر به كلام الناصب من ان ابا بكر
لم يرجع عن الطريق بل انطلق مع علي ع مشتغلاً بامارة الحج فهو من زيادات بعض متاخري اصحابه
كرزين العبدري والافراداته صاحب جامع الاصول عن انس صريحة في الرجوع والعزل حيث قال قال بعث
النبي ص ببراءة مع ابي بكر ثم دعاه فقال لا ينبغي لاحد ان يبلغ هذا الا رجل من اهلي فدعا علياً فاعطاها
اياه وقد صرح صاحب الجامع بما ذكرناه من الزيادة حيث قال بعد نقل الرواية التي ذكرناها وزاد رزين
فانه لا ينبغي ان يبلغ عني الا رجل من اهل بيتي ثم اتفقا فانطلق الحديث واما انكار الناصب لنزول
جبرئيل ع لاداء البراءة واختاره ان ذلك منه صلى الله عليه وآله وسلم كان على وجه البداء والجهل والنسيان
للعادة المعهودة دون الوحي مع قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى الاية فيكفي في دفعه
ما رواه المص عن مسند احمد والجمع بين الصحاح الستة فان صاحب هذا الجمع وهو رزين العبدري ذكر
ذلك في الجزء الثاني من كتابه في تفسير سورة براءة في صحيح ابي داود وهو السنن وصحيح الترمذي عن ابن
عباس فليطالع ثمة ليتضح حقيقة الحال وحقيقة المقال **قال المصنف** رفع الله درجته التاسع في
الجمع بين الصحاح الستة وتفسير الثعلبي ورواية ابن المغازلي الشافعي اية المناجاة واختصاص امير
المؤمنين ع بها تصدق بدينار حال المناجاة ولم يتصدق احد قبله ولا بعده ثم قال علي ع ان في كتاب
الله اية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي وهي يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول الاية وفي
خفف الرسول من هذه الامة فلم ينزل في احد بعدي انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرناه
ان هذا من فضائل امير المؤمنين ع ولم يشاركه احد في هذه الفضيلة وهي مذكورة في الصحاح ولكن
لا يدل على النص المدعى انتهى **اقول** قد سبق منا بيان دلالة الرواية على المدعى فتذكر وتامل حتى ياتيك
اليقين **قال المصنف** رفع الله درجته العاشر لاية المباهلة في الصحيحين انه لما اراد المباهلة نصارى
نجران احتضن الحسين واخذ بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي يمشي خلفها وهو يقول لهم اذا انا دعوت

بل ابي بكر ونصب علي عليه السلام

قلنا

فامنوا فاي فضل اعظم من هذا والنبي ص ليستعد بدعائه ويجعله واسطة بينه وبين ربه تعالى
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قصة المباهلة مشهورة وهي فضيلة عظيمة كما ذكرنا وليس
فيه دلالة على النص واما ما ذكره من ان النبي ص كان يستعد بدعائهم فهذا الابتذال على احتياج النبي
ص الى دعاء اهل بيته وتامينهم ولكن عادة المباهلة كما ذكره الله تعالى في القرآن ان يجمع الرجل اهله وقومه
واولاده ليكون اهيب في اعين المباهلين ويشمل البهلة اياه وقومه واتباعه وهذا سر طلب النبي ص
عنهم لا انه استعان بهم ويجعلهم واسطة بينه وبين ربه ليلزم انهم كانوا اقرب الى الله تعالى منه
هذا يفهم من كلامه ومن معتقده المشوم الباطل نعوذ من ان يعتقد ان في امة رسول الله من كان
اقرب الى الله منه انتهى **اقول** فيه نظر لانا لا نسلم ان عادة المباهلة ما ذكره من جميع الاهل والاولاد
بل قد يكون جمعاً وقد يكون افراداً ولو كان كذلك لكان ضم عباس الذي استسقى به ابو بكر وعمر
وعقيل وجعفر وغيرهم من بني هاشم ادخل في الهيبة من ضم طفلين وامهما ع ولكان اشمل من الاكتفاء
بآل العباء مع ان شمول البهلة للمباهل مما لا يظهر مدخليته في ذلك بل الظاهر كفاية اختصاصه
بنفس المباهل وما ذكره الله تعالى في القرآن لا يدل على تعريف عادة المباهلة على ذلك بل الظاهر انه
تعالى امر النبي ص باحضار آل العباء معه لقربهم من جناب الاقدس فظهر ان اظهاره للسر المذكور انما هو نتيجة
اكل الحشيش واما ما ذكره من ان هذا يفهم من كلام المص معتقده المشوم اه فانما يفهم ذلك مثل طبعه
السقيم المشوم اذ ليس مراد المص مما ذكره جعلهم واسطة في الهداية بان يكونوا رسولاً بينه وبين الله
تعالى بل المراد جعلهم وسائط ووسائل بينه وبين الله تعالى في طلب الرحمة عليه وعليهم ونزول
العذاب على مخالفيهم ولو سلم شوم ذلك الاعتقاد فمعارض بما سيرويه الناصب في فصل تبرئة
الصحابة عن عثمان حيث روى عن عثمان انه قال مخاطباً للمسلمين المحاصرين في داره انشدكم الله
تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله كان بثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى تساقطت
حجارته بالحضيض فركضه برجله فقال اسكن ثبير فانما عليك نبي وصديق وشهيدان اه فان هذا
صريح في استعانة النبي بابي بكر وعمر وعثمان في دفع الغولة البلية وبما ذكره ابن حجر في الصواعق
في منقبة عمر حيث قال اخرج ابو داود عن عمر ان رسول الله ص قال له لا تنسانا يا اخي من دعائك وابن
ماجة عن عمر ايضاً ان النبي ص قال له يا اخي اشركنا في صالح دعائك ولا تنسانا انتهى والجواب الجواب
قال المصنف رفع الله درجته التاسع في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق وفي صحيحي البخاري
ومسلم من عدة طرق ان النبي ص لما خرج الى تبوك استخلف علياً ع على المدينة وعلى اهله فقال علي ع

ان

وما كنت أوثر أن تخرج في وجه الّا وأنا معك فقال أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى
الا انه لا نبي بعدي انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول هذا من روايات الصحاح وهذا لا يدل
على النص كما ذكره العلماء ووجه الاستدلال به انه نفى النبوة من علي واثبت له كل شيء سواه ومن
جملتها الخلافة والجواب ان هرون لم يكن خليفة بعد موسى لانه مات قبل موسى بل المراد استخلافه
بالمدينة حين ذهابه الى تبوك كما استخلف موسى هرون عند ذهابه الى الطور لقوله تع واخلفني
في قومي وايضا يثبت به لامير المؤمنين فضيلة الاخوة والموازرة لرسول الله صلى الله عليه وسلم في تبليغ الرسالة وغيرها
من الفضايل وهي مثبتة يقينا لا شك فيه انتهى **اقول** الجواب مردود بان هرون خليفة موسى ع
في حال حيوته ولو بقي الى بعد وفاته لكانت خلافته ثابتة كما كانت في حيوته بالضرورة العقلية و
لما سبق من كلام الشهرستاني في توديع موسى ع الوصاية الهرونية ليوشع حتى يوصلها الى شبير و
شبر عند بلوغهما فاذا بقي امير المؤمنين الى بعد وفاة النبي صلعم فيجب ان يكون الخلافة حاصلة
له وتوضيحه ان النبي ص اثبت لعلي ع جميع منازل هرون من موسى واستثنى النبوة فيبقى الباقي
على عمومه لانه قضية الاستثناء ومن جملة منازل هرون من موسى ع انه كان خليفة لموسى ع لقوله تع
اخلفني في قومي فكان خليفته في حيوته فيكون خليفته بعد وفاته لو عاش لكنه مات قبله وعلي ع
عاش بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون خلافته ثابتة اذ لا مزيل لها فان قيل لم قلتم انه لو بقي هرون بعد موسى
ع لكانت خلافته ثابتة من موسى قلنا لانه اذا ثبت هذه المنزلة له في حال الحيوة فلا يجوز ان يزول
عنها بعد الوفاة لانها منزلة جليلة لا يجوز ان يحط عنها من ثبتت له لان ذلك يقتضي غاية التنفير
لما قيل من ان العزل طلاق وايضا النبي ص جعل هذه المنازل لامير المؤمنين ع بعده بدليل قوله الا انه
لا نبي بعدي فاذن يثبت هذه المنازل لعلي ع وفي ثبوتها له ثبوت فرض طاعته كفرض طاعة
رسول الله صلى الله عليه وسلم فان قيل هذا يوجب كون علي ع اماما في حال حيوة النبي ص والمنقول من السلف خلافه
قلت الظاهر يقتضي ذلك وفي الاصحاب من قال ان منزلة الامامة كانت ثابتة في الحال وانما لم يتم
اما لوجود النبي ص مع ان تسمية امير المؤمنين عليه السلام في حيوة النبي ص وارد قد نقله كثير من العلما
لا يقال كيف يمكن التزام ذلك مع امتناع اجتماع اوامر الخليفة مع اوامر المستخلف بحسب العرف
والعادة لانا نقول الامتناع ممنوع وذلك لانه ان اراد انه يمتنع اجتماعهما لاختلاف مقتضى اوامرهما
فبطلانه فيما نحن فيه ظاهر لان ذلك الاختلاف انما يحصل اذا حكموا بموجب اشتهائهم كالحكام
الجايرة او بالاجتهاد الذي لا يخلوا عن الخطاء وليس الحال في النبي صلعم ووصيه المعصوم كذلك لان

النبي

النبي ص انما ينطق عن الوحي وامير المؤمنين ع باب مدينة علمه وعيبة سره فلا اختلاف وان اراد
انه يمتنع اجتماعهما بمعنى انه لا يتصور في كل حكم صدور الامر بهما معا فهذا غير لازم في تحقق الخلافة
بل يكفي في ذلك كون الخليفة بحيث لو لم يبادر النبي ص الى انفاذ الحكم الخاص لكان له ان يبادر الى انفاذه
ولا امتناع في ذلك عقلا ولا عرفا ولو سلم وجود دليل يدل على انه لم يرد حال الحيوة فيثبت في ما عداها
وهو كاف في ثبوت المطلوب كما عرفت فان قلت رجوع النبي ص الى المدينة يقتضي عزله وان لم
يقع العزل بالقول اجيب بان الرجوع ليس بعزل عن الولاية لا في عادة ولا في عرف وكيف يكون العود
عزلا او يقتضي العزل وقد يجتمع فيه الخليفة والمستخلف في البلد الواحد ولا ينفي حضوره الخلافة لم لا
يثبت في بعض الاحوال العزل بعود المستخلف بشرط ان يستخلفه في حال الغيبة فقط دون الحضور
والنبي صلعم استخلفه من غير شرط باتفاق روايات الفريقين على نفي الشرط فان قيل ان النبي ص استخلف
معاذ بن جبل وابن ام مكتوم وغيرهما ولم يوجب لهم ذلك الامامة فكذا علي ع فالجواب ان الاجماع
من الامة حاصل ان هؤلاء لا حظ لهم بعد الرسول صلعم ولا فرض طاعة وذلك دليل ظاهر على ثبوت
عزلهم فان قيل يخص هذا الاستخلاف بالمدينة فقط لا يقتضي له الامامة التي نعم قلنا اذا ثبت
له ع بعد النبي ص فرض الطاعة واستحقاق التصرف بالامر في بعض الامة وجب ان يكون اماما على سائر
الامة لانه لا قايل من الامة يذهب الى اختصاص ما يجب له في هذه الحال بل كان من اثبت هذه المنزلة
اثبتها عامة على وجه الامامة فكان الاجماع مانعا من هذا القول فاذن يثبت منازل هرون من موسى
لعلي ع من رسول الله صلى الله عليه وسلم ويثبت له الاستحقاق منه وذلك ثبوت امامته وولايته وفرض طاعته
بعد رسول الله صلعم بلا فصل كفرض طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالدلايل القاهرة والبراهين الباهرة وفي
ذلك يقول زيد بن علي ع وقد سمع من يقدم ابا بكر وعمر على علي ع **شعر** فمن شرف الاقوام يوما براية
فان عليا زينة المناقب * وقول الله والحق قوله * وان رغمت منه انوف كواذب * بانك مني يا علي
معالنا * كهرون من موسى اخ لي وصاحب * دعاه ببدر فاستجاب لامره * وما زال في ذات الاله يضارب
فما زال يعلوهم وكانه * شهاب تلقاها القوابس ثاقب * فان قيل بعد تسليم دلالة الحديث على ان له ع
منازل هرون كلها لا يدل الحديث على نفي امامة الثلثة قبله لان لفظة بعدي محتملة للبعدية بلا فصل
وبعد فصل فمن جعله اماما بعد عثمان فقد قال بموجب الخبر قلت هب انه من حيث الوضع محتملة للامرين
لكن صار المفهوم منهما بحسب العرف التعقيب بلا فصل الا ترى ان القايل اذا قال هذا المال للفقراء
بعدي تبادر الى الافهام انه اراد بعد موته بلا فصل والتبادر دليل الحقيقة فيكون حقيقتها العرفية

على ع في امامته ع

بلا ق

وكذا اذا ذكر اهل التواريخ ان فلانا جلس على سرير الملك بعد فلان لا يفهم الا ذلك فكذا ههنا
وايضا نحن ندعى دلالة الحديث على نفى امامة الثلثة بسبب عموم جميع المنازل ما عدا النبوة
والاخوة النسبية وقد ثبت عمومه لشهادة العربية فالاصول ودلالة اسلوب الكلام فانه
نص صريح فى العموم والاستغراق مع الاستثناء وقد سبق ان من جملة منازل هرون ع هو التدبير
والتصرف ونفاذ الحكم على فرض التعيش بعد موسى عليه السلم على عامة الامة بحيث لم يشذ
منهم احد فبعد اثبات العموم وتسليم الخصم يلزم دخول عامة امة النبى ص فى حال حيوته وانما
تحت تصرف امير المومنين ع كما كان عامة قوم موسى ع تحت تصرف هرون ع وهذا ينفى امامة الثلثة
مطلقا فثبت امامة امير المومنين ع هو المطلوب **قال المصنف** رفع الله درجته العاشر
فى مسند احمد من عدة طرق وصحيحى مسلم والبخارى من طرق متعددة فى الصحاح الستة ايضا عن عبد الله
بن بريدة قال سمعت ابى يقول حاصرنا خيبر واخذ اللواء ابو بكر فانصرف ولم يفتح له ثم اخذه عمر
من الغد فرجع ولم يفتح له واصاب الناس يومئذ شدة وجهد فقال رسول الله صلعم انى
دافع الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله له
فبات الناس يتداولون ليلتهم ايهم يعطاها فلما اصبح الناس غدوا الى رسول الله ص كلهم
يرجون ان يعطاها فقال اين على بن ابى طالب فقالوا انه ارمد العين فارسل اليه فاتى فبصق
رسول الله صلعم فى عينه ودعا له فبرأ فاعطاه الراية ومضى على ع فلم يرجع حتى فتح الله على
يديه انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول حديث خيبر صحيح وهذا من الفضائل العلية
لامير المومنين لا يكاد يشاركه فيها احد كم من فضايل مثل هذا والعجب ان كل هذه الفضائل
يروونه من كتب اصحابنا ويعلم انهم فى غاية الاهتمام بنشر مناقب امير المومنين وفضائله
وما هم كالروافض والشيعة فى اخفاء مناقب مشايخ الصحابة فلو كان هناك نص كانوا مهتمين
لنقله ونشره كاهتمامهم فى نشر فضايله ومناقبه لخلوهم عن الاغراض والاعراض عن الحق
انتهى **اقول** ان قوله لا يشاركه فيها احد يكاد ان يكون تكيدا وتمويها ناشيا عن غاية نصبه
وعداوته لامير المومنين ع والا فقوله ص انى دافع الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله الخ يدل
دلالة قطعية على ان هذه الاوصاف ما كانت فى ابى بكر وعمر الا ترى ان السلطان اذا ارسل
رسولا فى بعض مهماته ولم يكف الرسول ذلك المهم على وفق راى السلطان فيقول السلطان
لارسلن فى ذلك المهم رسولا كافيا عالما بالامور دل قطعية على ان هذه الصفات ما كا

ثابتة فى الرسول الاول وان الرسول الثانى افضل من الاول فكذا ههنا وبالجملة فدبان يقول
النبى صلعم الذى لا ينطق عن الهوى بثبوت محبة الله ورسوله ص فى على عليه السلم ولولا
اختصاص على ع بغاية هذه المرتبة لا قتضى الكلام خروج الجماعة باسرها عن هذه المحبة على
كل حال وذلك محال او كان التخصيص بلا معنى فيلحق بالعبث ومنصب النبوة متعال عن
ذلك فثبت هذه المرتبة لعلى ع بدلالة قوله كرار غير فرار وهى منتفية عن ابى بكر وعمر
لفرهما وعدم كرهما وفى تلافى امير المومنين ع بخيبر ما فرط من غيره دليل على توحده بزيادة الفضل
ومزية على من عداه ولا ريب ان غاية المدح والتعظيم والتبجيل المحبة من الله ورسوله لانها التى
لا ملتمس بعدها ولا مزيد عليها وهى الغاية القصوى والدرجة العظمى والله ذو الفضل العظيم
واما ما ذكره من ان المص يروى هذه الفضايل من كتب اهل السنة فمسلم ووجهه ظاهر مما قررنا
سابقا لكنهم حين نقلوا هذه الاحاديث لم يكن يفهموا لجمافتهم انها مما يصير حجة للشيعة ليفهموا ط
فلا يدل ذلك على اخلاصهم وخلاصهم عن الاغراض ولهذا ترى المتاخرين من اهل السنة
انهم اذا تمم الشيعة بما يلزمهم من احاديثهم المتقدمين يبادرون الى قدحها تارة فى سندها
وتارة فى دلالتها تارة بتاويلها وتارة بتخصيصها وتارة بالزيادة والنقصان كما ادينا كرارا
قال المصنف رفع الله درجته الحادى عشر روى الجمهور انه ع لما برز الى عمرو بن عبد ود
العامرى فى غزاة الخندق وقد عجز عنه المسلمون قال النبى ص برز الايمان كله الى الكفر كله
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ان صح هذا ايضا فى الخبر وهذا ايضا من مناقبه
وفضايله التى لا ينكره الا سقيم الراى ضعيف الايمان ولكن الكلام فى اثبات النص وهذا لا
يثبته انتهى **اقول** اذا جعل النبى ص عليا ع كل الايمان باثبات كله له فكان سيد جميع
المومنين وكان ثبات ايمان الكل بتركه فيكون افضل من الكل وقد مر ان الكلام فى الاعم من
اثبات النص على الامامة والافضلية بل ان اثبت الافضلية تثبت الامامة لما عرفت من قبح
تفضيل المفضول واصرح من هذا الحديث فى الافضلية ما استفاض واشتهر من قوله عليه
لضربة على يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته
الثانى عشر فى مسند احمد بن حنبل من عدة طرق ان النبى ص امر بسد الابواب الا باب على بن
ابى طالب فتكلم الناس فخطب رسول الله فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد فانى لما امرت بسد
هذه الابواب غير باب على فقال فيه قائلكم والله ما سددت شيئا ولا فتحته ولكن امرت بشىء

فاسمعه انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول كان المسجد في عهد رسول الله صه وكان علي ع ساكن بيت رسول الله صه لمكان ابنته وكان الناس من ابوابهم في المسجد يترددون ويزاحمون المصلين فامر رسول الله صه بسد الابواب الا باب علي ع وقد صح في الصحيحين ان رسول الله صلعم امر بان يسد كل خوخة في المسجد الا خوخة ابي بكر والخوخة الباب الصغير فهذا فضيلة وقربة لابي بكر وعلي ع انتهى **اقول** ان اراد بقوله ان عليا ع كان ساكن بيت رسول الله صلعم انه كان ساكن الحجرة المخصوصة بالنبي صلعم وازواجه فهذا كذب وان اراد انه كان ساكنا في بعض الحجرات العشر التي كان للنبي صه فهذا مسلم لكنه لا يقتضي عدم سد بابه لو كانت المصلحة في سد الابواب الباقية دفع مزاحمة المصلين لان تردد علي واولاده ع وعبيده وسواليهم كان مزاحما فدل ذلك على ان تخصيص باب مدينة العلم لم يكن لاجل ذلك وانما كان لزيادة درجاته وطهارته وشرفه وجواز استطراقه في المسجد لو جنبا كما ورد في الحديث الاخر المشهور المذكور في صحيح الترمذي وغيره وفي قوله صه في الحديث المذكور ولكني امرت بشي فاتبعته اشارة ايضا الى ما ذكرنا فافهم واما ما ذكره الناصب من حديث خوخة ابي بكر فلا يصلح ان يكون موازيا في الدلالة على الفضل لفتح الباب وهذا ظاهر من تفسير الجوهري الخوخة بالكوة في الجدار يؤدي الضوء وتفسيرها بالباب الصغير من جملة تمويهات الناصب فلا يلتفت اليه مع ان اصل هذا الحديث ليس بمتفق عليه فلا يصلح للاحتجاج به على الخصم بل الخصم يقول ان اصحاب الناصب وضعوا هذا في مقابل ذلك حفظا لشان ابي بكر ... وبالجملة نحن انما نحتج برواية من لم يعتقد كون علي ع افضل الصحابة على الاطلاق فان اتيتم في فضائل الصحابة الثلثة برواية من لم يعتقد افضليتهم ... والا فلا على ان ذلك معارض بما رواه ابن الاثير في النهاية حيث قال وفي حديث اخر الا خوخة علي ع واذا تعارضا تساقطا وبقي حديث الباب سالما ... الباب مدينة العلم عليه السلم وتوضيح المقام على وجه يتضح به جلية الحال وسريرة المقال ان النبي صه بني افعاله في الامور الدنيوية من الحركة والسكون على ظاهر الحال من كونها صالحة مباحة على اصلها كفتح الابواب للصحابة واعطاء الراية ودفع الايات من البراءة لابي بكر لانه ع لا يعلم الباطن ولا يعلمها الا الله سبحانه وسد الابواب واخذ الايات من ابي بكر كان بوحي من الله تعالى كما نقله الفريقان وقد تقدم ذكره فكان فعله صه على ظاهر الحال وفعل البارئ سبحانه وتعالى في المنع على باطن الحال لا على ظاهره فعلم من صلاح باطن علي ع ما لم يكن حاصلا للممنوع ولو لم يكن الامر كذلك لكان اختصاصه ع بذلك دون غيره عبثا وتعالى فضل القديم سبحانه عنه علوا

وبقوله

خلة

وبقوله تعالى في الخبيث انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون فقد ثبت صلاح الباطن والظاهر لعلي ع بمقتضى الوحي من الله سبحانه وفعل رسوله ع واختصاص الرسول وعلي صلوات الله عليهما بفتح بابيهما دليل ظاهر على درجات علي ع في الشرف والفضل والكرامة حتى لم يسبق بعدها زيادة المستزيد الى ان الحقه بنبيه صلعم وجواز الاستطراق وهو جنب دليل لائح على طهارته وشرفه وكذا في حق ذريته الطاهرة عليهم السلام فاذن قد تفرد علي ع بذلك وهو مما لا يضاهيه احد من الامة ومن ثبت له ذلك كان الاتباع له اولى واوجب والاقتداء به اوكد ولغرض ولنعم ما قال السيد **شعر** وخص رجالا من قريش بان بنى لهم حجرا فيه وكان مسددا فقيل له سد كل باب فتحته سوى باب ذي التقوى علي مسددا لهم كل باب اشرعوا غير بابه وقد كان منفوسا عليه محسدا وقال رحمه الله **شعر** واسكنه في المسجد المطهر وحده وزوجته والله من شاء يرفع فجاوره فيه الوصي وغيره وابوابهم في المسجد الطهر شرع فقال لهم سدوا عن الله صادقا فضنوا بها عن سدها وتمنعوا فقام رجال يذكرون قرابة وما ثم فيما يبتغي القوم مطمع فعاتبه في ذاك منهم معاتب وكان له عما وللعم موضع فقال له اخرجت عمك كارها واسكنت هذا ان عمك يجزع فقال له يا عم ما انا الذي فعلت بكم هذا بل الله فاقنعوا **قال المصنف** رفع الله درجته الثالث عشر في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق ان النبي صه اخى بين الناس وترك عليا ع حتى بقي اخرهم لا يرى له اخا فقال يا رسول الله اخيت بين اصحابك وتركتني فقال انما تركتك لنفسي انت اخي وانا اخوك فان ذكرك احد فقل انا عبد الله واخو رسول الله لا يدعيها بعدك الا كذاب والذي بعثني بالحق ما اخرتك الا لنفسي وانت مني بمنزلة هرون من موسى غير انه لا نبي بعدي وانت اخي ووارثي وفي الجمع بين الصحاح الستة عن النبي صه قال مكتوب على باب الجنة محمد رسول الله علي اخو رسول الله قبل ان يخلق الله السموات بالفي عام انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول حديث المواخاة مشهور معتبر معول عليه ولا شك ان عليا ع اخو رسول الله صه ومحبه وحبيبه وكان رسول الله صلعم شديد الحب له وهذا كله ياخذ من صحاحنا ومن مذهبنا ولكن لا يدل على النص لان ابا بكر كان خليل رسول الله صه ووزيره وقرينه وله ايضا من الفضائل ما لا يعد ولا يحصى والكلام ليس في عد الفضائل واثباتها بل وجود النص انتهى **اقول** انما اخذ المصنف الاحاديث الدالة على فضائل علي ع من صحاحهم لان قيام الحجة على الخصم انما يحصل بها كما مر الا انه ليس في طريقة الشيعة من الاحاديث ما يدل على مناقب علي ع وفضائله كما توهمه الناصب واما ما ذكره من ان الحديث المذكور لا يدل

على النص وان الكلام ليس في عد الفضايل واثباتها اه فجاب بما قررنا من ان الكلام في النص
وفي اثبات الافضلية وفي عد الفضايل ايضا لما مر من ان اجتماع الفضايل في شخص دون غيره
يورث افضليته عنهم وهذا الحديث يدل على الافضلية وذلك لانه لما نزلت قوله تع انما
المومنون اخوة آخى رسول الله ص بين الاشكال والنظاير يوحي من الله تع ليكون كل اخ يعرف بنظيره
وينسب الى قرينه ويستدل به عليه ويتضح به شرف منازل الاصحاب ويتميز به الخبيث من الطيب
والمتميز لهم كان جبرئيل ع مع ان مماثلة النبي ص لا يقع الا على الفهم والنقل دلالة ص لا يجوز ان يشبه
الشي بخلافه ويقلد بضده لكن يضع الاشياء في مواضعها للمواد المتصلة به من الله تع فقوله ص
لعلي انت اخي وانا اخوك يريد به ان المناظرة والمشابهة والمشاكلة بينهما من الطرفين في
الجميع المنازل الا النبوة خاصة والعرب يقول للشي انه اخو الشي اذا شبهه وماثله وقاربه و
وافق معناه ومن ذلك قوله تع ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة وكانا جبرئيل ع وقوله تعالى
يا اخت هرون ما كان ابوك امرء سوء ومعلوم ان الاخوة في النسب فقط لا يوجب فضلا لان الكافر
قد يكون اخا المومن لكن الاخوة في المماثلة والمشابهة هي الموجبة للفضل ومولانا امير المومنين
ع حصلت له من رسول الله ص الاخوة فيها وفي مراتب كثيرة منها انه مماثله في النفس بنص القرآن
المجيد وقد سبق بيانه في آية المباهلة ومنها انه مضاهيه في الاية لقوله تع انما وليكم الله ورسوله
والذين آمنوا الاية وقد تقدم ايضا ومنها انه مناظره في العصمة بدليل قوله تع انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت الاية وقد مضى شرحه ومنها انه مشابهه ومشاركه في الاداء والتبليغ بدليل
الوحي من الله سبحانه الى الرسول صلعم يوم اعطا براءة لغيره فهبط جبرئيل ع وقال لا يوديها الا انت
او رجل منك فاستعادها من ابي بكر ورفعها الى علي ع وقد سلف بيانه ومنها انه نظيره في الب
الطاهر الكريم ومنها انه نظيره في الموالاة لقول النبي ص من كنت مولاه فعلي مولاه كما مر ومنها فتح
بابه في المسجد كفتح باب النبي ص وجوازه في المسجد كجوازه ودخوله في المسجد جنبا كحال رسول الله ص
وقد مر ايضا ومنها انه نظيره في النور قبل خلق آدم باربعة الاف عام والتسبيح والتقديس يصدق
منها قبله عز وجل وقد تقدم هذا ايضا ومنها انه نظيره في استحقاق الامامة لانه يستحقها على
طريق استحقاق النبي ص النبوة سواء بدليل قوله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن
ذريتي الاية وقد مضى بيان ذلك وانهما عليهما السلام دعوة ابرهيم الخليل ع ومنها انه اخوه بسببين
آخرين وهو ان النبي ص كان يسمي فاطمة بنت اسد اما والعم يسمي ابا بدليل قوله تعالى واذ قال

وميكائيل ع

لابراهيم

لابراهيم آزر الاية وقال الزجاج اجمع النسابون ان اسم ابي ابرهيم تارخ بقوله تع حكاية عن
يعقوب ما تعبدون من بعدي الاية واسمعيل كان عمه الى غير ذلك من الاشياء الشريفة التي
شابهه وناظره فيها ويعسر استقصاء ها ههنا ومن يكون مشاكلا ومضاهيا للرسول ص في
هذه المراتب العظيمة الجليلة لا ريب في انه يكون احق بالخلافة واجدر ممن يحصل له شي من هذه
او بعضها وهذا ظاهر لمن تامله بتدبر لمن تدبره انشاء الله سبحانه واما ما ذكره من ان ابا بكر كان
خليل رسول الله ص فانما توهم من الحديث الموضوع الذي وقع فيه الخلة على وجه الفرض والتقدير
وهو ما رووا عنه انه قال لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا يعني لو اتخذت من غير اهل بيتي
خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا فلا يلزم وقوع الخلة وقال في شان علي عليه السلام بحرف التحقيق
وصيغة الجزم في رواية ابن مردويه ان خليلي ووزيري وخليفتي وخير من اتركه بعدي يقضي ديني
وينجز موعدي علي علي بن ابي طالب فلا يعارض ما روى في شان ابي بكر ما روى في شان علي ع
وان المحتمل من المحقق والمفروض من المجزوم به ولو فرض وصح حديث يدل على تحقق الخلة
لما كان معارضا لذلك لعدم الاتفاق عليه والمعارضة ما روي من نقايضه معه هذا وقد اغمض
الناصب عن التعرض لما ذكره المص من حديث الجمع بين الصحاح ولعله استحيى ونعم ما قيل شعر
اسم على العرش مكتوب كما نقلوا من يستطيع له محوا وتركيبا قال المصنف رفع الله درجته
الرابع عشر في مسند احمد بن حنبل وفي الصحاح الستة عن النبي ص من عدة طرق ان عليا مني وانا من
علي وهو ولي كل مومن بعدي لا يودي عني الا انا او علي وفيه ايضا لما قتل علي ع اصحاب الالوية يوم
احد قال جبرئيل يا رسول الله ص ان هذه المواساة فقال النبي ص ان عليا مني وانا منه فقال جبرئيل وانا
منكما يا رسول الله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اتصال النبي ص بعلي في النسب والاخوة والا
والنصرة والموازرة غير خفي على احد ولا دلالة على النص بخلافته لان مثل هذا الكلام قال رسول الله
صلعم لغير علي كما ذكر انه قال الاشعريون اذا قحطوا ارملوا انا منهم وهم مني ولا شك ان الاشعريين
هذا الكلام لم يصيروا خلفاء فلا يكون هذا نصا انتهى اقول الكلام الذي نقله عن النبي ص في شان
الاشعريين وزعم انه مثل ما قاله صلى الله عليه وآله وسلم ليس بمتفق عليه بين اهل الاسلام فلا يتم
به المعارضة ولو اغمضنا عن ذلك فنقول انه من جملة حديث ذكره البخاري باسناده الى ابي موسى
الاشعري حيث قال قال ابو موسى الاشعري قال النبي ص ان الاشعريين اذا ارملوا في الغزو وقل طعام
عيالهم في المدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب ثم اقتسموا بينهم في اناء واحد بالسوية فهم مني وانا

صنو علي

علي ع

في شان علي ع

منهم انتهى وابو موسى مع كونه مضيع الفتنة ومضل الامة ومع ما علم من فسقه وكفره وعناده يا
لنسبة الى امير المومنين ع او ان حلافه في يوم التحكيم فيه تهمة جلب النفع بذلك لنسبه في جملة الا
شعريين فلا يلتفت حديثه ويقوى تهمة الكذب في ذلك ما رواه صاحب جامع الاصول من انه
قال عامر ابنه حدث بذلك معاوية فقال ليس كذا قال رسول الله ص قال هم مني والي فقلت ليس هكذا
حدثني ابي ولكنه حدثني قال سمعت رسول الله ص يقول هم مني وانا منهم قال فانت اعلم بحديث ابيك
اخرجه الترمذي انتهى ولو نزلنا عن هذا ايضا نقول رواية البخاري صريحة في ان النبي ص لم
يقصد ان الاشعريين منه وهو منهم مطلقا ومن جميع الوجوه بل في مواساة عيالهم واخوانهم
فقط كما صرح به القسطلاني في شرح البخاري وسوق الكلام وتفريع قوله فهم مني وانا منهم
على ما قبله صريحان فيه ايضا والناصب حذف مقدمة الحديث وفاء التفريع عن التتمة
التي ذكرها مع ارتكاب تقديم ما هو موخر فيها للتلبيس فتفطن احسن بالخصوصية الملحوظة [بالخصوصية]
فيها بخلاف ما ورد في شان علي ع في احاديث متعددة وطرق شتى فانها مطلقة مشعرة
بالجنسية والمشابهة والمماثلة في صفات الكمال كما مر في تفسير قوله تعالى وانفسنا وانفسكم
الاية وقد مر ما يدل على ذلك في جملة حديث رواه ابن حجر في صواعقه متضمن شكاية
بريدة عن علي ع عند العود معه من اليمن وهو قوله صلعم ان عليا مني وانا منه خلق
من طينتي وخلقت من طينة ابرهيم وانا افضل من ابرهيم ذرية بعضها من بعض والله [طينة]
سميع عليم انتهى فان قوله تعالى خلق من طينتي بمنزلة تفسير لقوله عليا مني وانا منه كما لا يخفى
وحاصله ما ذكرنا من الجنسية والمماثلة ومن ثبت له الجنسية والمماثلة والمشابهة المطلقة
بخير البشر كان الاتباع له والاقتداء به اوجب وافرض وفي كونه عليه السلم مماثلا ومجانسا
له ادل دليل على انه اولى بمقامه من جميع الخلايق كما لا يخفى فالخصوصية ارادة الجنسية
الموجودة في خطاب علي ع المفقودة في خطاب الاشعريين لم يبصر واخلفاؤه ولا ادعوا
ذلك والا لكان اقل ما يجب على الامة ان يدخلوا بعضهم في الشورى فافهم ويدل على
ان الفضيلة التامة في اطلاق العبارة المفيدة للجنسية انه لم يطلق ذلك مرة على احد
من عمه عباس وجعفر وعقيل وغيرهم من رجال اهل بيته ولا على ابي بكر وعمر وعثمان الذين
كانوا اقرب الى الرسول من الاشعريين بالاتفاق ويدل على ما ذكرنا ايضا ما رواه احمد في
مسنده والثعلبي في تفسيره من قول جبرئيل في قصة البراءة لا يودي عنك الا انت او رجل

منك

منك فانا نعلم ضرورة ان المعنى المستفاد من كلمة ههنا ليس المعنى المستفاد من قوله
للاشعريين فهم مني ولو كان المراد منه ما ارين في خطاب الاشعريين من المشابهة والرج
في الجملة لما دل قوله رجل منك على وجوب عزل ابي بكر ونصب علي ع لتصديق ابا بكر [أنّ]
رجل من النبي ص بالمعنى الحاصل للاشعريين والا لزم الازراء لجلالة قدر ابي بكر عند القائلين
بخلافته وافضليته عن ساير الصحابة فعلم ان ههنا خصوصية زايدة على ما في خطاب
الاشعريين كما قررناه وكذا يدل عليه قوله ص لوفد ثقيف حيث جاء والتسلمن او لابعثن [لوفد ام]
رجلا مني او قال مثل نفسي فليضربن اعناقكم وليسبين ذراريكم وليأخذن اموالكم قال
عمر فوالله ما تمنيت الامارة الا يومئذ وجعلت انصب صدري له رجاء ان يقول هو هذا
قال فالتفت الى علي فاخذ بيده ثم قال هو هذا كذا في الاستيعاب ولولا المراد من كلمة
من فيه ما ذكرناه لما تمناه عمر على ذلك الوجه فتوجه قال المصنف رفع الله درجته
الخامس عشر في مسند احمد بن حنبل ان رسول الله ص قال لعلي ان فيك مثلا من عيسى
ابغضه اليهود حتى بهتوا امه واحبه النصارى حتى انزلوه المنزل الذي ليس له باهل
بالجهل وقد صدق النبي صلعم لان الخوارج ابغضوا عليا ع والنصيرية اعتقدوا فيه
الربوبية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الحمد لله الذي جعل اهل السنة
معتدلين بين فريقين من المفرطة في حب علي كالنصيرية التي يدعون ربوبيته وكالا [مامية]
التي يدعون ان اصحاب محمد كفروا كلهم لمخالفة النص في شانه ومن المفرطة في حبه كالخوارج [بغضه ظ]
المبغضه واما اهل السنة والجماعة بحمد الله فيحبونه حبا شديدا وينزلونه في منزلة التي
هو اهل لها من كونه وصيا وخليفة من الخلفاء الاربع وصاحب ودايع العلم والمعرفة
انتهى اقول ان الامامية لا يكفرون كل اصحاب محمد صلعم ولا كل من خالف النص الجلي
الوارد في شان علي ع وانما يكفرون من سمع النص ثم خالفه وهم جماعة معدودة كما حققنا
في كتاب مجالس المومنين بل لا يكفرون عند طائفة منهم سوى محاربي علي عليه السلام من
الصحابة دون المخالفين له منهم وقد مر تفصيل الكلام في ذلك نقلا عن شرح المقاصد للتفتازاني
واما ما فعله الناصب من ادخال الامامية في المفرطة كالنصيرية حيث قال وكالامامية
التي يدعون ان اصحاب محمد كفروا كلهم بمخالفة النص في شانه فمن فرط حماقته او بغضه
كالخوارج لعلي ع وكيف يتجه وصف بالافراط في حبه ع مع ما ذكر من استدلالهم على ذلك

الدعوى بمخالفتهم للنص الوارد في شانه وكيف يرضى محب بمحبة من خالف حبيبه ومنع النص الوارد
في شانه ودفعه عن مقامه واظهر عداوته ولنعم ما قيل   تود عدوى ثم تزعم انني صديقك
ان الرى عنك لعازب ثم لو لم يكن تلك الدعوى منهم معللا بشيء يصلح عذرا لهم في ذلك لكان
نسبتهم الى الافراط في محبة علي ع منجها وليس فليس ودعوى ان دعويهم ذلك باطلة وتغليطهم فاسد
لو سلم فهو بحث آخر لا دخل له في اثبات الافراط وعدمه واما ما ذكره من ان اهل السنة يحبون عليا ع
حبا شديدا فخلافه ظاهر وانما يظهر بعضهم حبه ع حياء ورياء للناس من باب قوله تعالى يقولون
بالسنتهم ما ليس في قلوبهم وقد كشف القاضي ابن خلكان من اعلام اهل السنة عن سرائر قلوبهم فقال
في تاريخه الموسوم بوفيات الاعيان عند بيان احوال علي بن جهم القرشي وكونه منحرفا عن علي ع ان
محبة علي ع لا يجتمع مع التسنن ولم يقصر الناصب ايضا في هذا الكتاب بل في هذا المقام عن اظهار
عداوته عليه السلم حيث اخره عن مرتبته التي رتبها الله تعالى ورسوله ص له ع وراه اهلا لان نزله
في المرتبة الرابعة من خلفائه وجعل الثلثة امراء عليه مع ظهور ان ذلك لا يليق بشأن قنبر عبده
بل بحال كلب باسط ذراعيه بالفي وصيده ولنعم ما قال العارف الغزنوي في نشيده **بيت**
انكرا وزابر علي مرتضى خواني امير   بالله ار بر سيوانه كش قنبر داشتي **قال المصنف** رفع الله درجته
السادس عشر في مسند احمد بن حنبل وهو مذكور في الجمع بين الصحيحين وفي الجمع بين الصحاح
الستة ان النبي ص قال لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق انتهى **قال الناصب** خفضه
الله اقول هذا الحديث صحيح لا شك فيه وفي رواية هذا الحديث عن علي ع انه قال لعهد رسول الله
صلعم ان لا يحبني الا مؤمن ولا يبغضني الا منافق والحمد لله الذي جعلنا من اهل محبته وملا
قلوبنا من صفو مودته وبالله التوفيق انتهى **اقول** اخباره عن الجعل المذكور كذب على الله تعالى و
على نفسه وقد شهد فاتحة امره وخاتمته على ان الله سبحانه لم يجعل التوفيق رفيقا له في ذلك بحمد الله
تعالى ومن الشواهد ما يرى من تحريفاته للآيات والاحاديث عن الموضع والمستقر وغصبا لما لا
تشم منها رائحة الخلافة في التسنن **قال المصنف** رفع الله درجته السابع عشر في مسند احمد بن
حنبل ان رسول الله ص قال ان منكم من يقاتل على تاويل القرآن كما قاتلت على تنزيله فقال ابو بكر انا
هو يا رسول الله قال لا قال عمر انا هو يا رسول الله قال لا ولكنه خاصف النعل وكان علي ع يخصف
نعل رسول الله ص في الحجرة عند فاطمة ع وفي الجمع بين الصحاح الستة لتنتهن معشر قريش او ليبعثن
الله عليكم رجلا امتحن الله قلبه للايمان يضرب رقابكم على الدين قيل يا رسول الله ابو بكر قال لا

٤

مثل

مثل عمر قال لا ولكن خاصف النعل في الحجرة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول صح هذا الحديث و
هذا يدل على انه يقاتل البغاة والخوارج وكان مقاتلة البغاة والخوارج على تاويل القرآن حيث كانوا
يأولون القرآن ويدعون الخلافة لانفسهم فقاتلهم امير المؤمنين وعلم الناس قتال الخوارج والبغاة
كما قال الشافعي انه لولا قتال امير المؤمنين البغاة ما كنا نعلم كيف القتال معهم وهذا لا يدل على
النص بخلافته بل اخبار عن مقاتلته في سبيل الله مع العصاة والبغاة انتهى **اقول** في الحديثين دليل
قاهر وبيان ظاهر واشارة واضحة الى النص على مولانا امير المؤمنين ع من الله سبحانه وتعالى وذلك ان
النبي ص قال ليبعثن الله عليكم فكانت ولايته من الله سبحانه لانه تعالى هو الباعث له والرسول صلعم
مخبر عن الله سبحانه وهو لا ينطق عن الهوى فيثبت ولايته بالوحي العزيز بما نطقت به اخبار الفريقين
ويزيد ذلك بيانا وايضاحا ان ضرب الرقاب على الدين بعد الرسول ص لا يكون الا للامام فقط لا
المتولي لها دون الامامة وقول الرسول ص تقاتل على تاويله كما قاتلت على تنزيله يقتضي التشبيه والتمثيل   الامة ظ
لان الكاف للتشبيه ومقاتلة الرسول لا بد وان يكون حقا للمواد المتصلة اليه من الله سبحانه فلا يجوز
ان يشبه الشيء بخلافه ولا يمثل بضده بل يشبه الشيء بمثله ويمثل بنظيره فيكون ع شبيها به صلى الله
عليه وآله وسلم في الولاية لهذا ولاية التنزيل ولهذا ولاية التاويل ويكون قتاله على التاويل مشبها
بقتاله على التنزيل لان انكار التاويل كانكار التنزيل لان منكر التنزيل جاحد لقبوله ومنكر التاويل
جاحد للعمل به فهما سواء في الجحود وليس يرجع قتال الفريقين الا الى النبي ص او الامام فدل على ان
المراد بذلك القول الامامة لا غير وحديث خاصف النعل حديث مشهور بين الفريقين وقد نظمه
السيد الحميري والعبدي وغيرهما ولقد اجاد بعض العلويات رحمهما الله تعالى في نظمه حيث قال
شعر   ولما اذا ذكر النحاة فضيلة   بلغت سرى الغايات باسقات   اذ قال ان احمد ان خاصف
نعله لمقاتل بتاول القرآن   يوما كما قاتلت عن تنزيله   واذا الوصي بكفه نعلان   هو يجوز ذلك على
الرشاد دلالة من قام بخلافه ومعالي **قال المصنف** رفع الله درجته الثامن عشر في مسند
احمد بن حنبل والجمع بين الصحاح الستة عن انس بن مالك قال كان عند النبي ص طاير قد طبخ له
فقال اللهم ائتني باحب الناس اليك يأكل معي فجاء علي فاكله معه وفيه عن ابن عباس انه لما حضرت
ابن عباس الوفاة قال اللهم اني اتقرب اليك بولاية علي بن ابي طالب انتهى **قال الناصب** خفضه الله
اقول حديث الطير مع انه كما اعترف به الناصب مشهور بل بالغ حد التواتر وقد رواه خمسة
وثلثون رجلا من الصحابة عن انس وغيره عن رسول الله ص وصنف اكابر المحدثين فيه كتبا

ورسايل موبدبما مر من حديث خيبر وغيره ووجه التأييد شهادة رسول الله صلعم على علي ع بمحبة الله
تعـ كما ذكر المصنف في شرح الياقوت لا معنى لها الا زيادة الثواب وذلك لا يكون الا بالعمل فيجب
ان يكون عمل علي اكثر من غيره فهو افضل من غيره واعلم ان المحبة رتبة علية ودرجة سنية هي من صفات
الله سبحانه حقيقة يعبر عنها المتكلم بالارادة والحكيم بالعناية واهل الذوق بالعشق وقد فاض شي من
رحيق كاسها بحسب الاستعدادات والقوابل من الحق فكل بها يطلب العود الى مبديه ومن خلا منها فهو
من المطرود الذين رضوا بالحيوة الدنيا واطمانوا بها فهم كالارض الساكنة التي لا حراك بها وبتلك المحبة
حركة الافلاك والاملاك والعقول والنفوس والارواح والقوى والعناصر والمواليد الثلثة طلبا
للكمال واهتزازا من مشاهدة الجمال ورجاء للتخلص عن قيد التشخص والتيسر انما هو على قدام الاقدام
بها والنظر انما هو باجنحة امتلاء القلوب منها والكتب السماوية والاحاديث النبوية تشهد بثبوتها
ووجودها قال تعـ فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه وقال ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين
وقال ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كانهم بنيان مرصوص وقال تعـ ان كنتم تحبون الله فا
تبعوني يحببكم الله وقال تعـ والقيت عليك محبة مني وروى الثقات ان رسول الله صلعم اخبر عن
الله تعـ انه قال لا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره
الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها فبي يسمع وبي يبصر وبي ياخذ وبي يعطي وبي
يقوم وبي يقعد فاذا سالني اعطيته فاذا استعاذني استعذته وقال صلعم اذا احب الله عبدا دعا جبرئيل
فقال له اني احب فلانا فاحبه الله فاحبه قال فيحبه جبرئيل فينادي في السماء ان الله يحب فلانا فاحبوه
فيحبه من في السماء ثم يوضع له القبول في العناصر فما تركب منها شي الا احبه ولهذا روي في المشهور
انه لما راى محمد بن سليمان العباسي حسن مناظرة بهلول بن عمرو العارف العاقل المعروف مع عمر بن
عطاء العدوي في امامة علي بن ابي طالب ع قال بعد ما خاطب البهلول بقوله ما الفضل الا منك
وما العقل الا من عندك والمجنون من سماك مجنونا لا اله الا الله لقد رزق الله علي بن ابي طالب
كل ذي لب فقد ثبت من الكتاب والسنة وكلام اكابر الامة وجود المحبة وثبوتها غير انها وان اشترك
اسمها في الاطلاق لكنها تختلف باختلاف التعلق فمحبة الله لعبده تخصيصه بانعام مخصوصة
يكون سببا لتقريبه وازلافه من محال الطهارة والقدس وقطع شواغله عما سواه وتطهير باطنه عن
كدورات الدنيا ودفع الحجاب حتى يشاهده في جميع الاشياء بالحق قائمة وان وجوده وجوده ولا وجود
لشي من الاشياء من الانتساب كما استعذبه ذوق المتالهين من الحكماء ايضا فيما احتياله ويحب به وهنا

ويعلى بالتقدم

لا اله الا الله وحقيقة لا حول ولا قوة الا بالله فهذه الارادة هي المحبة وان كانت ارادته لعبده
ان يخصه بمقام من الانعام دون هذا المقام كارادته ثوابه ودفع عقابه فهذه الارادة هي الرحمة فا
لمحبة اعم من الرحمة واما محبة العبد لله تعـ فهي ميله الى نيله هذا الكمال وارادته الوصول الى هذا
المقام الذي يتسابق اليه الرجال ويتهافت على التحلي به همم الابطال واذ قد عرفت محبة الرب ومحبة
العبد وافتقدت الناس عرفت ان بعد رسول الله صلعم ليس لاحد هذا المقام الا لامير المومنين ع وبيان
ذلك ان النبي صلعم لما علم اتصاف علي ع بهذه الصفة من الجانبين وكانت امرا معنويا لا يدرك الا
باظهار امر محسوس من لوازمها يشهد ذلك الامر لمن اتصف به باتصافه بتلك المحبة اشتهاره لعلي
بامرين احدهما فتح خيبر فجمع صلى الله عليه واله وسلم في وصفه بين المحبة والفتح بحيث يظهر لكل احد
صورة الفتح ويدركه بحس البصر فلا يبقى عنده تردد في اتصافه بالصفة المعنوية المقرونة بالصفة
المحسوسة وثانيهما حديث الطاير جعل صلعم اتيانه واكله معه من ذلك الطاير وهما امران محسوسان
دليلا موضحا لاتصافه بتلك الصفة ليعلم انه ع هو واتباعه هم الذين اخبر الله تعـ عنهم بقوله فسوف
ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ومما يصرح بهذا المعنى ما سبق من قوله صلعم لتنتهن يا قريش او ليبعثن
الله عليكم رجلا يضرب رقابكم على التاويل كما ضرب رقابكم على تنزيله فقال بعض اصحابه من
هو يا رسول الله ابو بكر قال لا قال عمر قال لا ولكنه خاصف النعل الحديث واذا سبرت احواله
واعتبرت اقواله ظهر لك اتصافه بهذه المحبة باعتبار التعلقين اما محبة الله تعـ فظاهرة اثارها
ساطعة انوارها من ازلافه سبحانه وتعـ من مقام التقديس ومقر التطهير لقوله صلعم فيما سبق ايضا
من حديث النجوى المشهور ما انتجيته ولكن الله انتجاه وروى ابن مسعود قال قال النبي صلعم ان الله يبعث
اناسا وجوههم من نور على كراسي من نور عليهم ثياب من نور في ظل العرش بمنزلة الانبياء والشهدا
فقال ابو بكر انا منهم يا رسول الله قال لا قال عمر انا منهم قال لا قيل من هم يا رسول الله فوضع يده
على راس علي ع وقال هذا وشيعته وروى محمد بن عبد الله علي بن شهرآشوب السروي المازندراني
رحمه الله قال حدثني الحافظ ابو بكر العلاء الهمداني والقاضي ابو منصور البغدادي بالاسناد عن ابي
بكر وعن انس وروى مشايخنا عن الصادق ع عن ابائه عن النبي صلعم انه قال خلق الله عز وجل من نور
وجه علي بن ابي طالب سبعين الف ملك يستغفرون له ولمحبيه الى يوم القيمة وفي كتاب الحدايق
عن ابي تراب الخطيب باسناده الى النبي صلعم ان الله قد خلق من نور وجه علي ملائكة يسبحونه ويقدسونه
ويجعلون ثواب ذلك لعلي ولمحبيه واما محبته لله تعـ فهي معلومة لكل احد من عباداته ومجاهداته

حديث ابن مسعود وغيره

يبعث خ

ورفضه الدنيا واعراضه عما سوى الله واقباله بكلا كله على مولاه ولو اردنا استقصاء بعض من ذلك
لطال الطال وكثرت المقال ولربما حصل لبعض الملال ولقد انفضح بما اوردناه بطلان ما ذكره الناصب
الشقي من ان الحديث لا يدل على النص اه وذلك لما عرفت من انه دال على الافضلية لدلالته على انه
ع احب الخلق الى الله من كل المخلوقات واما عدم كونه ع احب من النبي ص فقد علم من خارج وهو الانعقاد
الاجماع على انه ص احب الى الله تعـ من جميع المخلوقات بلا استثناء فهو مستثنى بالاجماع وبقرينة السوال صلى الله عليه وآله
واما الملكية فليس شيء يخرجهم عن هذا الحكم فيكون هو ع احب منهم واجاب صاحب المواقف
بان الحديث لا يفيد كون علي ع احب الى الله تعـ في كل شيء لصحة التقسيم وادخال لفظ الكل والبعض
الا يرى انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقه اليه في كل شيء او في بعض الاشياء وحينئذ جاز ان يكون
اكثر ثوابا في شيء دون آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا وفيه ان قوله ع احب لفظ عام او مطلق
فمن خصه او قيده بوقت دون وقت وببعض الاشياء دون بعض فعليه الدليل لان العام والمطلق
لا يخص ولا يقيد بالاقتراح بل يخص او يقيد بالدليل دون ذلك خرط القتاد وليس على هذا التقدير
لا فايدة في قوله ص ايتني باحب خلقك لان كل مسلم احب عند الله من وجه وفي وقت دون وقت و
ايضا يتوجه عليه ما قاله بعض اصحابنا من ان مثل هذا البحث يجري في استدلالهم على افضلية ابي
بكر بقوله تعـ وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى مع انه عمدة ادلتهم على افضليته و
ذلك لصحة الاستثناء في الاتقى وادخال لفظ الكل والبعض فلم يبق الا العناد او الغفلة
والرقاد ولنعم ما قال ابن دريك رحمه الله **شعر** وفي الطاير المشوي اوفى دلالة
لو استيقظوا من غفلة وسبات ✽ وقال الصاحب ابن عباد رحمه الله تعـ **شعر** علي له في
الطير ما طار ذكره ✽ وقامت به اعداؤه وهي تشهد **قال المصنف** رفع الله درجته
التاسع عشر في مسند احمد بن حنبل وصحيح مسلم قال لم يكن احد من اصحاب رسول الله صلعم
يقول سلوني الا علي بن ابي طالب وقال رسول الله ص انا مدينة العلم وعلي بابها انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذا يدل على وفور علمه واستحضاره لاجوبة الوقايع
واطلاعه على اشتات العلوم والمعارف وكل هذه الامور مسلمة ولا دليل على النص حيث
انه لا يجب ان يكون الاعلم خليفة بل الاحفظ للحوزة والاصلح للامة ولو لم يكن ابو
بكر اصلح للامامة لما اختاروه كما مر انتهى **اقول** في الحديث اشارة الى قوله تعـ واتوا
البيوت من ابوابها وفي كثير من روايات ابن المغازلي تصريح بذلك ففي بعضها مسندا

الى جابر انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليات الباب وفي بعضها مسندا الى
علي ع يا علي انا مدينة وانت الباب كذب من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب وروى
عن ابن عباس انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد الجنة فليأتها من بابها وعن ابن عباس
ايضا بطريق آخر انا دار الحكمة وعلي بابها فمن اراد الحكمة فليات الباب وهذا يقتضي وجوب
الرجوع الى امير المؤمنين علي ع لان النبي ص كنى عن نفسه الشريفة بمدينة العلم وبدار الحكمة
ثم اخبر ان الوصول الى علمه وحكمته والى جنة الله سبحانه من جهة علي ع خاصة لانه جعله
كباب مدينة العلم والحكمة والجنة التي لا يدخل اليهم الا منه وكذب ع من زعم انه يصل
الى المدينة الا من الباب ويشير اليه الآية ايضا كما ذكرناه وفيه دليل على عصمته وهي
ظاهر لانه ع امر بالاقتداء به في العلوم على الاطلاق فيجب ان يكون معصوما عن الخطاء ويدل
على انه امام الامة لانه الباب لتلك العلوم ويؤيد ذلك ما علم من اختلاف الامة ورجوع بعض
الى بعض وغنايته عنهما ويدل ايضا على ولايته ع وامامته وانه لا يصح اخذ العلم والحكمة
ودخول الجنة في حيوته ص فاتوا البيوت من ابوابها حيث كان ع هو الباب ولله در
القايل **بيت** مدينة علم وعلي بابها ✽ فمن غير ذاك الباب لم يوت سورها ✽ ويدل ابن عمك ل
ايضا على ان من اخذ شيئا من هذه العلوم والحكم التي احتوى عليها رسول الله ص من غير
جهة علي ع كان عاصيا كالسارق والمتسور لان السارق والمتسور اذا دخلا من غير الباب المامور
بها ووصلا الى بغيتهما كانا عاصيين وقوله ع فمن اراد العلم فليات الباب ليس المراد
به التخيير بل المراد به الايجاب والتهديد كقوله عز وجل فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر والدليل على ذلك انه ليس ههنا نبي غير محمد ص هو مدينة العلم ودار الحكمة فيكون
العالم مخيرا بين الاخذ من احدهما دون الآخر وفقد ذلك دليل على ايجابه وانه فرض لازم
والحمد لله واما ما ذكره الناصب من انه لا يجب ان يكون الاعلم خليفة فقد عرفت فساده
مما ذكرناه ههنا فيما مر واما ما ذكره من انه يكفي الاحفظ للحوزة والاصلح للامة
فقد مر بيان عدم تحقق الاحفظية بدون الاعلمية ومنع ان ابا بكر كان احفظ واصلح
وما ذكره من انه لو لم يكن ابو بكر اصلح لما اختاروه كما مر فقد مر ما فيه من بطلان ثبوت
الامامة بالاختيار سيما اختيار بعض الامة كما عرفته ومن جملة تعصبات ابن حجر المتاخر الناشي
عن حماقته انه منع صحة الحديث اولا ثم قال وعلى تسليم صحته او حسنه فابو بكر محرابها

ولم يعلم ان المدينة لا ينسب اليها المحراب وانما ينسب الى المسجد ثم لم يكتف بذلك حتى قال على ان تلك الرواية معارضة بخبر الفردوس انا مدينة العلم وابا بكر اساسها وعمر حيطانها وعثمان سقفها وعلى بابها ضرورة ان كلا من الاساس والحيطان والسقف اعلى من الباب انتهى واقول المدينة لا يكون لها سقف وانما السقف للدور والبيوت الواقعة فيها وحاشا كلام الفصيح عن ذلك وايضا الكلام ليس في العلو والانخفاض بل في الاتيان لاخذ العلم من صاحب المدينة ولا مدخل لاساس المدينة وحيطانها وسقفها في ذلك بل لو كان اساسها وحيطانها وسقفها من الاشواك والزقوم والحشيش لامكن ذلك ولعمرى انجراتهم على وضع امثال هذه الكلمات المشتملة على التمحلات الظاهرة لتوجب زيادة فضاحتهم وظهور عداوتهم لاهل البيت ع والنعم ما قيل اذا لم تستحى فاصنع ما شئت قال المصنف رفع الله درجته العشرون فى مسند احمد بن حنبل من عدة طرق ان النبى ص قال من اذى عليا فقد اذانى ايها الناس من اذى عليا بعث يوم القيمة يهوديا او نصرانيا انتهى قال الناصب رحمه الله اقول لا شك ان عليا سيد الاولياء وقد جاء فى الحديث من عادى لى وليا فقد اذنته بالحرب فاذا كان معاداة احد الاولياء واذاه محاربة مع الله تع فكيف لا يكون ايذاء سيد الاولياء موجبا لدخول النار ولكن لا يدل هذا على النص انتهى اقول اذا ثبت ان حب على ع موجب لدخول الجنة وبغضه وايذاءه سبب لدخول النار فقد ثبت وجوب الاقتداء به والاتباع له بعد النبى ص والمنع من تقديم غيره عليه فان هذا يوجب ايذاءه وايذاء الله تع ورسوله ص بل من قدم غيره فقد اخل فى تلك المدة بما وجب عليه من الطاعة له وبوجه آخر نقول قد ثبت ان حبه طريق النجاة وبغضه وايذاءه سبيل الهلاك وسلوك حبه والكف عن ايذاءه انما هو بقبول اوامره ونواهيه فمن قدم عليه غيره بعد الرسول ص لم يكن ممتثلا لامره ونهيه ع فيخرج عن طريق محبته ويدخل فى سبيل مبغضيه والموذيين له ومتى خرج عن محبته ضل عن طريق اسلامه فوجب تقديمه بعد النبى صلعم عقلا وسمعا وقد برهنا على المقدمات الماخوذة فى هذا التقرير فيما سبق فتذكر قال المصنف رفع الله درجته الحادى والعشرون فى مسند احمد بن حنبل ان ابا بكر وعمر خطبا الى رسول الله صلعم فاطمة فقال انها صغيرة فخطبها على فزوجها منه انتهى قال الناصب رحمه الله اقول الصح فى الاخبار ان ابا بكر وعمر خطبا فاطمة فقال يا رسول الله ص انى انتظر امر الله فيه ولم يقل انها صغيرة وهذا افتراء على احمد بن حنبل وكل من قال هذا فهو مفترى على رسول الله ص وناسب الكذب اليه فان فاطمة كانت وقت الخطبة كبيرة لانها ولدت عام عمارة الكعبة والعجب من هذا الرجل انه

يبالغ

يبالغ فى احتراز الانبياء عن الكذب وينسب الكذب الصراح الى رسول الله ص نعوذ بالله من هذا وانه خباط خبط العشواء انتهى اقول روى صاحب الاستيعاب باسناده عن محمد بن سليمان بن جعفر الهاشمى انه ولدت فاطمة ع سنة احدى واربعين من مولد النبى ص وانكح رسول الله صلعم فاطمة على بن ابى طالب بعد وقعة احد وقيل انه تزوجها بعد ان ابتنى رسول الله ص بعايشة باربعة اشهر ونصف وكان بنى بعد تزويجها اياها بتسعة اشهر ونصف وكان سنها يوم تزويجها خمس عشرة سنة وخمسة اشهر ونصفها وكانت سن على ع احدى وعشرين سنة وخمسة اشهر ثم روى عن المداينى انها عليها السلام حين ماتت كانت ابنة تسع وعشرين سنة وعن الكلبى انها بلغت خمسا وثلثين سنة انتهى وروى صاحب كشف الغمة عن ابن الخشاب المعتزلى فى تاريخ مواليد اهل البيت ع ان فاطمة ع ولدت بعد ما اظهر الله نبوة نبيه بخمس سنين وقريش تبنى البيت وتوفيت ولها ثمانى عشرة انتهى فعلى رواية ابن الخشاب كانت صغيرة غير بالغة باتفاق فقهاء الفريقين حين تزوجها على ع وكذا على رواية ابن المداينى ورواية عبد الله لان البلوغ عند فقهاء اهل السنة انما يحصل بثمانية عشرة سنة وهى عليها السلام عند التزويج لم تبلغ ذلك وايضا الصغر والكبر امر اضافى فلعل النبى ص اراد فيما ذكره فى جواب ابى بكر وعمر انها صغيرة بالنسبة الى ابى بكر وعمر فانهما كانا شيخان يومئذ وقد جرت العادة فى مراعاة غبطة الابناء والبنات عند التزويج بمساواة الاعمار وعدم تفاوت سن الزوج والزوجة بما يعتد به عادة فلا يلزم كذب النبى ص كما توهمه الناصب وغاية ما يلزم من ذلك ان يكون عذرا ضعيفا فقولنا لا علينا فافهم واى داع للمص الى الكذب على النبى ص مع وجود ما هو الصريح فى الافضلية بل الاصلية وهو الحديث الذى رواه الناصب وحكم بصحته فانه دليل على ان الله تعالى بعد خطبة عمر وابا بكر لفاطمة ع منعهما عنها واختارها لعلى ع على انه يمكن الجمع بين الروايتين ايضا من غير لزوم كذب باحتمال وقوع الخطبة منهما مرتين مرة فى الصغر ومرة فى الكبر والحديث الاول فى المرة الاولى والثانى فى الثانية فحكم الناصب بخبط المص خبط من غير ضبط كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثانى والعشرون فى الجمع بين الصحيحين ان رسول الله ص دخل على ابنته فاطمة وقبل راسها ونحرها وقال اين ابن عمك قالت فى المسجد فدخل رسول صلعم فوجد رداءه قد سقط عن ظهره وخلص التراب الى ظهره فجعل يمسح عن ظهره والتراب ويقول اجلس يا ابا تراب مرتين انتهى قال الناصب رحمه الله اقول هذا حديث صحيح وهو من تلطفات النبى ص لامير المؤمنين واظهار المحبة له ولا يثبت به نص

انتهى اقول عد الفضايل الثامنة ايضا من جملة المقاصد ولولا ان من الفضايل المتنافس عليها لما اشتهر كنيته عليه السلم بها وافتخاره فيه ولنعم ما قال الخاقاني رحمه الله بيت حيذا نكهت
تراب بو تراب است آبستن نافهاي ناب زين روى براى مشك زادن كشت آهوى تبتى شد
جنت دمى زتربت اوست عطارانى كه در جنانند مشك سر همشك كوفه دانند دربيت
به بيش چشم احرار تيمت عزلست وكوفه بركار قال المصنف رفع الله درجته الثالث والعشرون
روى الجمهور عن عدة طرق ان رسول الله صلى الله عليه وآله حمل عليا حتى كسر الاصنام من فوق الكعبة وانه لا يجوز على
الصراط الا من كان معه كتاب بولاية على بن ابى طالب وانه ردت الشمس عليه بعد ما غابت حيث
كان النبي ص نايما على حجره وعاله فردها ليصلى على ع العصر فردت له وانه اتى الله بطل عليه شديد
وفيه ماء فتوضاء للصلوة ولحق بصلاة النبي ص وان مناديا من السماء نادى يوم احد لا سيف الا ذو
الفقار ولا فتى الا علي وروى انه نادى به المنادى يوم بدر ايضا انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول ما ذكر من الاشياء بعضه منكر منها ان النداء يوم بدر بان لا سيف الا ذو الفقار من المنكرات
لان ذو الفقار كان سيفا لمنبه بن الحجاج من اشراف قريش وهو قتل يوم بدر وصار سيفه المشهور
بذى الفقار لرسول الله ص فكان ذو الفقار يوم بدر في يد الكفار وكانوا يقاتلون به المؤمنين فكيف
يجوز ان ينادى مناد اليها وان لا سيف الا ذو الفقار نعم هذا مطابق لمذهبه فانه يدعى ان قتل اصحاب
محمد ص واجب فلا يبعد ان يدعى ان المنادى يوم بدر نادى بذكر منقبة ذى الفقار وهو في يد الكفار
وهذا السفيه ما كان يعلم الحديث والتاريخ ومدار امره ذكر المنكرات والمجهولات ولا يبالي التناقض
والمخالفة بين الروايات انتهى اقول اما رواية النداء بقول لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار
في يوم احد المتاخر عن يوم بدر فهو مذكور في حديث المناشدة التى سيرويها المصنف قدس سره
عن الخوارزمي وجماعة من الجمهور وقد رواه الدار قطني ايضا على ما اشار اليه ابن حجر في صواعقه
عند ذكرنا شده على ع بالفضيلة الحاصلة له من الله تع في يوم الشورى وقد روى في كشف الغمة عن
زيد بن وهب وعكرمة وغيرهما ولهذا قال بعد ذكر روايات المناداة في يوم احد ان هذه المناداة
هذا مما تنقلها الرواة وتداولها الاخباريون ولم ينفرد بها الشيعة بل وافقهم على ذلك الجم الغفير ولهذا
ايضا لم يقدم الناصب على انكاره وايضا ما انشده حسان في ذلك اليوم ينادي باعلى صوت على
وقوع هذه المناداة حيث انشد شعر جبريل نادى معلنا والنقع ليس ينجلي والخيل يعثر بالجماجم
والوشيج الذبل والمسلمون قد احدقوا حول النبي المرسل هذا النداء لمن له الزهراء ربة منزل لا سيف الا ذو

اورد ... الشيخ ... في ... قال المحاضر عيد ابى النجار ... حدثنا ابو موسى عيسى بن خلف بن محمد ... من مدح الاندلس قدم علينا ... سنة اربع وثلثين واربعمائة قال حدثنا ابو الحسن على بن محمد بن عبد الله بن بشر العدل قال قرءت على ابى اسمعيل بن محمد بن اسمعيل الصفار النحوى قال حدثنى محمد بن الاشعث ... عمار بن محمد ... عرفة قال حدثنى ... طريف ... قال نادى ملك من السماء يوم بدر يقال له رضوان لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي انتهى فليتامل العاقل ان الناصب ... كيف ... ورد في اخبار ...

الفقار ولا فتى الا علي وقال الحميري رحمه الله شعر وله بلاء يوم احد صالح والمشرفية تاخذ
الادبارا اذ جاء جبريل فنادى معلنا في المسلمين واسمع الابرارا لا سيف الا ذو الفقار
ولا فتى الا عليا ان عددت فخارا واما رواية المناداة بذلك يوم بدر فهي من طريق الشيعة
ولهذا ذكرها المصنف اخرا على سبيل التاييد دون الاحتجاج ومع هذا انكاره منكر جدا وما
ذكره الناصب في وجه الانكار من تسمية سيف منبه بن الحجاج بذلك ووقوعه بعد قتله
يوم بدر في يد النبي ص على تقدير تسليم صحته لا ينافي ما روى في شان علي ع من النهار بما
ذكر لجواز تسمية كثير من السيوف التى بها فقار كفقار الظهر بذى الفقار ولو سلم كون ذى
الفقار واحدا منحصرا في سيف ابن الحجاج المذكور فهذا يمنع ايضا كون ما نودي به لعلي
هو ذلك السيف ولا ينافيه قتل صاحبه يوم بدر بل الصحيح المتفق عليه ان قاتله وقاتل ابنه
عاص ابنه المنبه في ذلك اليوم هو علي ع كما ذكر في كشف الغمة حيث قال فصل وقد اثبت
رواة العامة والخاصة معا اسماء الذين تولى على ع قتلهم ببدر من المشركين على اتفاق فيما
نقلوا من ذلك فكان ممن سموه الوليد بن عتبة وساق العدد الى ستة وثلثين رجلا منهم منبه
ابن الحجاج والعاص بن منبه فجاز انه ع قتل منبها في اول الحرب وقتل الجلابة ثم لما قتله
ووقع سيفه في يد علي ع واشتغل بعد بقتل باقي الكفار نودي به لا فتى الا علي لا سيف الا
ذو الفقار ويؤيد هذا المعنى قول حسان والنقع ليس ينجلي ولا يخفى ان كون علي ع قاتل ابن
الحجاج وسالبه ومستعمل سيفه في قتل بقية قومه في ذلك اليوم ادعى الى ترول المدح
والنداء من العلى الاعلى جل وعلا واما قول الناصب ان قتل اصحاب محمد ص عند المص واجب
ففيه ان هذا ليس على اطلاقه وانما الذى يدعيه المص على ما مر مرارا وجوب قتل الفجار المنافقين
والمرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين من اصحاب النبي ص ولا بعد في ظهور ذلك
بيد الكفار كما روى اصحاب هذا الناصب الشقي في تواريخ التتار ان يوم قتل نيشابور سمعوا
مناديا من السماء ينادى ايها الكفار اقتلوا الفجار هذا وقد روى ايضا ان ذو الفقار قد نزل
من السماء وقد اشار اليه ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته المشهورة بقوله شعر وحيث الوحي
الشعشعاني فايض من المصدر الاعلى تبارك مصدرا فليس سواء بعد ذا معظم ولا اللات
مسجود الها ومعقل وقال المولوى المولوى الرومي ايضا في بعض مدايحه بيت حضرت شاهي
كه بيك ذو الفقار دانكران ازتن عنتر كرفت تيغ على كوره وسندان نديد في على ازدست

اشکر کرفت وقد انکر هنا بعض اهل السنة من فضلاء الری المعاصرین للشیخ الاجل عبد الجلیل
الرازی من الامامیة فاجاب الشیخ عنه بما حاصله انی لا اتعجب من هذا الشقی فی انکاره لهذا مع
ما یذکره اصحابه فی جوامعهم ومجالسهم عند وصف درة عمر انه کان من جلد ناقة صالح و
یقولون تارة انه کان من جلد کبش ابراهیم واخری انه کان من جلد غنم شعیب ولا ادری من الذی
کان یحفظ ذلک الجلد فی الوف من السنین لاجل ان یتخذ منه درة عمر فان کان هذا جایزا فالاحری
بالجواز ان یکون السیف الذی فتح به المرتضی لنصرة المصطفی حصون الکفر والبدعة وشید به قواعد
الدین والملة قد انزله الله تعالی الی المصطفی لیستعمله المرتضی واقل ما فی الباب ترک ذلک او عد
انکاره هنا وقد علم مما قررناه ان المنکر هو الناصب المنکر السفیه الفضول الجاهل بالاحادیث
والنقول وهو الذی من غایة تورطه فی انکار الحق لم یعرف المنکر من غیره ولم یفتل بمعنی الناصر
من تحصیله ویسر والله الموفق قال المصنف رفع الله درجته الرابع والعشرون فی الجمع
بین الصحاح الستة عن النبی ص قال رحم الله علیا ع اللهم ادر الحق معه حیث دار وروی
الجمهور قال علیه الصلوة والسلام لعمار سیکون فی امتی بعدی هناة واختلاف حتی یختلف
السیف بینهم حتی یقتل بعضهم بعضا ویتبرأ بعضهم من بعض یا عمار تقتلک الفئة الباغیة
وانت اذ ذاک مع الحق والحق معک ان علیا لن یدلیک فی ردی ولن یخرجک من هدی یا عمار
من تقلد سیفا اعان به علیا علی عدوه قلده الله یوم القیمة وشاحین من در ومن تقلد سیفا
اعان به عدوه یوم القیمة وشاحین من نار فاذا رایت ذلک فرایت فعلیک بهذا الذی
عن یمینی یعنی علیا ع وان سلک الناس کلهم وادیا فاسلک وادیا سلکه علی بن ابی طالب وخل
الناس طرا یا عمار ان علیا لا یزال علی هدی یا عمار ان طاعة علی من طاعتی وطاعتی من طاعة
الله وروی احمد بن موسی بن مردویه من الجمهور من عدة طرق عن عایشة ان رسول الله ص
قال الحق مع علی ع وعلی مع الحق حتی یردا علی الحوض انتهی قال الناصب خفضه الله
اقول صح فی الصحاح ان رسول الله صلعم قال لعمار ویح لعمار تقتله الفئة الباغیة وباقی
ما ذکر ان صح دل علی ان علیا کان مع الحق ابدا وهذا شیء لا یرتاب فیه حتی یحتاج الی دلیل
بل هذا دلیل علی حقیقة الخلفاء لان الحق کان مع علی وعلی ع کان معهم حیث تابعهم وناصحهم
فثبت من هذا خلافة الخلفاء وانها کانت حقا صریحا واما من خالف علیا ع من البغاة
فمذهب اهل السنة والجماعة ان الحق کان مع علی وهم کانوا علی الباطل لا شک فی هذا انتهی

ذکره

لزم

اقول

اقول لا خفاء فی ان نظام الخبر المذکور یقتضی عصمته ووجوب الاقتداء لان النبی ص لا یجوز
ان یخبر علی الاطلاق بان الحق مع علی ووقوع القبیح جایز عنه لانه اذا کان الاخبار کذبا و
لا یجوز علیه ذلک واما قوله ص فی الخبر لن یفترقا حتی یردا علی الحوض فان لن لنفی المستقبل
عنه ابدا یثبت امامته وبطلت امامة من خالفه واما ما ذکره الناصب من ان علیا ع کان مع الخلفاء
الثلثة وتابعهم وناصحهم فلا نسلم والا ولان الا بمعنی کونه ع معهم فی سکون المدینة وبمعنی التابعیة
الاجباریة والمماشاة فی الظاهر والا فما وقع بینهم من المخالفات والمشاجرات قد بلغ فی الظهور
بحیث لا مجال للاخفاء وفی الشناعة مرتبة لا تشتبه علی الاراء کما سبق وسیجی ان شاء الله
تعالی وما النصیحة فمسلمة لکن لامور الدین وانتظام احوال المسلمین لا لاجل ترویج خلافتهم ونظم
اسباب شوکتهم وخلافتهم وهذه النصیحة منه ع کانت شاملة لکافتهم قال المصنف
رفع الله درجته الخامس والعشرون روی احمد بن حنبل فی مسنده ان النبی ص اخذ بید الحسن
والحسین علیهما السلم وقال من احبنی واحب هذین واباهما وامهما کان معی فی درجتی یوم
القیمة وفیه عن جابر قال قال رسول الله ص ذات یوم بعرفات وعلی تجاهه ادن منی یا علی خلقت
انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسین اغصانها فمن تعلق بغصن
منها ادخله الله الجنة وفیه عن ابی سعید الخدری قال قال رسول الله ص انی قد ترکت فیکم
ما ان تمسکتم به لن تضلوا بعدی الثقلین واحدهما اکبر من الاخر کتاب الله حبل ممدود من
السماء الی الارض وعترتی اهل بیتی الا وانهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض وروی احمد من عدة
طرق وفی صحیح مسلم فی مواضع عن زید بن ارقم قال خطبنا رسول الله ص بین مکة والمدینة
ثم قال بعد الوعظ ایها الناس انما انا بشر یوشک ان یاتینی رسول ربی فاجیب وانی تارک
فیکم الثقلین اولهما کتاب الله فیه الهدی والنور فخذوا بکتاب الله واستمسکوا به فحث علی کتاب الله ورغب فیه
ثم قال واهل بیتی اذکرکم الله فی اهل بیتی اذکرکم الله فی اهل بیتی وروی الزمخشری وکان من اشد الناس
عنادا لاهل البیت ع وهو الثقة المامون عند الجمهور قال باسناده قال رسول الله فاطمة مهجة قلبی
وابناها ثمرة فوادی وبعلها نور بصری والائمة من ولدها امناء ربی وحبل ممدود بینه وبین خلقه من
اعتصم بهم نجی ومن تخلف عنهم هوی وروی الثعلبی فی تفسیر قوله تعالی واعتصموا بحبل الله جمیعا
ولا تفرقوا باسانید متعددة عن رسول الله ص قال یا ایها الناس قد ترکت فیکم الثقلین خلیفتین
ان اخذتم بهما لن تضلوا بعدی احدهما اکبر من الاخر کتاب الله حبل ممدود ما بین السماء والارض و

بلا م
وقع م
عند اهل العربیة فیجب ان
یکون الحق والقرآن مع علی ع
لا ینفکان عنه واذا کان
الحق والقرآن لا ینفکان م

اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وفي الجمع بين الصحيحين انما انا بشر يوشك ان ياتيني
رسول ربي فاجيب وانا تارك فيكم الثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب
الله واستمسكوا به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي ثلاثا انتهى **قال الناصب** رحمه الله اقول
هذه الاخبار بعضها في الصحاح وبعضها قريب المعنى منها وحاصلها التوصية بحفظ احكام
الكتاب واخذ العلم منه ومن اهل البيت وتعظيم اهل البيت ومحبتهم وموالاتهم وكل هذه الامور
فريضة على المسلمين ولا قائل بعدم وجوبه على كل مسلم ولكن ليس فيما ذكر نص على خلافتهم على
بعد رسول الله لان هذا هو الوصية بالحفظ واخذ العلم منهم وجعلهم قرناء للقران يدل على وجوب
التعظيم واخذ العلم عنهم والاقتداء بهم في الاعمال والاقوال واخذ طريق السنة والتابعة من
اعمالهم ولا يلزم من هذا خلافتهم وليس هو بالنص في خلافتهم بعد رسول الله ص ومراد النبي ص
توصية الامة بحفظ القران ومتابعة اهل البيت وتعظيمهم وهذا مما لا تنازع فيه انتهى **اقول**
وجه الاستدلال بالاحاديث المذكورة ان النبي ص جعل دخول الجنة من احب عترته الطاهرة وتعلق بغض
من بغضهم من اهل الجنة وامر بالتمسك والاخذ بهم وجعل التمسك بهم وبالكتاب مصونا عن
الضلال ولم يقم دليل من اية او حديث متفق عليه يدل على شيء من معاني هذه الاحاديث في
شان الخلفاء الثلثة على وجوب التمسك والاخذ بواحد منهم ولهذا اعترف اولياؤهم بعدم النص
على شان ابي بكر وسعوا في اثبات خلافته باختيار بعض الامة له كما مر ولو كان شيء من امثال
هذه الاحاديث موجودا في شان ابي بكر لاحتج به يوم السقيفة ولم يحتج الاحتجاج بالادلة
له على تعيينه من حديث الائمة من قريش ولا ريب ان من اتصف بالصفات المذكورة وامر النبي ص
بالتمسك بعروة هدايتهم والاخذ باذيال طهارتهم يكون اصلح بامامة الامة وحفظ الحوزة
من غيره ومن معتقدات الناصب انه حمل قوله ص ان اخذتم بهما لن تضلوا على اخذ العلم منهما
ولم يدر لبعده عن معرفة اساليب الكلام ان المراد لو كان ذلك لكان نحو العبارة ان يقال و
الاخذ منهما دون بهما وحاصله المؤاخذة ان معنى الاخذ بهما في العرف واللغة التشبث بهما
والرجوع اليهما في جميع الامور لا اخذ العلم منهما فقط ولا ادري كيف يغفل بلفظ التمسك
الصريح فيما ذكرناه مع كونه مرادفا للاخذ اللهم الا ان ياخذ بذيل المكابرة وسوء المصادرة
كما هو عادته الفاجرة **قال المصنف** رفع الله درجته السادس والعشرون في مسند
احمد بن حنبل من عدة طرق وفي الجمع بين الصحاح الستة عن ام سلمة قالت كان رسول الله ص

في بيتي

في بيتي فاطمة فقال ادعي زوجك وابنيك فجاء علي وفاطمة والحسن والحسين وكان تحته
كساء خيبري فانزل الله تع انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاخذ
فضل الكساء وكساهم به ثم اخرج يده فالوى بها الى السماء وقال هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اللهم
فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فادخلت راسي البيت وقلت وانا معكم يا رسول الله قال انك
الى خير انك الى خير وقد روى نحو هذا المعنى من صحيح ابي داود وموطا مالك وصحيح مسلم في عدة
مواضع وعدة طرق انتهى **قال الناصب** رحمه الله اقول ان الائمة اختلفت فيها انها فيمن
نزلت وظاهر القران يدل على انها نزلت في ازواج النبي ص وان صدق في النقل عن الصحاح فكانت
نازلة في آل العبا وهي من فضائلهم ولا يدل على النص بالامامة انتهى **اقول** قد مر ان اختلاف
المخالفين في ذلك خلف باطل وقوله ان صدق في النقل الخ على طريقة الفضل الفرض والاحتمال
مما لا وجه له لانه قد ظهر منه في بعض المواضع الذي حكم على بعض ما ذكره المص من احاديث المسند
بانه ليس فيه ان المسند كان موجودا عنده حال تاليفه هذا وكذا الصحيحين فان وجد هذا الحديث
فيهما فلا وجه لقوله ان صح وان لم يجده كان ينبغي ان ينفي كونه منهما وبهذا يعلم ان كلامه الجزم و
الاحتمال الصادرين منه في امثال هذا المقام انما كان رجما بالغيب من غير ان حقق ذلك عن نظر
ولعجزه عن دفع كلام المصنف وبرهانه وانما ما ذكره من انه لا يدل على النص في الامامة ففيه انه نص
في العصمة والافضلية المستدعيتان للنص بالامامة ولو نزلت فيدل على فضيلة اذا اجتمع مع غيره
من الفضائل المذكورة في هذا الكتاب يثبت الافضلية لما مر من ان حصر جهات الفضيلة في شخص
دون غيره يستلزم افضليته عنه قطعا **قال المصنف** رفع الله درجته السابع والعشرون في
مسند احمد بن حنبل قال رسول الله ص النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان
لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض ورواه صدر الائمة موفق بن احمد قال رسول الله
ص اللهم اني اقول كما قال اخي موسى اجعل لي وزيرا من اهلي عليا اخي اشدد به ازري واشركه في
امري انتهى **قال الناصب** رحمه الله اقول هذا موافق في المعنى للحديث المذكور قبل وهو
انه صلعم قال لعلي ص انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ومراد موسى في قوله واشركه
في امري الاشتراك في امر النبوة ودعوة فرعون وهذا لا يصح هناك لقوله الا انه لا نبي بعدي
اللهم الا ان يراد به المشاركة في دفع الكفار بالحرب وتبليغ العلم انتهى **اقول** لا يخفى على ذي
مسكة ان مشاركة هرون مع موسى في امر النبوة ودعوة فرعون لا يقتضي ان يكون تصرف هرون

بعد موسى ع في نصيبه من النبوة بطريق النبوة ليلزم ان يكون تصرف علي ع بعد النبي ص بطريق النبوة وذلك لان الشركة لا يقتضي الاستقلال في التصرف في حصة الشريك ايضا وانما المسلم الاستقلال في حصة نفسه فليجز ان يكون بعد موت الشريك متصرفا في حصته بطريق النيابة والخلافة ولا منافاة بين النبوة والخلافة بمعنى النيابة واي منافاة بين ان يكون هرون ع نبي الله وخليفة ووزيرا لكليم الله كما دل عليه القرآن العزيز وايضا لو كان قيام هرون على امر الخلافة باستقلال النبوة فلما اذا وقع قوله اخلفني ولماذا تكرر وقوع لفظ الوزير في شان هرون ع وتوضيح الكلام وتنقيح المرام ان العموم المستفاد من الحديث المستثنى منه منزلة النبوة بل الاخوة النسبية ايضا يقتضي تحقق التصرف والتدبير والولاية لامير المومنين عليه السلام كما كان لهرون ع الا انه في امير المومنين ع منفك عن منصب النبوة وقد كان في هرون ع بالنبوة فقط كما يفهم من سوق كلام هذا الناصب ههنا واصحابه في غير هذا المقام او بالخلافة ايضا كما يدل عليه القرآن العزيز ولما انتفت النبوة في امير المومنين ع فلا بد وان يكون هذا التصرف فيه بالخلافة فقوله وهذا لا يصح هناك ان اراد به ان التصرف بدعوة وغيره ونحو ذلك لا يصح الا بتبعيته عن النبوة كما في امير المومنين ع بل المستفاد من الحديث ان يكون امير المومنين ع صاحب الولاية في حيوة النبي ص ايضا لكن بالنيابة لا بالمشاركة لان كون صاحب المنزلة هرون ع يقتضي هذه الولاية كما مر وعدم كونه نبيا يقتضي ان يكون بالنيابة لا بالاصالة والمشاركة فاحسن التامل **قال المصنف** رفع الله درجته الثامن والعشرون في صحيح مسلم والبخاري في موضعين بطريقين عن جابر وابن عيينة قال رسول الله ص لا يزال امر الناس ماضيا ما وليهم اثنى عشر خليفة كلهم من قريش وفي رواية عن النبي ص لا يزال الاسلام عزيزا الى اثنى عشر خليفة كلهم من قريش وفي رواية عن النبي صلعم لا يزال الاسلام عزيزا الى اثنى عشر خليفة كلهم من قريش وفي صحيح مسلم ايضا لا يزال الدين قائما حتى يقوم الساعة ويكون عليهم اثنى عشر خليفة كلهم من قريش وفي الجمع بين الصحاح الستة في موضعين قال رسول الله ص ان الامر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنى عشر خليفة كلهم من قريش وكذا في صحيح ابي داود والجمع بين الصحيحين وقد ذكر السدي في تفسيره وهو من علماء الجمهور وثقاتهم قال لما كرهت سارة مكان هاجر اوحى الله تعالى الى ابرهيم الخليل ع فقال انطلق باسمعيل وامه حتى تنزله بيت النبي ص التهامي يعني مكة فاني ناشر ذريته وجاعلهم ثقلا من كفر بي وجاعل

فظاهر انه ليس كذلك لان انه قد يتسبب عن الامامة ايضا فلا يلزم انتفاؤه عند انتفاء النبوة م م

منهم نبيا عظيما ومظهره على الاديان وجاعل من ذريته اثنى عشر عظيما وجاعل ذريته عدد نجوم السماء وقد دلت هذه الاخبار على امامة اثنى عشر من ذرية محمد ص ولا قائل بالحصر الا الامامية في المعصومين والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى انتهى **قال الناصب** حفضه الله اقول ما ذكر من الاحاديث الواردة في شان اثنى عشر خليفة من قريش فهو صحيح ثابت في الصحاح من رواية جابر بن سمرة واما ابن عيينة فهو ليس بصحابي ولا تابعي بل يمكن ان يكون احد من سلسلة الرواة وهو من عدم معرفته بالحديث وعلم الاسناد يزعم ان ابن عيينة وجابر متقابلان في الرواية ثم ما ذكر من عدد اثنى عشر خليفة فقد اختلف العلماء في معناه فقال بعضهم هم الخلفا بعد رسول الله ص ولاة الامر الى ثلثماية سنة وبعدها وقع الفتن والحوادث فيكون المعنى ان امر الدين عزيز في مدة خلافة اثنى عشر كلهم من قريش وقال بعضهم ان عدد صلحاء الخلفاء من قريش اثنى عشر وهم خلفاء الراشدين وهم خمسة وعبد الله ابن الزبير وعمر بن عبد العزيز وخمسة آخر من خلفاء بني العباس فيكون هذا اشارة الى الصلحاء من الخلفاء القرشية واما حمله على الائمة الاثنى عشر فان اريد بالخلافة وراثة العلم والمعرفة وايضاح الحجة والقيام باتمام منصب النبوة فلا مانع من الصحة ويجوز هذا الحمل بل يحسن وان اريد به الزعامة الكبرى والايالة العظمى فهذا امر لا يصح لان من اثنى عشر اثنين كانا صاحب الزعامة الكبرى وهما علي وحسن رض والباقون لم يتصدوا للزعامة الكبرى ولو قال الخصم انهم كانوا خلفاء لكن منعهم الناس عن حقهم قلنا سلمت انهم لم يكونوا خلفاء بالفعل بل بالقوة والاستحقاق وظاهر ان مراد الحديث ان خلفاء قائمين بالزعامة والولاية والا فما الفائدة في خلافتهم في اقامة الدين وهذا ظاهر والله اعلم ثم ان كل ما ذكره من الايات والاحاديث واراد بها الاستدلال على وجود النص بالخلافة في شان علي قد علمت ان اكثرها كان بعيدا جدا عن المدعى ولم يكن بينها وبين المدعى نسبة اصلا وما كان مناسبا فقد علمت انه لا يدل على النص فلم يثبت بسائر ما اورده مدعاه فاي فائدة في قوله والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى انتهى **اقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلان ما ذكره من ان جابر وابن عيينة ليسا متقابلين في الرواية مردود بان المصنف لم يجعلهما متقابلين من حيث كونهما صحابيان ناقلان عن النبي ص كما توهم الناصب بل من حيث انتهاء سلسلة الرواة في الحديثين اليهما فان الحديث الذي روى عن ابن عيينة منقطع ينتهي السلسلة اليه كما ان حديث جابر متصل ينتهي السلسلة اليه واما ثانيا فلان ما ذكره اولا

فائدة ل

فى تاويل الاحاديث موافقا لبعض اكابر المكابرين من اسلافه مما لا يرضى به المومن العاقل اذ مع
ما عرفت وستعرف من فساد حال الخلفاء الثلثه يلزم منه ان يكون معوية الباغى الغاوى وجروه
يزيد الخمر الغاوى القاتل للحسين ع الواضع للسيف فى اهل المدينة من الصحابه والتابعين والامر
بسبى نساءهم وذراريهم والوليد الزنديق المرتد المريد المشهور للمصحف المجيد ونحوهم من الخلفاء
والايمة الذين يكون الاسلام بهم عزيزا وهذا مما لا يتفوه به مسلم وستعرف الناصب فيما سياتى
من مطاعن بانه لم يكن من الخلفاء بل كان من ملوك الاسلام والملوك فى اعمالهم لا يخلون عن المطاعن معوية ع
فكيف يمشى هذا التاويل عند الناصب ومن وافقه فى الاعتراف بما ذكر وايضا يلزم ان يكون الاحكام
المنوط على اراء خلفاء الدين خصوصا عند الشافعى معطلة بعد الثمانيه الى زماننا هذا وما بعده و
هو كما ترى وثالثا فلان ما ذكره ثانيا فى التاويل مردود بان عد عبد الله بن الزبير من صلحاء الخلفاء
مكابرة صريحة لظهور كونه من رؤساء حرب الجمل وبقية اهل البغى والمجاهر بعداوة اهل البيت ع
وقد قال صاحب الاستيعاب انه كانت فيه خلال لا يصلح معها الخلافة لانه كان بخيلا ضيق العطن
سئ الخلق حسودا كثير الخلاف اخرج محمد بن الحنفيه ونفى عبد الله بن عباس الى الطايف وقال على بن
ابى طالب ع ما زال الزبير يعد منا اهل البيت حتى نشاء عبد الله انتهى ومع ظهور بغيه وفساده
لم يلحقه الندامة عن ذلك اصلا وكان مصرا على عداوة اهل البيت ع حتى ذكر فى كتاب كشف الغمة
وغيره انه فى ايام خلافته الباطلة كان يخطب ولا يصلى على النبى ص فقيل له فى ذلك فقال ان له اهيل
سوء اذا ذكرته اشرأبوا وشمخوا بانوفهم وايضا يلزم خلو الازمنة الفاصلة بين الخليفتين الصالحين
وما بعد تمام الاثنى عشر منهم عن الخليفه والامام واما رابعا فلان ما ذكره من الترديد والجواب عن
السوال الذى اورده على نفسه مردود بان الخلافة والامامة رياسة عامة فى امور الدين والدنيا
نيابة عن النبى ص وتحليته انما يكون بالنص والتعيين لا بجريان الحكم شيوخ التصرف فى الامور ولو
كان حقيقة الخليفه ما ذكره لزم ان لا يكون ابو بكر فى حال امتناع الاعراب عن اداء الزكوة اليه خليفه
ولو بالنسبة اليهم ولما كان عثمان فى ايام محاصرته فى داره خليفه عند اهل السنة ولما كان على ع فى
زمان تغلب الثلثه خليفة عند الشيعة وليس كذلك بل الخليفه والامام المنصوص من عند الله
ورسوله او باختيار بعض الامة كما ذهب اليه اهل السنة خليفة وامام بالفعل وان لم يكن متصرفا
فى الامور كما قال النبى ص فى شان السبطين ع ابناى هذان امامان قاما او قعدا قال صاحب كشف
الغمة رحمه الله ولا يقدح فى مرادنا كونهم ع منعوا الخلافة والمنصب الذى اختارهم الله له واستبد

عزهم

من الخرف م

علىّ م

عزهم به اذ لم يقدح فى نبوة الانبياء ع تكذيب من كذبهم ولا وقع الشك فيهم لانحراف عنهم
ولا شوه وجوه محاسنهم تقبيح من قبحها ولا نقص شرفهم خلاف من عاندهم ونصب لهم العداوة
وجاهرهم بالعصيان وقد قال ع وما على المومن من غضاضة فى ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا
فى دينه ولا مرتابا بيقينه وقال عمار بن ياسر رض والله لو ضربونا حتى يبلغونا سعفات هجر لعلمنا
انا على الحق وانهم على الباطل وهذا واضح لمن تامله فظهر ان قول الناصب فلنا سلمت انهم لم يكونوا
خلفاء بالفعل بل بالقوة الخ مغلطه لا يغتر به سوى البله والصبيان واما قوله فما القايل فى خلافتهم
فمدفوع بما ذكره افضل المحققين قدس سره فى التجريد بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه
منا يعنى ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف لما نقل عن امير المومنين ع انه قال لا تخلو
الارض عن قايم لله بحجته اما ظاهرا مشهورا او خايفا مغمورا لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه
الظاهر لطف اخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا
اللطف على انفسهم وبالجملة فمنهم عدم الظهور والنصرة ووبال عدم التصرف فى امور الخلق
راجع اليهم فان الحسين ع كان اماما معصوما ولطفا عظيما من الحق سبحانه الى الخلق وهم اخمدوا
النار باطفاء نوره فى هواء يزيد الخمار كما ان ذكريا ويحيى كانا لطفين من الله تعالى الى الخلق واختار الخلق
فى قتلهم الضلالة على الهدى والذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين
وكذا الكلام فى نوح وغيره من الانبياء والايمة عليهم السلام ولقد ظهر مما قررناه بحمد الله تعالى ان الاحاديث
المذكورة نص فى الايمة الاثنى عشر من اهل البيت ع وان التاويلات التى ارتكبها اهل العناد بعيد
عن الاعتبار غير مناسب باهل الاستبصار وان المنازع فى ذلك مكابر عادل عن الصواب غير مستحق
للجواب واما خامسا فلان ما ذكره من الايات والاحاديث التى ذكرها المصنف واراد بها الاستدلال
على وجود النص بالخلافة لم يكن بينها وبين المدعى نسبة اصلا اه مردود بان مرام ان المدعى
لم يكن منحصرا فى النص على الخلافة كما توهم الناصب وبنى عليه فى مراتب الكلام بل هى اعم من ذلك
ومن النص على العصمة والافضلية واستجماع فضايل لا يتحقق مجموعها فى غير على ع وقد دلت
الايات والاحاديث المذكورة على تلك المدعيات على سبيل التوزيع كما بيناه فى مواضعها فالحكم
بعدم النسبة والمناسبة انما نشاء من عدم مناسبة فهم مقاصد المصنف او تجاهله عن ذلك ترويجا
على العوام وتمويها على اصحابه من البهايم والهوام قال المصنف رفع الله درجته البحث
الخامس فى ذكر بعض الفضايل التى تقتضى وجوب امامة امير المومنين ع هنا باب واسع لا يحصى

كثرة روى اخطب خوارزم من الجمهور باسناده الى ابن عباس قال قال رسول الله صلى لو ان الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب ما احصوا فضايل على بن ابى طالب فمن يقول عنه رسول الله مثل هذا كيف يمكن فضايله لكن لا بد من ذكر بعضها لما رواه اخطب خوارزم ايضا قال رسول الله ص ان الله جعل لاخى على ع فضايل لا تحصى كثرة فمن ذكر فضيلة من فضايله مقرا بها غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر ومن كتب فضيلة من فضايله لم يزل الملائكة تستغفر له ما بقى لتلك الكتابة رسم ومن استمع فضيلة من فضايله غفر الله له الذنوب التى اكتسبها بالاستماع ومن نظر الى كتاب من فضايله غفر الله له الذنوب التى اكتسبها بالنظر ثم قال النظر الى على عبادة وذكره عبادة ولا يقبل الله ايمان عبد الا بولايته والبراءة من اعدايه وقد ذكرت فى كتاب كشف اليقين فى فضايل امير المؤمنين ان الفضايل اما قبل ولادته مثل ما روى اخطب خوارزم من علماء الجمهور عن ابن مسعود قال قال رسول الله ص لما ان خلق الله تع ادم ونفخ فيه من روحه عطس ادم فقال الحمد لله فاوحى الله تع حمدنى عبدى وعزتى وجلالى لولا عبدان اريد ان اخلقهما فى دار الدنيا ما خلقتك قال الهى فيكونان منى قال نعم يا ادم ارفع راسك وانظر فرفع راسه وانظر فرفع راسه فاذا مكتوب على العرش لا اله الا الله محمد نبى الرحمة وعلى مقيم الحجة من عرف حق على زكى وطاب ومن انكر حقه لعن وخاب اقسمت بعزتى وجلالى ان ادخل الجنة من اطاعه وان عصانى واقسمت بعزتى ان ادخل النار من عصاه وان اطاعنى والاخبار فى ذلك كثيرة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول لا يشك مؤمن فى فضايل على بن ابى طالب ولا فى فضايل اكابر الصحابة كالخلفاء فان النبى ص قد خص كل واحد منهم بالفضايل التى كانت فيه وهى مذكورة فى كتب الصحاح وكما ان هذا الرجل يذكر فضايل امير المؤمنين من كتب صحاحنا كذلك كل على حسب مرادهم يذكرون فضايل من يريدون من الخلفاء الراشدين ولكن يشترط فى ذكر الفضايل ان يروى من الصحاح المعتبرة ومن العلماء الذين اعتمدهم الناس ويكونوا اصحاب قول مقبول ويعرفون سقيم الاخبار من صحيحها وجيدها من رديها ومقبولها من مردودها فان الممارس لفن الحديث المبالغ فى التتبع والاتقان لا يخفى عليه صحة الحديث وضعفه ووضعه فان المنكر والشاذ معلومان موسومان بوسم النكر والشذوذ ولا نها غير المالوف مثل هذه الاحاديث والاخبار التى يرويها عن اخطب خوارزم اثر النكر والوضع ظاهر عليها بحيث لا يخفى على المتدرب فى فن الحديث فان هذه المبالغة التى نسبها الى النبى ص فى فضايل على ع بقوله لو ان الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب ما احصوا فضايل على ابن ابى طالب لا يخفى على الماهر فى

من تفكر ظ

فارفع ظ
وان اطعنى
تكرار العبارة

فى

فى الحديث ان هذا ليس من كلام رسول الله ص وليتنصف المنصف المتدرب فى معرفة الاخبار ان من شان الرسول ص ان يبالغ مثل هذه المبالغة فى مدح احد من المخلوقين وهذا من اوصاف الخالق قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى ثم ان لفظ الفضايل لا يوجد اصلا فى كلام النبى ص ومحال ان يحكم المحدث ان النبى ص يتكلم بلفظ الفضايل فان هذا من الفاظ المحدثين المولدين وليس من كلام العرب والمحدث لا يخفى عليه ان هذا موضوع واكثر ما ذكر مناقب الخوارزمى موضوعات واما الحديث الذى رواه عن الخوارزمى عن ابن مسعود وهو ان الله خلق آدم لاجل محمد وعلى وان العاصى بالله ان اطاع عليا فهو من اهل النجاة والمطيع بعد ان عصى عليا فهو من اهل النار فقد يجزم الحكم بانه من الموضوعات لانه مخالف لحكم الشرع فان عليا عبد من عباد الله تع وهو ليس باكرم على الله من محمد ومن اعتقد ان عليا اكرم على الله من محمد فهو كافر بالله العظيم ولا يرتاب فى هذا احد من المؤمنين ومحمد ص لا يمكن ان يدعى فيه ان من اطاعه وعصى الله فهو من اهل النجاة لان طاعة الله وطاعة رسوله واحد فكيف يمكن الدعوى ان من اطاع عليا وان عصى الله فهو من اهل النجاة وهذا موضوعات غلاة الرفضة ذكره هذا الرجل الرافضى ولا اعتماد بهذا النقل ولا اعتبار ثم ان كل ما ذكره من هذه الفضايل وان صح فانه لا يدل على وجوب امامته كما لا يخفى انتهى **اقول** لا يخفى على من ترعرع قليلا عن درجة العوام ما فى كلام الناصب من الجهل والخبط وعدم الانتظام اما اولا فلان قوله كذلك كل على حسب مرادهم يذكرون فضايل من يريدون من الخلفاء الراشدين مردود بان ورود الاحاديث المشتملة على الفضايل الموجبة لاستحقاق الخلافة فى شان الاصحاب الذى وقع النزاع فيهم بين الفريقين ممنوع عند الامامية والمذكور فى كتب اهل السنة لا يقوم حجة عليهم فلا فائدة فى ذكرها مع انها معارضة بما ذكر فيها من نقايصهم ومطاعنهم كما مر ويجىء واذا تعارضا تساقطا واما ثانيا فلان قوله ولكن يشترط فى ذكر الفضايل ان يروى من الصحاح المعتبرة اه مدفوع بان الصحاح المعتبرة لا ينحصر فيما زعمه ويشعر به كلامه من صحيحى البخارى ومسلم غاية الامر ان الكتابين عند المتاخرين من اصحابه اصح مما عداهما وكيف يمكن الحكم بنفى اعتبار غيرهما مع ان الفقهاء الاربعة لتقدم زمانهم على البخارى ومسلم وكتابيهما لم يشترطوا على انفسهم استنباط الاحكام الشرعية مما اورداه فى كتابيهما ومن اين علموا ان الاحاديث الذى يجمعها هذان الرجلان فى كتابيهما بعد مائة سنة فاذا لم استنبطوا اكثر الاحكام الفقهية من الاحاديث المرسلة وغيرها التى لا يوجد

ذ ل

اثر عنها في صحاحهم الست المشهورة كما لا يخفى على من تتبع كتبهم الفقهية سيما كتاب المحلى لابن حزم الاندلسي
وايضا انما كان يصح اشارة الى ذلك لو كان الكتابان المذكوران جامعين لجميع ما في الصحاح الاخر بل جميع
الصحاح المتفرقة في ساير كتب الحديث وليس كذلك لان كتاب البخاري مشتمل على اربعة الاف حديث
بعد اسقاط المكررات وقد نقل عنه انه كان يحفظ مائة الف حديث وقس على هذا مسلم وغيرهما
وحفاظا مع تداخل احاديث جوامعهم في الاكثر وقال النووي في مقدمة شرحه لصحيح مسلم ان البخاري
ومسلما لم يلتزما استيعاب الصحيح بل صح عنهما تصريحهما بانهما لم يستوعباه وانما قصدا جمع جمل
من الصحيح كما يقصد المصنف في الفقه جمع جملة من مسايله لا انه يحصر جميع مسايله انتهى وهل يجوز المسلم الذي
آمن بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم من السنة خصوصا العلماء المجتهدون ان يتركوا تتبع ماية الف حديث من
صحاح احاديث النبي صلى الله عليه وسلم بل اضعاف ذلك ويقتصروا في تحقيق العقايد والاحكام والآثار الشرعية على
نحو اربعة الاف حديث او ضعفها مع ظهور عدم وفائها بعشر عشير احكام المكلفين ويحكموا بعدم
اعتبار غيرهما مما ذكر في جامع آخر من كتب اهل السنة ويعدلوا عن ذلك الى التمسك بالقياس و
الاستحسان اللذين هما منهج الشيطان على ان النووي قال انه قد استدرك جماعة على البخاري ومسلم
احاديث اخلا بشرطهما فيها منها كتاب الحاكم ابو عبد الله الضبي ومنها كتاب الدارقطني وكتاب ابي علي الغساني
وابي مسعود الدمشقي وابن حزم الاندلسي بل رد ابن حزم في كتابه على كثير من روايات البخاري ونسبه في
بحث القسامة من كتاب المحلى الى الرواية عمن يضع الحديث فيرتفع الاعتماد على اعتبار من حصره ثم
الناصب من علماء اصحابه ويتعدد لمن رجال الاحاديث بعد خراب البصرة وتعارض الجدلان والنصرة
وايضا ما نقله الكرماني في فواتح شرحه للبخاري عن كتاب التعديل والجرح لرجال البخاري تاليف ان
الحافظ ابي الوليد سليمان الباجي المغربي من ان كتاب البخاري لم يتم في حياته بل كانت مسودة عند على ص
موته فزاد فيه الفربري وغيره من اهل ما وراء النهر ونقصوا حسبما اقتضاه آرائهم حيث قال الحافظ
المذكور واخبرنا ابو ذر عبد بن محمد بن احمد الهروي حدثنا ابو اسحق المستملي ابراهيم بن احمد قال انتسخت
كتاب البخاري من اصله كان عند محمد بن يوسف الفربري فرايته لم يتم بعد وقد بقيت عليه مواضع مبيضة
كثيرة منها تراجم لم يثبت بعدها شيئا ومنها احاديث لم يترجم عليها فاضفنا بعض ذلك الى بعض
قال ومما يدل على صحة هذا القول ان رواية ابي اسحق ورواية ابي محمد ورواية ابي الهيثم ورواية ابي زيد
وقد نسخوا من اصل واحد فيها التقديم والتاخير وانما ذلك بحسب ما قدر كل واحد منهم فيما كان
في طرة او رقعة مضافة انه من موضع ما فاضافه فيه ويبين ذلك انك تجد ترجمتين واكثر من ذلك متصل

بجي

ليس بينهما احاديث انتهى على ان الرجلان كما كان احفظ اهل زمانهما كذلك كانا احمقهم فان
الحماقة تنفك عن صاحب الحفظ الكثير لندرة اجتماع الحفظ مع الفهم والذكاء كما برهن عليه الحكماء
ودل عليه الاستقراء اما البخاري فقد علم حماقته مجملا من المعاتبة الجارية بين الفاضل التفتازاني
وبين ابي مسعود البخاري حيث كتب البخاري حيث الى ذلك الفاضل ان شيئان لا يجتمعان الانسانية
والخراسانية فكتب في جوابه شيئان لا يفترقان الحمارية والبخارية وكذا يعلم مجملا من الشعر الذي
نسبه مؤلف كتاب روح الروح الى ابي بكر الكاتب في ذم بخارا وقوله شعر لولا الغرس العشوائي
بخارا لصار بطبعها فيها حمارا فلم ترسلها حتى كنيفا تراها ايها المرء قد دارا ومن ان الله تعالى مسخ
من مسخ من الامم بصورة القردة والخنازير ومسخ من مسخ من اهل بخارا بصورة الحمار فقد سمعت عن كثير
من فضلاء حنفية الهند ان صاحب تفسير المدارك وكشف المنار في اصول فقه الحنفية والكافي
وكنز الدقايق وشرح العقيدة الحافظية من علماء بخارا قد مسخ وجهه الى وجه الحمار وكان يتنقب لاجل الى ان جعل وجهه بصيرا وجه الحمار النقاب
ذلك وكانوا ينقلون في سبب ذلك قصة طويلة لا يحضرني الان وتفصيلا من فتواه في مسئلة
الرضاع كما ذكره صاحب الكفاية في شرح الهداية فقه الحنفية حيث قال واذا شرب صبيان من لبن
شاة فلا رضاع بينهما لانه لا جزئية بين الآدمي والبهايم لان الجزئية لا تكون الا منه والبهيمة لا بسد ص
يتصور ان يكون اما للآدمي ولا ذا فكذا رضاعا وكان محمد بن اسمعيل صاحب الحديث يقول يثبت
به حرمة الرضاع وانه دخل في البخاري في زمن الشيخ ابي حفص الكبير وجعل يفتي فقال له الشيخ لا تفعل
فلست هناك فابى ان يقبل نصيحته حتى استفتي عن هذه المسئلة اذا ارضع صبيان بلبن شاة فافتى
بثبوت الحرمة فاجتمعوا واخرجوه من بخارا بسبب هذه الفتوى انتهى ومن اغلاط البخاري ما ذكر في
باب الانساب من الغاية للسخاوي والشافي في شرح الهداية المنظومة للشيخ محمد بن الجزري الشافعي
ان ابا مسعود عقبة بن عمرو البدري لم يشهد بدرا على قول الجمهور وان عده البخاري
في صحيحه ممن شهدها وانما كان نازلا يعني ساكنا بها فقد وقع لكبار اهل الحديث من ذلك اوهام
انتهى ولا يخفى ان مثل هذا الغلط مع انه باطل في نفسه يقود الى غيره من الباطل العظيم فان البخاري
اذا توهم ان ابا مسعود شهد بدرا وقد تقرر عند القوم ان اهل بدر كلهم عادلين فيحتج بروايته
من الصحيح وهذا بلاء عظيم كما ترى ولقد ظهر بما نقلناه ان ديانة البخاري وتصديقه على السامع والقاري
انما كان تصديقا بلا استحقاق وترؤسا بشؤم الاتفاق من اهل النفاق واما مسلم بن حجاج القشيري
فيعلم حماقته اولا من تحقيق حال طائفته فانهم من حمقى العرب وارذالها كما سيجيء عنهم وطنفاقه

والاساذ لا ظ

في حماقة البخاري

في حماقة مسلم

وانضموا الى

بيان روات أهل السنة وما في كتبهم المزخرفات

انحرفوا عن علي بن ابي طالب ع وانضموا الى معاوية وكانوا ناصبة مبغضين لعلي ع وسبعين لا يطيقون لذكره فيما بينهم حتى انهم جادلوا في ذلك ابا الاسود الدئلي ره حين ما ابتلي بالنزول في جوارهم بالبصرة وقالوا والله حتى متى تقول من علي فاجابهم بقوله **شعر** يقول الارذلون بنو قشير طوال الدهر لا تنسى عليا احب محمدا حبا شديدا وعباسا وحمزة والوصيا هوى اعطيته مذ استدارت رحى الاسلام لم يعدل هويا احبهم كحب الله حتى اجيء اذا بعثت على هويا فان يك حبهم رشدا اصبه ولم يك مخطيا ان كان غيا قالوا والله شككت قال فقد شك الله تع حيث قال انا واياكم على هدى او في ضلال مبين اى ان الترديد والتشكيك قد يكون للايهام على المخاطب لا للشك الحاصل للمتكلم وايضا روى انه قال لهم ذات يوم انه ليس في العرب اطنهم يكون طول بقاء هم احب الي من طول بقائكم قالوا لم ذلك قال لاجل كل امر انتم ارتكبتموه علمت انه محض ضلال وخطاء فاجتنبته وكل امر انتم اجتنبتم عنه علمت انه عين الرشد والصواب فارتكبته وايضا مما شمل هذان الكتابان وامثالهما على روايات ابي هريرة وابن عمر وانس وامثالهم من الصحابة المنهمين بالكذب والفسق اللذين رد ابو حنيفة اخبارهم ولم يعمل بها قط كما صرح به امام الحرمين ابو المعالي الجويني الشافعي في رسالته المؤلفة في تفضيل مذهب الشافعي اما ابو هريرة فقد ذكر فخر الدين الرازي في مسئلة التصرية من رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ايضا ان الحنفية طعنوا في ابي هريرة وقالوا انه كان متساهلا في الرواية انتهى وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس والستين بعد المائة من المتفق عليه في مسند ابي هريرة عن ابي رزين قال خرج الينا ابو هريرة فضرب يده على جبهته وقال الا انكم تحدثون علي اني اكذب على رسول الله ص الخبر وروى في مسند عبد الله بن عمر في الحديث الرابع والعشرين بعد المائة من المتفق عليه ان رسول الله امر بقتل الكلاب الا كلب صيد او كلب غنم او ماشية فقيل لابن عمر ان ابا هريرة يقول او كلب زرع فقال ابن عمر ان لابي هريرة زرعا وروى في الحديث الستين بعد المائة من المتفق عليه في مسند ابي هريرة يروى عن النبي ص من تبع جنازة فله قيراط من الاجر فقال ابن عمر لقد اكثر علينا ابو هريرة واما عبد الله بن عمر فهو الذي لم يحسن ان يطلق امراته والذي قعد عن بيعة امير المؤمنين ع ثم جاء بعد ذلك الى الحجاج فطرقه ليلا وقال هات يدك ابايعك لامير المؤمنين عبد الملك فاني سمعت رسول الله يقول من مات وليس عليه بيعة امام فموتته جاهلية فانكر عليه الحجاج مع كفره وعتوه وقال له بالامس تقعد عن بيعة علي بن ابي طالب وانت اليوم تاتيني تسئلني البيعة من عبد الله بن مروان يدي مشغولة

مشغولة لكن هذه رجلي وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من نكث بيعة يزيد بن معوية ما يتعجب منه العاقل فما كان علي بن طالب وولده ع او احد من بني هاشم يجرون مجرى يزيد في ان يبايعه ان هذا من الطرايف واما انس بن مالك فهو الذي استشهده علي بن ابي طالب ع في شيء كان قد سمعه من النبي ص في فضايل علي ع فلم يشهد فدعا ع عليه فاصابه برص وقد على ذلك ما ذكرنا من رواية المغيرة بن شعبة الذي شهد عليه بالزنا عند عمر بن الخطاب ولقن الرابع حتى تلجلج في الشهادة فدفع عنه الحد وكذا رواية ابي موسى الاشعري مقيم الفتنة ومضل الامة الذي اخبر النبي ص انه امام الفرقة المرتدة وكذا احبار كعب الاحبار الذي قام اليه ابو ذر فضربه بين يدي عثمان على راسه بمحجنه فشجه وقال له يا ابن اليهودية مثلك يتكلم في الدين والله ما خرجت اليهودية من قلبك وكذا عبد الله بن عمرو بن العاص الباغي الداعي الى النار وهو الذي كان في حرب صفين مع معوية جعله على ميسرته وكان لشدة عناده يقاتل بسيفين ويضرب بهما عليا ع واصحابه كما ذكره سبط الجوزي وغيره ومع هذا هو زاهد القوم وراوي شطر من احاديثهم وكان من حجته في البغي انه قال امرني رسول الله ص ان اطيع ابي فلينظر العاقل الى هذا التقية الذي يروي البخاري ومسلم وابو داود عنه وعن ابيه في صحاحهم وليتامل فيما اخرجه ابو داود عن ابيه في سننه ومسلم في صحيحه قال ابو داود وقال عمرو بن العاص ان النبي ص قال من بايع اماما فاعطى صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فان جاء آخر ينازعه فاضربوا رقبة الآخر قال فلان قلت انت سمعت هذا الحديث من رسول الله قال سمعته اذناي ووعاه قلبي قلت ابن عمك معاوية يامرنا ان نفعل ونفعل قال اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله واخرجه مسلم وان ان ناكل اموالنا بيننا بالباطل ونقتل انفسنا والله تعالى يقول ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تقتلوا انفسكم فقال عمرو اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله هذه رواية ابيه وروى مثل ذلك صاحب جامع الاصول في باب الفتن عن عبد الله نفسه ايضا فقال قال عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة دخلت المسجد فاذا عبد الله بن عمرو بن العاص جالس في ظل الكعبة والناس مجتمعون اليه فاتيتهم فجلست اليه فقال كنا في سفر مع رسول الله ص وساق الحديث الى ان قال قال رسول الله ص من بايع اماما واعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فان جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر قال عبد الرحمن فدنوت منه فقلت انشدك الله انت سمعت هذا من رسول الله ص فاهوى الى اذنيه وقلبه بيديه وقال سمعته اذناي و

وغاه قلبي فقلت له ان ابن عمك معوية يأمرنا ان نأكل اموالنا بيننا بالباطل ونقتل انفسنا
والله يقول يا ايها الذين امنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض
منكم ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما قال فسكت عني ثم قال اطعه في طاعة الله واعصه
في معصية الله انتهى فهل كان حرب علي عم طاعة حتى اطاع اباه وامامه معوية في ذلك ام معصية اللهم
فيجب عليه فيها عصيان ابيه وامامه وكذا سمرة بن جندب الذي نقل في شانه الشيخ عبد
الحميد بن ابي الحديد المدايني في شرح نهج البلاغة عن ابي جعفر الاسكافي المشهور ان معوية
بذل لسمرة مائة الف درهم حتى يروي ان هذه الاية نزلت في علي عم ومن الناس من يعجبك قوله
في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام واذا تولى سعى في الارض ليفسد
فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وان الاية الثانية نزلت في ابن ملجم وهي قوله
تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله تعم والله رؤف بالعباد فلم يقبل فبذل فنزلت
له ثلثمائة فلم يقبل له اربعمائة فقبل الى غير ذلك وبالجملة انما اعتبر المتاخرون من اهل السنة
هذين الاحمقين المقتصرين على حفظ الفاظ الحديث وفضلوا كتابيهما على جوامع الحديث
للنسائي والترمذي ولابي داود وابن حيان وغيرهم لما علموا منهم الغلو في النصب والانحراف
عن اهل البيت عم والتقليل في نقل مناقبهم وفي مطاعن تيم وعدي بالنسبة الى غيرهم من
المحدثين فالانصاف اشتراط شرط اخر وهو ان يعتبر في مقام النزاع ما اتفق الفريقان على
نقله من الاحاديث المذكورة في كتب الحديث مطلقا وترك تكلف تسمية بعضها صحيحا معتبرا
دون غيره والعدول عن هذا الشرط خروج عن الانصاف كما لا يخفى واما ثانيا فلان ما ذكره
من ان الاخبار الذي نقلها المص عن اخطب خوارزم اثر النكر والوضع ظاهر عليها فكلام المتعصبين
منكر لا يروج على من له اطلاع على شان الراوي وعلو مرتبته في علم الحديث عن ان يذكر
الموضوعات في مناقب مثل علي عم بل لو لم يمنعه التقوى لا تخفى فضائله المتواترة كما اخفاها
غيره من المتعصبين فكيف يظن بمثله من مشاهير ائمة اهل السنة انه يضع الحديث في فضائل
علي عم وقد اكثر القدماء من فضلاء الشعراء في نظم مضمون هذه الحديث بحيث يشهد على
شهرته ويدفع توهم نكارته فقال العوني رحمه الله شعر ولو كانت الاجام كلا باسرها :
تقطع اقلاما وتبري وتحجر : وكانت سماء الله والارض كاغذا : وكانت بامر الله تطوى وتنشر :
وكان جميع الانس والجن يكتبوا : وكان مدادا للقوم سبعة ابحر : لكلت اياديهم وخار مدادهم

ولم يوت عشر العشر من فضل حيدر : وعوتب المتنبي تركت في ذكر المناقب فقال شعر وتركت في ط
مدحي للوصي تعمدا : اذ كان نورا مستطيلا وشاملا : واذا استطال الشيء قام بنفسه : وكذا صفات ضياء ط
الشمس تذهب باطلا : ثم قال شعر فلو كانت سماء الله صحفا : ونبت الارض اقلام لباري : فالبحر
المداد يغض مدا : وايدي الخلق تكتب باقتداري : لما كتبوا الفضائل في علي : بجهد علوم
ولا اقتصاري : ومنشاء انكار الناصب لذلك الحديث المعروف والحكم بكونه منكرا
جهله بحال اخطب خوارزم وهو موفق بن احمد المكي ثم الخوارزمي من اكابر حفاظ الحديث
ومشاهيرهم وقصر النظر على ما في كتابي البخاري ومسلم واهمال تتبع كتب المتقدمين كموطا
مالك ومسند احمد بن حنبل والمناقب لابن مردويه والخوارزمي وابن المغازلي مع ان كتب
المتاخرين من اهل السنة كالصواعق لابن حجر وغيره مشتمل على النقل منها في مناقب
الخلفاء ولا ريب في ان من نبذ كتب المتقدمين وراء ظهره اذا ورد عليه شيء من احاديثها
استجده واستغربه واستنكره وحكم بوضعه وبطلانه وغلطه كما وقع نظيره في زماننا
عن بعض الفقراء المبتدين في التحصيل وذلك انا حين كنا مشتغلا في المشهد المقدس
الرضوي على مشرفها الصلوة والسلام بقراءة المطول مع جماعة من فضلاء الطلبة على شيخنا
المحقق النحرير العلامة عبد الواحد بن علي الشوشتري روح الله روحه اذ قد دخل مجلس الدرس
ذات يوم شاب من فقراء العرب كان مشتغلا بقراءة الرسالة الالفية على بعض المدرسين و
لما كان في ظنه ان الكتاب منحصر في الالفية وان كل الطلبة في كل مجلس درس انما يقرؤن ذلك
بل انما يقرؤن كل يوم القدر الذي هو يقرؤه منها عند استاده افتتح كتابه قاصدا الاستفادة
درسه في ذلك اليوم مرة اخرى في هذا المجلس فلما اصغى الى قراءة قارى المطول وتقرير
الشيخ النحرير مرارا ولم ير لهما ارتباطا وموافقة مع عبارات الرسالة الالفية خصوصا با
لقدر الذي قراءة صباح ذلك اليوم عند استاده حصل له الملال وساء الظن بما كان في ايدي
طلبة ذلك المجلس من نسخ كتاب المطول فقام متعرضا مخاطبا لجماعة الطلبة بان كل كتبكم غلط
فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما رابعا فلان ما جعله امارة على وضع الحديث من المبالغة
الواقعة فيه فمعارض بالمبالغة الواقعة فيما ذكره ابن حجر في صواعقه في الفصل الثالث في فضائل
ابي بكر حيث قال اخرج ابو يعلى عن عمار بن ياسر قال قال رسول الله صلعم اتاني جبرئيل انفا فقلت
يا جبرئيل حدثني بفضائل عمر بن الخطاب فقال لو حدثتك بفضائل عمر بن الخطاب منذ ما لبث نوح حدثني

في قوم ما انفذت فضايل عمر وان عمر حسنة من حسنات ابي بكر انتهى بيان المعارضة
انه اذا كان تعدّدا حصاء فضايل عمر بالمثابة التي وصفه اسلاف ابن حجر في هذا الحديث على
لسان جبرئيل ع مع كون عمر حسنة واحدة من حسنات ابي بكر فاذا انظر الى باقي الحسنات الحاصلة
لابي من الذوات الداخلة تحت تربيته كعايشة وعثمان وطلحة والزبير وابو عبيدة الجراح و بكر ص
خالد بن الوليد وسعد بن ابي وقاص وعبد الرحمن بن عوف وعمرو بن العاص ومغيرة بن شعبة
وابي هريرة وامثالهم ومن الافعال الصادرة عنه كغصب الخلافة ثم جعلها عند وفاته لعمر
ومنع ميراث اهل البيت بحديث افتراه وغصبه فدكا عن فاطمة ع ومنعه خمس آل محمد وتخلفه آل
عن جيش اسامة الى غير ذلك كما سيذكره المص في مطاعنه كان اعداد فضايله كتضعيف بيوت
الشطرنج مترقيا الى ما لا يقدر على عدة واحصائه الجن والانس كما لا يخفى واما خامسا فلان
ما ذكره من ان المذكور في الاية وصف الخالق دون المخلوق فيه من الخلط والخبط ما لا يخفى
لظهور ان المذكور فيها ليس وصفا للرب الخالق بل الكلمات وامير المومنين ع من جملة كلمات الله تع
كما في تفسير قوله تع فتلقى ادم من ربه كلمات وايضا قد صح انه ع قال عند رفع بغاية صفين
مصاحفهم على رؤس الرماح ان هذا صامت وانا قران ناطق ولم ينكر منه ذلك الى الان
فاذا كان هو القران وكلمة الله تع حقيقة او في مرتبته صح ان يكون ص في شانه مثل ما قال يقول النبي ص
الله تع في شان ساير كلمات التامات واما سادسا فلان مبالغته اخرا في نفي وقوع لفظ
الفضايل في كلام النبي صلعم وحكمه بكونه متولدا محدثا انما هو شيء تولد منه انكار الفضايل
امير المومنين ع واصرارا في النصب والخروج عن ربقة الاسلام لما تلونا عليك من حديث
الصواعق المشتملة على تكرار لفظ الفضايل فما بقي له الا النصب والعناد وترشح البغض والكفر
واللداد على انا لو فرضنا عدم وقوع لفظ الفضايل في حديث اخر من كلام النبي ص غيرها
وقع في شان امير المومنين ع لما صح ان يجعل امارة على عدم تكلمه ص به اصلا كما زعمه الناصب
لان وجه الاقتصار على ذلك ظاهر فانه لما لم يكن لغير علي ع من اصحاب النبي ص فضايل كثيرة
يعبّر عنها بصيغة الجمع لاجرم لم يقع هذا اللفظ منه صلى الله عليه وآله وسلم الا في مقام
اظهار فضايل علي ومناقبه ع وكانه اشار الى ما ذكرنا ايضا صفي الدين عبد العزيز بن سرايا
الحلي رحمه الله في مدحه حيث قال شعر جمعت في صفاتك الاضداد فلهذا عزت لك
الانداد زاهد حاكم حليم شجاع فاتك ناسك فقير جواد شيم ما جمعن في بشر قط ولا حاز

مثلهن

مثلهن العباد خلق يخجل النسيم من اللطف وباس يذوب منه الجماد ظهرت منك للورى مكرمات
فاقرت بفضلك الحساد ان يكذب بها عداك فقد كذب من قبل قوم لوط وعاد انت سر النبي و
الصنو وابن العم والصهر والاخ المستجاد لو راى مثلك النبي لاخاه والا فاخطاه الانتقاد بكم باهل
النبي ولم يلف لكم خامسا سواه يزاد كنت نفسا له وعرسك وابناك لديه النساء والاولاد
جل معناك ان يحيط به الشعر ويحصي صفاته النقاد واما سابعا فلان حكمه بان اكثر ما ذكر من مناقب
الخوارزمي موضوعات تحكم محض وتعصب مجرد لا يلتفت اليه لمخالفته اصول الحديث قال البزدوي
الحنفي في اصوله ان الطعن من ائمة الحديث لا يقبل مجملا لان العدالة ظاهرة في المسلمين خصوصا في
القرون الاولى فلو وجب الرد بمطلق الطعن ابطلت السنن الا ترى ان الشهادة اضيق من هذا
ولا يقبل فيها الجرح المطلق فههنا اولى وذكر في كشف الاسرار شرح اصول البزدوي اما الطعن
من ائمة الحديث بقولهم غير ثابت او منكر او فلان متروك الحديث او ذاهب الحديث او مجروح او ليس
لا يقبل من غير ذكر سبب الطعن انتهى وذكر في المستوفي البزدوي واما الطعن من ائمة الحديث فلا
يقبل مجملا وذلك ان يقول انه ضعيف او فاسق او غير مقبول الرواية انتهى اقول فاذا كان طعن ائمة
الحديث لا يقبل مجملا كما عرفت من كلام ائمة الحنفية فكيف يقبل الطعن الاجمالي من هذا الناصب المطعون
الذي لم يرتكب الاحاديث الا عند ارتكابه لهذا التاليف الذي يشهد عليه بالجهل والتعسف والله
يحق الحق ويبطل الباطل ببينات اياته واما ثامنا فلان حكمه بوضع ما رواه الخوارزمي عن ابن مسعود
انما هو لبعده عن فهم الموضوعات اللغوية لان كل من له ادنى مناسبة بتتبع اساليب الكلام ودلالتها
على المقصود والمرام يعلم ان المراد بمثل هذا الكلام انه لو اطاعني العبد فيما عدا حكمي بطاعة علي
كان مستحقا للنار بسبب الاخلال بطاعة هذا الحكم الواحد ويويد ارادته ما ذكرناه ما روي عن ابن عباس
في جملة حديث الى ان قال فقلت يا رسول الله اوصني فقال عليك بمودة علي بن طالب والذي بعثني
بالحق نبيا لا يقبل الله من عبد حسنة حتى يساله عن حب علي بن ابي طالب وهو تع اعلم فان جاء بولايته
قبل عمله على ما كان منه وان لم يات بولايته لم يساله عن شيء ثم امر به الى النار والاحاديث في هذا
المعنى كثيرة ولا استبعاد فيه اذ من المعلوم ان الشهادتين بمجردهما غير كافيتين الا مع الالتزام لجميع
ما جاء به النبي ص من احوال المعاد والامامة كما يدل عليه ما اشتهر من قولهم ص من مات ولم يعرف امام
زمانه مات ميتة جاهلية ولا شك ان المنكر لشيء من ذلك ليس بمؤمن ولا مسلم فان الغلاة و
الخوارج وان كانا من فرق المسلمين نظرا الى الاقرار بالشهادتين فهما من قبيل الكافرين نظرا الى جحود ما

ليكن ان

ما علم من الدين ولكن منه بل من اعظم اصوله امامة امير المؤمنين ع وقد اشار الخليفة الناصر العباسي
الى معنى الحديث المذكور بقوله **شعر** فيما بكة والحطيم وزمزم والراقصات وسعيهن الى
منى بغض الوصي علامة مكتوبة كتبت على جبهات اولاد الزنا من لم يوال في البرية حيدرا سيان
عند الله صلى او زنى وقال في جملة ابيات كثيرة لو ان عبدا اتى بالصالحات غدا وود كل نبي مرسل
وولي وعاش ما عاش الافا مؤلفة خلوا من الذنب معصوما من الزلل وقام ما قام قواما بلا كسل
وصام ما صام صواما بلا ملل وطار في الجو لا ياوي الى محل وغاص في البحر لا يخشى من البلل فليس في
الحشر يوم البعث ينفعه الا بحب امير المؤمنين علي ولا يخفى ان قوله حجة لازمة عند من يعتقد فرض كوط
طاعته وقال القاضي نظام الدين الاصفهاني من معاصري هولاكو خان في قصيدة المشهورة **شعر**
لله دركم يا آل ياسينا يا انجم الحق اعلام الهدى فينا لا يقبل الله الا في محبتكم اعمال عبد ولا يرضى
له دينا بلى اخفف اعباء الذنوب بكم بلى اثقل في الحشر موازينا من لم يوالكم في الله لم يرمن قبح النقى
وعذاب القبر تسكينا **قال المصنف** رفع الله درجته واما حال ولادته فانه ولد يوم الجمعة الثالث
عشر من شهر رجب بعد عام الفيل بثلثين سنة في الكعبة ولم يولد فيها احد سواه قبله ولا بعده
وكان عمر النبي صلعم ثلثون سنة فاحبه ورباه وكان يطهره وقت غسله ويوجره اللبن عند شربه ويحرك
مهده عند نومه ويناغيه في يقظته ويحمله على صدره ويقول هذا اخي ووليي وناصري وصفيي و
ذخري وكهفي وصهري ووصيي وزوج كريمتي واميني على وصيتي وخليفتي وكان يحمله دائما
ويطوف به جبال مكة وشعابها واوديتها رواه صاحب كتاب بشاير المصطفى من قبيل الجمهور
انتهى **قال الناصب** خفضه الله قول المشهور بين الشيعة ان امير المؤمنين ولد في الكعبة ولم
يصحح علماء التواريخ بل عند اهل التواريخ ان حكيم بن حزام ولد في الكعبة ولم يولد فيه غيره واما
ما ذكره من احوال النبي صلعم بالنسبة اليه في صغره فلا يصح به نقل الاما ذكره ولا نرد عليه الا في قوله
وخليفتي ان اريد به الخلافة بعده وان اريد به الخلافة بعده وان اريد انه من الخلفاء فهذا صحيح لانه
فيه انتهى **اقول** حكمه بعدم التصحيح سقيم بعد ما روى المص ذلك عن صاحب كتاب بشاير المصطفى
وهو قد رواه عن يزيد بن قعنب ورواه ابن المغازلي مرفوعا الى علي بن الحسين ع ما نقله صاحب كشف على م
الغمة وكفى برواية مثلهما من اهل السنة حجة لنا عليهم كما روجه مرادا وايضا كما صرح به الراوي الفضلة
والكرامة في ان باب الكعبة كان مقفلا ولما ظهر آثار وضع الحمل على فاطمة بنت اسد ع عند الطواف
خارج الكعبة انفتح لها الباب باذن الله تعالى وهتف لها هاتف بالدخول وعلى تقدير صحة تولد حكيم

بن حزام

بن حزام قبل الاسلام في وسط بيت الله الحرام فانما كان بحسب الاتفاق كما يتفق سقوط الطفل
عن المراة والعجل عن البقرة في الطريق وغيره على ان الكلام في شرف الكعبة بولادته فيها الا في شرفه
بولادته في الكعبة فانه ع هو الكعبة الحقيقية لاهل الانتباه وقبلة اقبال المقبلين الى الله كما روي عنه
انه قال نحن كعبة الله ونحن قبلة الله وقال ابن حماد رحمه الله **شعر** هو القبلة الوسطى ترى
الوفد حوطها لها حرم الله المهيمن والحل وآيته الكبرى وحجته التي اقيمت على من كان منا له عقل
وقال المولى العارف لطف الله النيشابوري رحمه الله تعالى **بيت** طواف خانه كعبه از آن شد
برهمه واجب كه ايجاد وجود امد علي بن ابي طالب واما ما ذكره من الترديد في قوله صلعم خليفتي بان
ارادة خلافة بعد النبي صلعم بفاصلة خلاف الظاهر والاصل فلا يعدل عنهما الا الدليل ووجوده كالعنقا
على ما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته واما بعد ولادته واقسامها الثلثة نفسانية و
بدنية وخارجية فينتظمها مطالب الايمان وبواسطة سيفه تمهدت
قواعده وتشيدت اركانه وبواسطة تعليمه الناس حصل لهم الايمان اصوله وفروعه
لم يشرك بالله طرفة عين ولم يسجد لصنم بل هو الذي كسر الاصنام لما صعد على كتف النبي صلعم وهو
اول الناس اسلاما روى احمد بن حنبل من عدة طرق انه اول من اسلم واول من صلى مع النبي صلعم
وفي مسنده ان النبي صلعم قال لفاطمة اما ترضين اني زوجتك باقدم امتي سلما واكثرهم علما و
اعظمهم حلما وحديث الدار يدل عليه ايضا **قال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكر ان عليا اول الناس
اسلاما فهذا امر مختلف فيه واكثر العلماء على ان اول الناس اسلاما هو خديجة وقال بعضهم ابو بكر
وقال بعضهم زيد بن حارثة وحاكم بعضهم فقال اول الناس اسلاما من الرجال ابو بكر ومن الصبيان
علي ومن النساء خديجة ومن العبيد زيد بن حارثة وقد حققنا هذا في تلخيص كتاب كشف الغمة انتهى
اقول لا يخفى ان الناصب اغمض عن اكثر الفضايل التي عدها المص في هذا المقام بعدم امكان
منعه ذلك واثبات نظيرها في شان خلفاءه الثلثة وما ذكره من الاختلاف في سبق اسلام علي ع
خلف نشاء من تعصب بعض خلاف اخلاف اهل السنة فلا يعارض اتفاق جماعة من اسلاف الطهر
واخلافهم والمحاكمة بحكم حاوله من اراد تمويه حال ابي بكر وترويج شانه ويدفع كل ذلك ما ذكره الشارح
الجديد للتجريد عند قول المص المحقق قدس سره واقدمهم ايمانا من غير تعقيبه بشيء من المناقشة حيث قال
يدل على ذلك ما روي عن النبي صلعم قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء ولا اقرب من هذه
المدة وقوله ع انه كان يقول انا اول من صلى وانا اول من آمن بالله ورسوله ولا يسبقني الى الصلوة

انتهى الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم
ايمانا كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروى انه قال ع
يوما على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر امنت قبل ايمان ابى بكر واسلمت قبل ان اسلم
ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابى بكر انتهى وقال القاضى الشافعى فى كتاب لباب
الاربعين ان سبق اسلام على ع اقرب الى العقل لانه كان ابن عم النبى ص وفى داره مختصا به
فالاقرب عرض هذه المهمات العظيمة على الاقارب المختصين به وذلك قال تعالى وانذر عشيرتك
الاقربين انتهى وقال ابن الصلاح فى النوع التاسع والثلثون من كتابه فى اصول الحديث قال الحاكم
ابو عبد الله عليه لا اعلم خلافا بين اصحاب التواريخ ان على بن ابى طالب ع اولهم اسلاما وانما اختلفوا فى بلوغه
هذا من الحاكم انتهى وقال ابن حجر فى صواعقه صح عن سعد بن ابى وقاص انه اسلم قبل ابى بكر اكثر من
خمسة انتهى ولنعم ما قال ابو سعيد النيلى رحمه الله فى جملة قصيدة له فى مدح امير المؤمنين ع
ذاك الذى لولاه ما اتضحت لنا   سبل الهدى فى غورة وشامه عبد الاله وغيره من جهله ما
زال منعكفا على اصنامه **قال المصنف** رفع الله درجته العلم والناس
كلهم بلا خلاف عيال على ع فى المعارف الحقيقية العلوم اليقينية والاحكام الشرعية والقضايا
النقلية لانه ع كان فى غاية الذكاء والحرص على التعلم وملازمته لرسول الله ص وهو اشفق الناس
عليه لا ينفك عنه ليلا ولا نهارا فيكون بالضرورة اعلم من غيره وقال رسول الله ص فى حقه اقضاكم
على والقضاء يستلزم العلم والدين وروى الترمذى فى صحيحه ان رسول الله ص قال انا مدينة العلم
وعلى بابها وذكر البغوى فى الصحاح ان رسول الله ص قال انا دار الحكمة وعلى بابها انتهى **قال
الناصب** خفضه الله اقول ما ذكره من علم امير المؤمنين فلا شك فى انه من علماء الامة والناس
محتاجون اليه فيه وكيف لا وهو وصى النبى ص فى ابلاغ العلم وودايع حقايق المعارف فلا نزاع
لاحد فيه واما ما ذكره من صحيح الترمذى فصحيح وما ذكره من صحاح البغوى فانه قال الحديث غريب
لا يعرف هذا عن احد من الثقات غير شريك واسناده مضطرب فكان ينبغى ان يذكر ما ذكره
من غرايب الحديث ليكون امينا فى النقل انتهى **اقول** فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا من
ان الحديث انما يدل على كون على ع من علماء الدين ولا نزاع مراد به انه لا يدل على الخلافة التى
هى المطلب الاعلى مردود بان الحديث على ما اوضحناه سابقا يدل على انه ع اعلم من الكل والاعلم
اولى بالخلافة وقد اشار الى هذا العارف المتاله عامر البصرى قدس سره فى قصيدته التائية بقوله

شعر فعلك سلطان واجناده القوى   لاعضائه والنفس شبه مدينة   لذلك قال النبى
انا مدينة العلم فافهم ذا الجنس كناية   وان عليا بابها فاعرفنه   وهذا كلام مفصح بالجلالة
واما ثانيا فلان المص انما لم يذكر ما ذكره البغوى اخرا من عيب الحديث لانه بعد موافقة ذلك
الحديث معنى للحديث الصحيح السالم الذى رواه الترمذى لا يقدح فيه تلك الغرابة بل قصد قرآ
صرحوا بان اختلاف الفاظ الاحاديث مع توافق المعنى من دلايل الصحة كما مر فى مباحث النبوة
عند شرح ما افترى القوم على النبى ص والزمن تكلمه اثناء التلاوة بالغرانيق العلى فتذكر ثم
لا يخفى على اولى الالباب ان المراد بالباب فى هذه الاخبار الكناية عن الحافظ للشئ الذى
لا يشذ عنه منه شئ ولا يخرج الا منه ولا يدل عليه الا به واذا ثبت انه ع الحافظ لعلوم النبى ص اليه در
وحكمته وثبت امر الله تعالى ورسوله بالتوصل به الى العلم والحكمة وجب اتباعه والاخذ عنه
وهذا حقيقة معنى الامام كما لا يخفى على ذوى الافهام **قال المصنف** رفع الله درجته
وفيه عن ابى الحمراء قال قال رسول الله ص من اراد ان ينظر الى ادم فى علمه والى نوح فى فهمه
والى يحيى بن زكريا فى زهده والى موسى بن عمران فى بطشه فلينظر الى على بن ابى طالب ع و
روى البيهقى باسناده الى رسول الله من اراد ان ينظر الى ادم فى علمه والى نوح فى تقواه
والى ابرهيم فى حلمه والى موسى فى هيبته والى عيسى فى عبادته فلينظر الى على بن ابى طالب حلمه آه
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد خان فى هذا النقل لانه ذكر ان فى صحاح البغوى
هذا الحديث وهذا الكذب وباطل فان الحديث لم يذكره البغوى اصلا لا فى صحاحه و
لا فى حسانه واثر الوضع على هذا الحديث ظاهر ولا شك انه منكر مع ما نسب الى البيهقى
لانه يوهم ان على بن ابى طالب افضل من هؤلاء الانبياء وهذا باطل فان غير النبى ص لا يكون
افضل من النبى واما انه موهم لهذا المعنى لانه جمع فيه من الفضايل ما تفرق فى الانبياء
والجامع للفضايل افضل ممن تفرق فيهم الفضايل وامثال هذا من موضوعات الغلاة و
وان صح فيمكن حمله على ان له كمال هذه الفضايل انتهى **اقول** ان المص ما خان فى نقله بل
الناصب خان فى فهمه وعقله الظاهر ان ضمير فيه فى قول المص وفيه عن ابى الحمراء راجع
الى ما سبق من لفظ الصحيح فى قوله وروى الترمذى فى صحيحه اه ولو كان راجعا الى ما ذكره ثانيا
فى مرتبة النقل عن البغوى كما توهم الناصب لكان الظاهر ان يقول وفيها ليرجع الى لفظ الصحاح
المذكور هناك بصيغة الجمع اذ لا يظهر فى جملة ما نقل فى هذه المرتبة ما يصلح مرجعا للضمير

سواء وهو يقتضي ضمير المؤنث دون المذكر وعلى هذا الاوجه للحكم بخيانة المص خصوصا عن هذا
الناصب الخوان الملحد الشقي الكذاب الكذاب وقد بينا وجوه خيانته وتحريفه في مواضع من هذا
الكتاب ثم اي اثر للوضع والنكر في حديث البغوي مع اتحاده في المعنى مع حديث الترمذي
الذي سلمه ولم يتكلم عليه وهل الاختلاف الا بتبديل المدينة بالدار فاعتبروا يا اولي الابصار
واما ما ذكره من ان حديث البيهقي يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من الانبياء وهذا باطل
فمدخول لظهور ان النبوة ليست داخلة في تلك الفضايل المتفرقة فيجوز ان يكون افضلية الانبيا
ع عن علي ع باعتبارها كما قال الناصب سابقا في اية المباهلة من انه كيف يمكن المساواة
والنبي ص نبي مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم وهذه الصفات كلها مفقودة في علي انتهى
ولو سلم فلا نم بطلان ما اوهمه لما مر من ان المراد بنفس النبي ص في قوله تعـ وانفسنا وانفسكم
هو علي ع وكونهما نفسا واحدة حقيقة في محال فلم يبق الا المساواة فيما يمكن المساواة من صفات
النفس ومساوي الافضل افضل قطعا ان قيل كيف يتحقق المساواة في جميع صفات النفس
ومنها النبوة التي لم يحصل لعلي ع قلت ان اريد بالنبوة بعث انسان على الوجه المخصوص فظاهر
ان ذلك ليس من صفات نفس النبي ص حتى يحتاج الى استثنائه وان اريد به الصفة النفسية
الكاملة التي ينبعث منه البعث المذكور فلا يمتنع ان يكون تلك الصفة حاصلة لايمتنا
عليهم السلم غاية الامر ان خصوصية خاتمية نبينا صلعم منع عن بعثهم على الوجه المخصوص وعن
اطلاق الاسم عليهم شرعا كما قيل بمثله في منع اطلاق الاسم الجوهر بمعنى موجود لا في موضوع
على الله سبحانه وايضا يدل على ذلك قوله صلعم علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وجه الدلالة
ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي تقسيم الاحاد فاذا قسم علماء الامة من الائمة المعصومين وغيرهم
من علماء اهل السنة على انبياء بني اسرائيل فلابد ان يقع واحد علماء الامة كالشافعي على زعمهم
في مقابل نبي واخر منهم كابي حنيفة في مقابل نبي اخر وهكذا ومن البين ان عليا والائمة من اولاده
ع افضل من ابي حنيفة والشافعي فيلزم ان يكونوا افضل من النبي ص الواقع في مقابلة الشافعي
والحنفي بمقتضى التقسيم لا يقال ان وجه الشبه حيث يجب ان يكون في المشبه به اقوى يقتضي
زيادة الكمال في انبياء اسرائيل فلا يتم الاستدلال به لانا نقول بل الاظهرية عند العقل كافي
في ذلك كما قالوا به في توجيه تشبيه صلوة النبي واله عليهم الصلوة والسلم بالصلوة على ابرهيم
واله عليهم السلم ولا ريب في ظهور حال الانبياء ع سيما وقت سماع ذلك الحديث فافهم و

بالجملة

دليل آخر فضلته الائمة على الانبياء

دليل آخر فضلته الائمة على الانبياء

بالجملة الدلايل على تفضيل امير المومنين ع علي بن عم نبينا ص من الانبياء ع كثيرة اقواها
الايات والاحاديث الدالة على المشابهة والاتحاد والمماثلة والمشاكلة واذا قامت الحجة على
تفضيل امير المومنين ع على نبي من الانبياء ولاح على ذلك البرهان وجب علينا القول به و
ترك الخلاف فيه ولا يوحشنا منه خلاف العامة الجهال وليس في تفضيل سيد الوصيين و
امام المتقين واخي رسول رب العالمين ونفسه بمحكم التنزيل وناصره في الدين وابي ذريته
الائمة الراشدين على بعض الانبياء المتقدمين امر يحيله العقل ولا يمنعه الكتاب والسنة ولا
يرده القياس ولا يبطله الاجماع اذ عليه جم غفير من شيعته وقد نقلوا ذلك عن الائمة من
ذريته ع وتفصيل الكلام في هذا المقام وتقريبه الى المرام على ما اشار اليه بعض الموحدين
الاعلام انهم اتفقوا على ان المراتب الثابتة عند الله تعـ للانبياء السابقة وغيرهم من الاوليا
كمولانا امير المومنين واولاده المعصومين ع ثابتة لهم من روحانية نبينا ص المعطي لهم مراتبهم
في العوالم الثلثة لانه قطب الكل واذا كان كذلك وجب ان يكون الاولياء من امتنا المتقبسين
عن النبي ص بجهتي روحانيته وجسمانيته افضل من الانبياء واكمل واتم ولا عجب في افضلية الولي
المتضرع من النبي الكل القديم مقامه والمشاهد لمعارجه والمطلع على جميع مقاماته الشهودية
واحواله الملكوتية عن النبي القاصر عن الكمال الجمعي الناقص في الاطلاع على حقايق مقامات
الكامل وكيفيات معارجه وتطوره بالاطوار الشهودية الجمعية وبالجملة الانبياء لما كانوا
في الوجود الصوري اسبق من القطب المحمدي صلى الله عليه واله وسلم كان اخذهم عنه انما هو
باعتبار صورته المعنوية اي في عالم العقول من حيث انه عقل الكل ونفس الكل المندرج فيه
اجمالا ما هو فيما تحته من العوالم مفصلا واما اولياؤه فلتاخر وجودهم الصوري عن وجوده
الصوري كان اخذهم ما احرزوه عنه باعتبار المقامين معا فشاركوا الانبيا في المقام الاول
واختصوا دونهم بالمقام الثاني الذي هو مقام التفصيل لانه لما نزل الى عالم الطبيعة با
لصورة الانسانية فصل فيه ما اجمل هناك وظهر فيه بمقامات الوحي الملكي ما لم يكن
ولهذا احتاج الانبياء في تدبير النوع الانساني الى الوحي المنزل على ايدي الملئكة لتعريف
الحوادث الكونية وحصل لهم زيادة الكمالات بذلك وبالمجاهدات والغزوات والمحن
والرزايا ومخالفة القوم ومجاهدتهم معهم فاولياء نبينا ص يشاهدون منه جميع ذلك
على التفصيل فتخلقوا بجميع اخلاقه التي وصفها الله تعـ بالعظم في قوله تعـ وانك لعلى

خلق عظيم والعظيم لا يقول في شيء عظيم الا اذا كان في غاية ما يكون من العظمة واهتدوا به في جميع مسالكهم الاجمالية والتفصيلية ثم حصل لهم مع تمام النسب المعنوي الحاصل لهم بسبب التشبه التام والتخلق الحقيقي لجميع اخلاقه النسب الصوري والقرب اللحمي والدموي فاكتسبوا المواد والحدث الصوري وكانوا في الحقيقة هم هو وهو هم باعتبار النسبتين فصاروا بذلك اهل الجمعية التامة والمقامات العالية فتحقق لهم مزيد الفضل والاختصاص بالكمالات الحقيقية على من سواهم من ساير الانبياء والاولياء كما تحقق له صلى الله عليه وآله ذلك من غير فرق وفي الدعاء الماثور عن اهل البيت عليهم السلام اشهد بسر آل محمد وعلانيتهم وظاهرهم وباطنهم واشهد انهم في علم الله وطاعته محمد صلى الله عليه وآله فافهم مقامات الائمة عليهم السلام حضا يصهم النبوية فانها مقامات عزيزة الاحكام عزيزة المرام فاعرفها جيدا تكن عارفا بهم حق المعرفة التي وجبت عليك بقوله صلى الله عليه وآله من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية والله الموفق **قال المصنف** رفع الله درجته وايضا جميع العلوم مسندة اليه اما الكلام واصول الفقه فظاهر وكلامه عليه السلام في النهج يدل على كمال معرفته في التوحيد والعدل وجميع مسائل علم الكلام والاصول واما الفقهاء فكلهم يرجعون اليه اما الامامية فظاهر واما الحنفية فان اصحاب ابي حنيفة اخذوا عن ابي حنيفة وهو تلميذ الصادق عليه السلام واما الشافعية فاخذوا عن محمد بن ادريس الشافعي وهو قرا على محمد بن الحسن تلميذ ابي حنيفة وعلى مالك فرجع فقهه اليهما واما احمد بن حنبل فقرا على الشافعي فرجع فقهه اليه واما مالك فقرا على اثنين احدهما ربيعة الرأي وهو تلميذ عبد الله بن عباس وهو تلميذ علي عليه السلام والثاني مولانا جعفر بن محمد الصادق عليه السلام وكان الخوارج تلامذة له عليه السلام واما النحو فهو واضعه وكذا علم التفسير قال ابن عباس حدثني امير المؤمنين عليه السلام في باء بسم الله الرحمن الرحيم من اول الليل الى الفجر ولم يتم انتهى **قال الناصب** خفضه الله قوله ذكر ان ابا حنيفة قرا على الصادق ثم ذكر ان الشافعي قرا على محمد بن الحسن تلميذ ابي حنيفة وعلى مالك فرجع فقهه اليهما ويفهم من هذا ان كل من قرا على احد يرجع فقهه اليه فيرجع فقه جميع الائمة على هذا التقدير الى الصادق عليه السلام وفقه الصادق عنده لا شك انه حق وصدق فلم يبق له بعد هذا الكلام اعتراض على الائمة الاربعة واما قوله ان الشافعي قرا على محمد بن الحسن فهو كذب وباطل واما قوله ان جميع العلوم من الفقه والاصول والكلام يرجع الى امير المؤمنين عليه السلام فان اراد ان اصحاب هذه العلوم ما استفادوا في تدوين هذه العلوم عن غير كلام امير المؤمنين فهذا ممنوع كما لا يخفى وان اراد انهم استفادوا من كلامه ايضا كما استفادوا من كلام باقي علماء الصحابة فهذا حق لا شك فيه انتهى

ص ط

فكلهم رآ

فوق

اقول نسبة الشافعي الى تلمذ محمد بن الحسن مما سبق اليه ابن ابي الحديد المعتزلي الحنفي في شرح نهج البلاغة حيث قال ما هذه عبارته واما اصحاب ابي حنيفة كابي يوسف وغيرهما فاخذوا عن ابي حنيفة واما الشافعي فقرا على محمد بن الحسن فرجع فقهه الى ابي حنيفة وابو حنيفة قرا على جعفر بن محمد الصادق عليه السلام وجعفر قرا على ابيه وينتهي الامر الى علي عليه السلام واما مالك بن انس فقرا على ربيعة الرأي وقرا ربيعة على عكرمة على عبد الله بن عباس على علي بن ابي طالب عليه السلام وان شئت رددت عليه فقه الشافعي بقراءته على مالك كان ذلك لك انتهى كلامه بعبارته ويمكن ان يكون المصنف قد علم بطلان تلك النسبة ايضا لكن لما وقع اثباتها في كلام ابن ابي الحديد الحنفي الحنبلي وغيره اراد احاطة ما قيل في هذا المقام لئلا يقول احد ممن ذهب مذهب ابن ابي الحديد ان تلمذ الشافعي لا ينحصر في مالك فلا يتم الارجاع على ان النووي شيخ متاخري الشافعية قد صرح في كتابه الموسوم بتهذيب الاسماء بان الشافعي روى عن محمد بن الحسن فجاز ان يكون المراد من التلمذ في كلام المصنف وكلام ابن ابي الحديد هنا واما ما فهمه عن عبارة الكتاب وظن انه وجد ثمرة الغراب فمجاب بان مراد المصنف من رجوع فقه ابي حنيفة وغيره الى امير المؤمنين ان التلميذ فيما اخذ عن استاده في علم وقوى عليه اساس تحصيله فيه يرجع اليه لا انه فيما احدثه من عند نفسه ايضا راجع اليه فلا يلزم ان يكون الرفض والتفريعات التي احدثها ابو حنيفة وبنى فيها على القياس والاستحسان المردودين راجعا الى علي عليه السلام حتى لا يتوجه الاعتراض كما توهم الناصب وهذا كما ان تلامذة ابي حنيفة مع بقاء اسم التلمذ عليهم الى آخر العمر ورجوع فقههم اليه بلا نزاع قد خالفوا ابا حنيفة في كثير من المسائل ولا يلزم من عدم توجه الاعتراض على فتوى ابي حنيفة عدم توجهه على فتاويهم ولهذا قد نقل الدميري الشافعي في كتاب حيوة الحيوان ان مولانا الصادق عليه السلام اعترض على ابي حنيفة في قياسه واستحسانه وسنذكره في بحث القياس من مسايل اصول الفقه ان شاء الله واما ما ذكره الناصب من الترديد فمردود بان المراد ان اصول تلك العلوم وكلياتها ومهماتها وحقايقها قد استفيد من كلام امير المؤمنين عليه السلام وخطبه فانها تتضمن من ذلك ما لا زيادة عليه ولا غاية وراءه ومن تامل الماثور في ذلك من كلامه عليه السلام علم ان جميع ما اسهب المتكلمون من بعده في تصنيفه وجمعه انما هو تفصيل لتلك الجملة وشرح لتلك الاصول وروي عن الائمة من اولاده عليهم السلام عن ذلك ما لا يكاد يحاط كثرة ومن احب الوقوف عليه وطلبه من مظانه اصاب منه الكثير العزيز الذي فيه شفاء للصدور السقيم ونتاج للعقول العقيمة وفي كتاب احياء العلوم للغزالي انه اول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة الى الحق علي عليه السلام وقد ناظر الملحدة في مناقضات القرآن

الحنفي آه

مـلاط

واجاب مسئلة الجاثليق حتى اسلم انتهى وقد اورد السيد المرتضى رض جملة من ذلك في كتاب الغرر

والدرر ثم قال وهذا باب او لمحنا فيه اضربنا من نج نجرٍ واخرا وشوبوب غمام ماطر وكل قول في

هذا الباب لقايل اذا اضيف اليه او قويس به كان كاضافة القطرة الى الغزرة والحصاة الى البحر وانما

اشرنا اليه اشارة واومانا اليه ايماء انتهى وبهذا يحصل غرض المص من اثبات تلمذ الجمهور له ع بواسطة

ووسايط واما ما عدا تلك الكليات من المسايل الباطل كرؤية الله تعـ واثبات الصفات الزايدة

والقول بالجبر والكسب في افعال العباد والاصول الفاسدة من القياس والاستحسان ونحوها فلا يقدح

استفادتها عن غيره في كونه مرجع الاصول الصحيحة والمسايل الحقة الصريحة وايضا المعتزلة الذين هم

من قدماء المتكلمين في علم الكلام قد اعترفوا بذلك كما يرشد اليه كلام ابن ابي الحديد المعتزلي في شرح نهج

البلاغة حيث قال في جملة كلامه وما اقول في رجل يعزى اليه كل فضيلة وينتمي اليه كل فرقة ويتجاذبه كل

طايفة فهو رئيس الفضايل وينبوعها وابو عذرها وسابق مضمارها ومجلّي حلبتها كل من برع فيه

اخذ ولها اقتفى وعلى مثاله احتذى انتهى فانكار هذا الناصب الشقي لا يقدح في المقصود كما لا يخفى

ولعله اراد بسابقي الصحابة في الشق الثاني من ترديده المردود وقد علم في تضاعيف هذا الكتاب

وفي غيره من فصول الخطاب مبلغ جهلهم ودنو كعبهم عن فقه الاحكام وفهم كلام الملك العلام فكان

ينبغي ان يستحيي عن الاشارة اليهم في هذا المقام واذا كان علي ع علم الامة فهو اولى وارضى بالامامة

من غيره ويقبح تقديم المفضول على الفاضل وهل من ذي بصيرة وقادة والمعية نقادة وفراسة منيرة

وفطنة مصيبة ولب ثاقب ورأي صايب ان يقدم على من صدر عنه علوم زاهرة واعلام باهرة وايات صار

ناطقة ومعجزات ظاهرة قد وضحت الاشارة الى نبذ يسير منها من لا يعلم معنى الاب والكلالة من

القران ويسئل عن الله اين هو فيقول في السماء على العرش ولم يعلم انه تعالى لا يجوز عليه ما يجوز

على الاجسام وانه متعال عن ان يكون له مكان او امكان او يليق ان يفضل عليه من اعترفت في سبعين

موضعا ارده علي ع عن خطايه بانه لولا علي لهلك عمر وكما قال ابن عباس رحمه الله شعر هل مثل

سؤالك اذ قالوا مجاهرة ٭ لولا علي هلكنا في فتاوينا ٭ وكان يتعوذ من معضلة ليس لها ابو حسن ع واقربا

كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال والحجر في ايام خلافته صعصعة بن صوحان في عنفوان

شبابه وقصر فهمه عن ادراك سؤال المراة المشتكية عن زوجها مع اعادتها لذلك ثلث مرات بعبارة

واضحة في مقصودها الى ان نبهه كعب بن سور بذلك فانفعل واحال جواب سوالها عليه ثم استحسن ما

اجاب به كعب عن سوالها بالباطل وولاه قضاء البصرة ليستر عليه سوء فهمه وجهله الا ترى ان يقدم

قيل

قليل العلم على مثل الشافعي وابي حنيفة قبيح جدا وكذا لو استوزر الملك رجلا لا بصيرة له بعلم السياسة

وتدبير الاحوال يقبح العقلاء عليه فعله وقد قال الله هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما

يتذكر اولوا الالباب وقال ابو علي بن سينا في كتاب الشفاء في فن الخطابة ينبغي ان يكون المشير بصيرا

بمقدار حاجة كل الى كل وباحوال اهل الفضايل واهل الثروة منهم فيشير بما ينتظم به شمل المصلحة فهذا

الحكيم كما ترى كلامه يوجب من طريق العقول الصحيحة والحكمة القديمة المشورة الا العالم بجامع الامور الجامع

فنون المصالح وما نطق به القران وشهد بصحته صريح العقل واوجبه الحكماء فلا سبيل الى بطلانه ومما

ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان الفضل المستفاد من صيغة افعل التفضيل كاعلم ونحوه في اصل

على الشيء م اللغة بمعنى الزيادة يقال فضل الشيء اي زاد عليه ويقال رجل ذو فضل اي ذو كمال في العلم او غيره و

يجيء ايضا لمعان اخر قال الله تعـ وفضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة اي زادهم

في الاجر وقال تعـ الرجال قوامون على النساء بما فضل الله به بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم

اراد به جميع ما فضل به الرجال على النساء من الزيادة في الميراث والشهادة الى غير ذلك فعلى هذا القول

هو الزايد والافضل في الزيادة ولفظه افضل التي على وزن افعل يستعمل على قسمين احدهما لتفضيل

شيء وقعت فيه الشركة وزاد الفاضل بمزية تخصه وتلك المزية اما في نفس ما اشتركا فيه كمن يكون

شجاعا وغيره اشجع منه او زيادة بمزية اخرى لم يحصل له انقص كمن يزيد على الشجاعة بالسماحة

والقسم الثاني لتفضيل شيء لم يقع فيه شركة كقوله تعـ خير مكانا واحسن مقيلا فهذه معنيان و

منها لـ مع الاطلاق يراد به الزيادة في الفضل المشترك فيه وهو الاكثر في الالسنة والمشهور بها ولما ثبتت

الصفات من علم وكرم وشجاعة وزهد وورع وقضاء الى غير ذلك بين علي ع وبين ابي بكر وامثاله

لاجل ذلك ان يقال علي افضل من ابي بكر او عمر ولهذا قال علي ع من فضلني على ابي بكر جلدته

جلد المفتري يعني ان فضله على ابي بكر او عمر افترى عليهما بما ليس فيهما من الفضل ولله در الشاعر

يقول شعر متى ما اقل مولاي افضل منهما ٭ اكن بالذي فضلته متنقصا ٭ الم تر ان السيف يزرى

بحده ٭ متى قلت هذا السيف امضى من العصا ٭ ولعله بهذا المعنى اهتم بالله تعـ عبد الرزاق من

همام الصنعاني احد الثقات المشهورين عند نسبة مذهب التفضيل اليه بقوله والله ما انشرح

صدري قط ان افضل عليا على ابي بكر فانهم وافضل يستعمل على ثلثة اوجه يستعمل مع الالف و

اللام كقولك زيد افقه من عمرو ومعناه يزيد فقهه على فقهه ويستعمل مضافة كقولك زيد افضل

القوم فزيد بعض القوم لكن فضله يزيد على فضلهم وقد روى الجمهور عن النبي ص انه قال لا ينبغي

فاطمة عليها السلم زوجتك اعظمهم حلما واقدمهم سلما واحكمهم علما وهذه الكلمات النبوية على
وزن افعل وهي يقتضي لعلي ع الزيادة على غيره وان كان مساويا له في الانسانية والمعنى الذي
صار لاجله افضل فيهم هو بلوغ غاية الحكمة وادراك العلوم الربانية علما وعملا وهذه الالف
في اعظمهم واقدمهم واعلمهم يسمى الف التفضيل وقد نقل عن سيبويه انه قال احمد على وزن افعل
يدل على فضله على سائر الانبياء لاجل الف التفضيل ثم النقل عن سيبويه فيجب ان يكون الالف
في صفات علي ع دالة على فضله على سائر القرابة والصحابة وهو المطلوب قال المصنف
رفع الله درجته وعلم الفصاحة اليه منسوب حتى قيل في كلامه انه فوق كلام المخلوق ودون كلام
الخالق ومن كلامه تعلم الفصحاء قال ابن نباتة حفظت من كلامه الخطبة ففاضت ثم فاضت
واما المتكلمون فاربعة معتزلة واشاعرة وشيعة وخوارج وانتساب الشيعة اليه معلوم والخوارج
كذلك فان فضلاءهم رجعوا اليه واما المعتزلة فانهم انتسبوا الى واصل بن عطاء وهو تلميذ
ابي هاشم عبد الله وهو تلميذ ابيه محمد بن الحنفية وهو تلميذ ابيه علي ع واما الاشاعرة فانهم تلامذة
ابي الحسن علي بن ابي بشر الاشعري وهو تلميذ ابي علي الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول لا شك في توغل امير المؤمنين ع في العلم والفصاحة وانه
المكنونة التي لم يطلع عليها احد غيره واما ما ذكره من رجوع طوايف اهل الكلام اليه فان اراد
به ان اصول كلامهم ماخوذ منه فهذا يوجب ان يكون اصول عقايد الخوارج والمعتزلة والاشاعرة
ماخوذا من امير المؤمنين وما كان ماخوذا عنه يكون حقا وهذا لا يوافق مذهبه وان اراد به انهم
ينتسبون اليه بلا اخذ العلم والعقيدة فاثبات هذا لا يفيده فيما يدعيه انتهى اقول فيه اولا
ان علم امير المؤمنين ع وفصاحته لم يكن بالتوغل والتحصيل المتعارف كما توهمه الناصب بل
كان بالتأييد من الله تع ورسوله ولهذا فاق في الكل على الكل وصار امام الكل في الكل وثانيا
ان ما ذكره من الترديد مردود غير حاصر اذ المراد كما اشرنا اليه سابقا انهم ينتسبون اليه ع في
اخذ العقايد الحقة من معرفة وجود الباري و وحدانيته وصفاته وافعاله ومعرفة النبي ص
وما جاء به مما لا يستقل العقل باثباته من احوال المبدا والمعاد وهذا كما يقال ان محمد بن
الحسن وابا يوسف من تلامذة ابي حنيفة منتسبون اليه مع ظهور مخالفتهما له في كثير
من المسائل الفروعية كما لا يخفى على من نظر في كتبهم الفقهية فكذا لا يلزم فيما نحن فيه ان
ما احدثه المعتزلة والاشاعرة والخوارج من عند انفسهم سيما ما احدثه الخوارج بعد الخروج

على علي ع

على علي ع ومروقهم من الدين حتى القول بالتبري عنه ع ماخوذا عنه ع كما زعمه هذا الناصب
الغبي وهل هذا الا مثل ان يقول احد ان علوم بني اسرائيل كانت مقتبسة من نبيهم موسى
ع فيقول شقي غوي مثل هذا الناصب الجاهل الغبي انه يلزم ان يكون ما احدثه بنو اسرائيل
بعد ارتدادهم من اعتقادهم الوهية العجل وحقية السامري ونحو ذلك ايض مقتبسا من موسى
ع وايضا من البين ان الفرق المتكثرة البالغة الى ثلث وسبعين فرقة من امة نبينا ص
منتسبون اليه متمسكون بدينه وكل فرقة منهم يدعي انه على ما عليه النبي صلعم واصحابه الاخيار
ولا يلزم من اخبارنا بانهم من امته داخلون في ملته ومقتبسون من مشكاة نبوته ان نكون
قايلين بان اعتقاداتهم الباطلة ايض دينا وموافقا لما عليه النبي ص واله واصحابه بل المقص
ان ما هو الحق منها في نفس الامر موافق لما عليه النبي ص واله واصحابه ولعمري ان هذا الناصب
الشقي حقيق في غباوته وكودنته واعوجاج فهمه المدارك عن جانب المقصود الصحيح من
الكلام الى غيره بان ينشد على وجه البقري الميشوم المستقر في اسفل دركات السقر شعر
على نحت القوافي من معادنها ۞ فما علي اذا لم يفهم البقر قال المصنف رفع الله درجته
واما علم الطريقة فان جميع الصوفية وارباب الاشارات والحقيقة يسندون الخرقة اليه
واصحاب الفتوة يرجعون اليه وهو الذي نزل عليه جبرئيل ع يوم بدر ينادي لا سيف الا
ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال النبي ص انا الفتى ابن الفتى اخو الفتى اما انه الفتى لانه سيد
العرب واما انه ابن الفتى فلانه ابن ابرهيم الذي قال الله تع فيه فتى يقال له ابرهيم واما انه
اخو الفتى فلانه اخ علي الذي قال جبرئيل فيه لا فتى الا علي انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول ما ذكره ان الصوفية يرجعون اليه ينافي ما ادعى في صدر الكتاب ان
الصوفية تاركوا الصلوة والمعتقدون للحلول والاتحاد وكيف يجوز نسبتهم الى امير
المؤمنين ع وهذا علمهم وعقيدتهم ثم ان انتساب الخرقة لا يوجب اخذ العلم واخذ العلم
هو المدعى وفي الجملة هذا الرجل لا يعرف ما يقول وهو كالناقة العشواء يرتعي كل حشيش
انتهى اقول اولا ان من شنع عليهم المص في صدر الكتاب في بحث عدم جواز الحلول
على الله تع هم جمهور المتصوفة مقرونا باثبات التعقل المقصود منه التكلف في الامر والمراد
بهم صوفية الجمهور من اهل السنة كما مر فلا منافاة بل قد وافق المص في ذلك شارح منهاج
الفقه للنووي حيث قال في بحث الوصايا من شرحه المسمى بنجم الوهاج ومن كان من هؤلاء

الصوفية كابن العربي والقطب البونوي والعفيف التلمساني فهولاء ضلال جهال خارجون
عن طريقة الاسلام فضلاً عن العلماء الاعلام انتهى وثانياً ان المراد بالخرقة ههنا العلوم
اللدنية والحقايق الالهية المخصوصة لعلي عـ دون غيره من الاولياء من الازل الى الابد كا
لنبوة بالنبي صـ وقد صرح بذلك الغزالي والشيخ محي الدين الاعرابي في تصانيفهما وقال اسـتاد
المتألهين حيدر بن علي الحسيني العبيدي الاملي قدس سره في كتاب جامع الاسرار ومنبع الانوار
ان السر المنقول من امير المؤمنين واولاده عـ الى تلامذتهم ومريديهم وهو عند العوام من — المعصومين ص
الصوفية وغيرهم موسوم بالخرقة وعند الخواص بسر الولاية فالذي قال العوام عند خرقة — ان ق
التصوف كانت لادم عليه السلام وهو لبس من يد جبرئيل عـ باذن الله تعـ وامره وكان
من جنس الصوف وغيره فوصل منه الى ولده شيث عـ بالارث الصوري ومن شيث الى
اولاده ومنهم الى نوح عـ ومن نوح الى اولاده ومنهم الى ابرهيم عـ ومن ابرهيم الى اولاده
ومنهم الى محمد صـ ومنهم الى علي عـ ومن علي الى اولاده وتلامذته ومنهم الى تلامذتهم ومريديهم
على الترتيب ليس بصحيح ولا معقول لان الخرقة عند الخواص هي سر الولاية الذي كان للنبوة
بالاصالة كقوله كنت نبياً وادم بين الماء والطين وانتقل منه الى ادم بطريق العارية على
سبيل الوصية ومن ادم الى ولده شيث بالارث الحقيقي المعنوي ومن شيث عـ على الترتيب
المذكور الى محمد صلعم ومنه الى علي الى اولاده المعصومين وتلامذته وكذلك ينتقل
من بعضهم الى بعض واما الخرقة الصورية من الصوف او القطن او غيرهما ليست لها
دخل في حصول سر الولاية في الشخص فكانه استعارة ومجاز لتفهيم اهل الصورة و
اهل الظاهر والا نسبة هذا المعنى الى الخرقة كنسبة لباس التقوى الى التقوى في
قوله تعـ وريشا ولباس التقوى وكذلك حال الفتوة والعقد المنسوب الى امير المؤمنين
عـ لانه ايضاً معنوية واخذ اهل الصورة بالصورة ويعملون عليها غافلين عن معناها
واكثر الاوضاع المشهورة في العالم عند التحقيق هذا حاله انتهى واقول من تلك الاوضاع
صفق اليد عند بيعة النبي صـ والامام عـ فقد علم مما ذكرنا ان الناصب الفاقد للفلاح
لا يعرف شيئاً من العرف والاصطلاح ولا يفرق بين الافساد والاصطلاح فيعوي كا — الاصلاح ظ
لكلب الكلب على اولياء بني عبد المطلب ما عاد انابيت الا وقد خرب وما عاد وانا كلب
الا وقد جرب وقد جربنا ان الناصب قد جرب بل جرب وافتقد القرار واضطرب فبلغ

بعد اصفهان بالغرب واغرب الى الخارا بل هرب وهنالك نجم الشوم قد غرب جزى الله
ذاك الرجس فيما قد افتعل جزاء كلاب العاويات وقد فعل قال المصنف رفع الله درجته
وايضاً جميع الصحابة رجعوا اليه في الاحكام واستفادوا منه ولم يرجع هو الى احد منهم في
شيء البتة وقال عمر بن الخطاب في عدة مواطن لولا علي لهلك عمر حيث رده عن خطاء كثير انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول رجوع الصحابة اليه في الفتوى غير بعيد لانه كان من
مفتي الصحابة والرجوع الى المفتي من شان المستفتين وان رجوع عمر اليه كرجوع الائمة والولاة
العدل الى علماء الامة وما ذكره من قوله لولا علي لهلك فهو من فضايل عمر في عدله وصدقه
وانصافه وتواضعه انتهى اقول يفهم من كلام الناصب الشقي ان الصحابة بعد استوائهم مع علي
في تهيؤ الاستنباط والافتاء فوضوا منصب الافتاء اليه عـ تسهيلاً على انفسهم وعلى الخلفاء
كما عينوا شريحاً وامثاله للقضاء لذلك وكما يتعارف في بلاد الحنفية والشافعية والمالكية
من تعيين واحد للافتاء وآخر للقضاء مع وجود من هو اعلم منهم كثيراً حاشا وكلا بل الاستقلال
والافتاء منه عـ انما كان في غوامض المسايل الذي لم يكن من شان صنف غيره من الصحابة
ولو ارتقوا الى السماء التهيؤ لاستنباطها والعلم بحقايقها كما اشار اليه المص بعيد ذلك
بقوله من الاحكام الغريبة التي يستحيل ان يهتدي من يسال من الكلالة والاب فلم يعرفهما
او واما ما ذكره في توجيه قول عمر لولا علي لهلك فان اراد به انه قد صدر عنه تلك الكلمة في مواطنها
على وجه التواضع من غير افادة علي عـ الحق له واطلاعه جهله وخطائه عنه بل كان الحق في ذلك
المقام مع عمر فهذا التواضع حرام وان اراد ان ذلك التواضع كان لافادته الحق له والتنبيه على — ان ظ
مواضع جهله وخطائه فقد ثبت الافضلية وصار تواضع الناصب لغواً قال المصنف
رفع الله درجته وفي مسند احمد بن حنبل لم يكن احد من اصحاب النبي صلعم يقول سلوني
الا علي بن ابي طالب عـ وفي صحيح مسلم ان علياً عـ قال على المنبر سلوني قبل ان تفقدوني سلوني
عن كتاب الله عز وجل فما من اية الا واعلم حيث نزلت بحضيض جبل او سهل ارض وسلوني
عن الفتن فما من فتنة الا وعلمت كبشها ومن يقتل فيها وكان يقول سلوني عن طرق السما
واني اعرف بها من طرق الارض وقال علي عـ علمني رسول الله صـ الف باب من العلم في كل
باب الف باب وقضاياه العجيبة اكثر من ان تحصى كقسمة الدراهم على صاحب الارغفة و
بسط الدية على القامصة والناخسة والحاق الولد بالقرعة وصوبه النبي صـ والامر بشق الولد

حتى ل

نصفين حتى رجعت المدعيتان الى الحق والامر بضرب عنق العبد حتى رجع الى الحق وحكمه
فى ذى الراسين بايقاظ احدهما واستخراج حكم الخنثى واحكام البغاة قال الشافعى عرفنا احكام
البغاة عن على ع وغير ذلك من الاحكام الغريبة التى يستحيل ان سيل عن الكلالة والاب
فلم يعرفهما وحكم فى الحديقة قضية انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكره من
الاقضية والاحكام التى قضى فيها امير المومنين فهو حق لا ارتياب فيه وهذا شانه وهو مشهور فيه
واما قول سلونى فهذا من وفور علمه كالبحر الزاخر الذى يتموج بما فيه ويريد القاء الدرر الى الساحل وهذا
ليس من باب النزاع حتى يقيم فيه الدلايل واما قوله من سيل عن الكلالة والاب فلم يعرفهما فهو من المطاعن
وستعرف جوابه فى محله ان شاء الله تع **اقول** ههنا مقامان احدهما ما ذكره المص من تفرده على ع
بحل المسايل الذى لا يهتدى اليها غيره والثانى جهل غيره بالمسايل الذى لا يحل لادنى عالم من اهل
الدين الجهل بها فضلاً عن المتصدى لخلافة المسلمين والناصب اغمض عن جواب الاول راسا واحال
جواب الثانى على ما سيذكره فى المطاعن ونحن ايض نعمل فى رد جوابه بمثله فانتظر **قال المصنف**
رفع الله درجته الاخبار بالغيب وقد حصل منه فى عدة مواطن فمنها انه قال فى

القول باخبار الغيب

خطبة سلونى قبل ان تفقدونى فوالله لا تسالونى عن فئة تضل بآية وتهدى بآية الا انباتكم بناعقها
وسايقها وقايدها الى يوم القيامة فقام اليه رجل فقال اخبرنى كم فى راسى ولحيتى من طاقة شعر فقال
على ع والله لقد حدثنى خليلى رسول الله ص بما سالت عنه وان على كل طاقة من شعر راسك ملكاً
يلعنك وان على كل طاقة من شعر لحيتك شيطاناً يستفزك وان فى بيتك سخلاً يقتل ابن رسول
الله ص ولولا ان الذى سالت عنه يعسر برهانه لاخبرت به ولكن آية ذلك ما انبات به عن لعنك وسخلك
الملعون وكان ابنه فى ذلك الوقت صغيراً وهو الذى تولى قتل الحسين ع واخبر بقتل ذى الثدية
من الخوارج وعدم عبور الخوارج النهر بعد ان قيل له قد عبروا وعن قاتل نفسه وبقطع يدى جويرية
بن مسهر وصلبه فوقع فى ايام معاوية وبصلب ميثم التمار وطعنه بحربة عاشر عشرة وارآه النخلة
التى يصلب على جذعها ففعل به ذلك عبيد الله بن زياد وبقطع يدى رشيد الهجرى ورجليه وصلبه
ففعل ذلك به وقتل قنبر وقتله الحجاج وبافعال الحجاج التى صدرت عنه وجاء رجل اليه فقال
خالد بن عرفطة قد مات فقال ع لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوايه حبيب بن
جمار فقام رجل من تحت المنبر فقال يا امير المومنين انى لك شيعة ومحب فقال من انت قال انا حبيب
بن جمار قال اياك ان تحملها ولتحملنها وتدخل بها من هذا الباب واوما بيده الى باب الفيل فلما كان

دمان

زمان ص

الحسين ع جعل ابن زياد خالد بن عرفطة على مقدمة عمر بن سعد وحبيب بن جمار صاحب رايته
فسار بها حتى دخل من باب الفيل وقال للبراء بن عازب يقتل ابنى الحسين وانت حى لا تنصره فقتل
الحسين ع وهو حى فلم ينصره ولما اجتاز بكربلا فى وقعة صفين بكى وقال هذا والله مناخ ركابهم و
موضع قتلهم واشار الى ولده الحسين واصحابه واخبر بعمارة بغداد وملك بنى العباس واحوالهم و
اخذ المغول الملك منهم وبواسطة هذا الخبر سلمت الحلة والكوفة والمشهدان من القتل فى واقعة هلاكو

ابى م

لانه لما ورد بغداد هلاكو كاتبه والدى والسيد ابن الطاوس والفقيه ابن العز وسالوا الامان قبل
فتح بغداد فطلبهم فخافوا فمضى والدى رحمه الله خاصة فقال كيف اقدمت على المكاتبة قبل الظفر
فقال له والدى لان امير المومنين ع اخبر بك وقال انه يرد الترك على الاخير من بنى العباس يقدمهم ملك
ياتى من حيث بدا ملكهم جهورى الصوت لا يمر بمدينة الا فتحها ولا ترفع له راية الا نكسها الويل
الويل لمن ناواه فلا يزال كذلك حتى يظفر والاخبار فى ذلك كثيرة انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول من ضروريات الدين ان علم الغيب مخصوص بالله تع والنصوص فى ذلك كثيرة
وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما فى البر والبحر الآية ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث

و ص

الآية فلا يصح لغير الله تع ان يقال له انه يعلم الغيب ولهذا لما قيل عند رسول الله ص فى الرجز فينا
نبى يعلم ما فى الغد انكر على قائله وقال دع هذا وقل غير هذا وبالجملة لا يجوز ان يقال لاحد فلان يعلم الغيب
نعم الاخبار بالغيب بتعليم الله تع جائز وطريق هذا التعلم اما الوحى او الالهام عند من يجعله طريقاً
الى علم الغيب فان صح ان امير المومنين اخبر بالمغيبات فلا بد ان يقال انه كان بتعليم من الله اما بالالهام
كما يكون للاولياء او بالسماع من رسول الله ص وبعض الناس على انه كان يعلم بالعلم الموسوم بالجفر
والجامعة وهو ايضاً من تعليم الله تع فكان ينبغى له ان يبين حقيقة هذا ولا يطلق القول بالاخبار بالغيب
وامّا ما ذكر من الاخبار بوقايع خروج الترك وخراب بغداد فقد جاء فى بعض الاحاديث الاخبار
عنه وهو بتعليم الله تع كما يقتضيه نصوص الكتاب وضرورة الدين انتهى **اقول** ما ذكره الناصب
يرجع الى مناقشة لفظية ومع هذا لم يقل المص ان امير المومنين ع يعلم الغيب حتى يكون منافياً
لمدلول الآية بل قال انه اخبر بالغيب ليشعر بالعدول عن ذلك الى ان المراد الاعلام بذلك بتعليم الله
تع والهامه وبالجملة انا لم ندع انه عليه كان يعلم الغيب بل المدعى انه كان لنفسه القدسية استعداد

السلام ٥

ان ينتقش بالامور الغيبية عن افاضة جود الله تع او ان يطالع اللوح المحفوظ كما ذكره الشيخ ابن حجر
العسقلانى فى شرح صحيح البخارى فى شان ابنه الحسن ع فى حالة الرضاع او يخبر بالاستنباط من

الحفر والجامعة التي اختص به دون غيره وفرق بين علم الغيب الذي لا يعلمه الا الله تعالى وبين ما ادعيناه فان المراد بعلم الغيب هو العلم الذي لا يكون مستفادا من سبب يفيده وذلك انما يصدق على الله تعالى اذ كل ما علم من عداه تعالى فهو مستفاد من جوده اما بواسطة او بغير واسطة فلا يكون علم غيب وان كان اطلاعا على امر خفي لا يتاهل للاطلاع عليه كل الناس بل يختص بنفوس خصت بعناية الهية كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول الاية فلينظر الناصب الشقي ان صاحب هذا النفس هل كان علي عليه السلام او من كان راس ماله السؤال والفهم بحذافات الجهال

قال المصنف رفع الله درجته في الشجاع وقد اجمع كافة الناس على ان عليا عم كان اشجع الناس وتعجبت الملائكة من حملاته وفضل النبي صم قتله عمرو بن عبدود على عبادة الثقلين وناداه جبرئيل لا سيف الا ذو الفقار وروى الجمهور ان المشركون كانوا اذا ابصروا عليا عم في الحرب عهد بعضهم الى بعض انتهى قال الناصب خفضه الله اقول شجاعة امير المؤمنين امر لا ينكره الا من انكر وجود الرمح السماك في السماء وحصول درع السمك في الماء مقدام ازم الابطال يحجم لبات اذا الملاحم بهم وهذا مما يسلمه الجمهور وليس هذا محل النزاع حتى يقام عليه الدليل انتهى اقول كلام المصنف كما صرح في اختصاص امير المؤمنين عم بالاشجعية الموجبة لتفضيله على غيره دون اصل الشجاعة وقد اقام الدليل عليها فان سلمه الجمهور كما قاله هذا الناصب فقد ثبت المدعى والحمد لله على الوفاق وان لم يسلموا ذلك وعاندوا فضحوا انفسهم بالمكابرة على الضروريات والمتواترات والاجماعيات وسيجيء في كلام المصنف من تفاصيل مجاهداته في غزوات النبي صم ما يسد به باب المكابرة وطريق المنازعة والمشاجرة قال المصنف رفع الله درجته في الزهد لا خلاف في انه كان ازهد اهل زمانه طلق الدنيا ثلثا قال قبيصة بن جابر ما رايت في الدنيا ازهد من علي بن ابي طالب كان قوته الشعير غير المادوم لم يشبع من البر ثلثة ايام قال عمر بن عبد العزيز ما علمنا ان احدا كان في هذه الامة بعد النبي صم ازهد من علي بن ابي طالب عم وروى اخطب خوارزم عن عمار بن ياسر قال سمعت رسول الله صم يقول يا علي ان الله تبارك وتعالى زينك بزينة لم يزين العباد بزينة هي احب اليه من زهدك في الدنيا وبغضها اليك وحبب اليك الفقراء فرضيت بهم اتباعا ورضوا بك اماما يا علي طوبى لمن احبك وصدق عليك والويل لمن ابغضك وكذب عليك فحقيق على الله ان يقيمه مقام الكذابين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اما زهد امير المؤمنين فهو مسلم عند الجمهور ولو اخذنا في الحكايات الدالة على زهده مما رواه جمهور اصحابنا لطال الكتاب

وهنا

وهذا الرجل يزعم ان اهل السنة والجماعة ينكرون فضايل امير المؤمنين حاشاهم عن ذلك انما ينكر فضايل الشمس الخفافيش انتهى اقول الكلام في الازهدية المستلزمة للافضلية لا في اصل الزهد وصفوا به ساير فقراء اهل الصفة حتى ابي هريرة فان صح ما ذكره الناصب من عدم انكار اهل السنة لذلك فنعم الوفاق قال المصنف رفع الله درجته في الكرم لا خلاف في انه عم كان اسخى الناس جاد بنفسه فانزل الله في حقه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله وتصدق بجميع ماله في عدة مرار وجاد بقوته ثلثة ايام وكان يعمل بيده حديقة حديقة ويتصدق بها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول جود امير المؤمنين عم اشهر من سخاء البحر والسحاب واظهر من موج القاموس بالعباب فهو اسخى من مدرار الهواطل اذا فاض على الرمال واجود من سيل دمث فسيل بين الجبال انتهى اقول الظاهر انه من كان اسخى من مدرار الهواطل كان اسخى من ابي بكر وعمر وعثمان وامثالهم بمراتب لا تحصى فانه ضمن الناصب اعترافه بهذا كما يقتضيه طريق الاولى فنعم الوفاق والا فقد ثبت المص كونه اسخى على رغم انف هذا الناصب المرتاب ولو ربت كلامه بالجواب قال المصنف رفع الله درجته في استجابة دعائه كان رسول الله صم قد استعد به وتاسيه على دعائه يوم المباهلة ولم يحصل هذه المرتبة لاحد من الصحابة ودعا عم على انس بن مالك لما استشهده على قول النبي صم من كنت مولاه فعلي مولاه واعتذر بالنسيان فقال اللهم ان كان كاذبا فاضربه ببياض لا يواريه العمامة فبرص ودعا على المغيرة بالعمى لاجل نقل اخباره الى معوية فعمي وردت الشمس عليه مرتين لما دعاء ودعا في زيادة الماء لاهل الكوفة لما خافوا الغرق فنقص حتى ظهرت الالحية في المياه والزبار ونجى الناس من ذلك واما حسن الخلق فبلغ فيه الغاية حتى نسبه اعداؤه الى الدعابة وكذا الحلم قال رسول الله صم لفاطمة عم اني قد زوجتك من اقدم الناس سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما انتهى قال الناصب خفضه الله اقول نعم ما ذكر في هذا المطلب من استجابة دعاء امير المؤمنين فهو امر لا ينبغي ان يرتاب فيه واذا لم يكن دعاء سيد الاولياء مستجابا فمن يستجاب له الدعاء واما ما ذكره ان النبي صم استعد به بدعائه فقد ذكرنا سر هذا الاستعداد والاشتراك في الدعاء ويفهم منه ان النبي صم استعد بدعائه لاحتياجه الى ذلك الاستعداد وهذا باطل عقلا ونقلا اما عقلا لان النبي صم لا شك مستجاب الدعوة ومن كان مستجاب الدعوة فلا يحتاج الى استعداد الغير واما نقلا فلان الاشتراك في الدعاء في المباهلة لم يكن للاستعداد بل لما ذكرنا واما ما ذكر ان امير المؤمنين

استشهد من انس بن مالك فاعتذر بالنسيان فدعا عليه فالظاهر ان هذا من موضوعات
الروافض لان خبر من كنت مولاه فعلي مولاه كان في غدير خم وكان لكثرة سماع السامعين
كالمستفاض فاي حاجة الى الاستشهاد من انس وان فرضنا انه استشهد ولم يشهد انس لم
يكن من اخلاق امير المومنين ان يدعو على صاحب رسول الله صلعم ومن خدمه عشر سنين
بالبرص ووضع الحديث ظاهر انتهى **اقول** استجابة دعوة النبي ص خصوصا في مادة مخصوصة
لا ينافي عند العقل توقفه على شرط كاجتماع غيره معه ولولا مدخليتهم ع في اجابة الله
تعالى لدعائه ص لما طلب تامينهم بقوله اذا انا دعوت فآمنوا اي قولوا آمين ومعنى آمين اللهم
افعل ذلك او اجب هذا الدعاء واما ما ذكره من النقل فقد اثبتنا عليه سابقا بما وافق
العقل كما مر لكن ما ذكره من عدم الاحتياج الى الاستشهاد مدفوع بان اكثر السامعين كانوا
اتباعهم وقد اتفقوا على انكار حقه والنص الوارد في شانه واخذ الخلافة منه كما
مر فكيف لا يحتاج الى الاستشهاد من انس وهو من الانصار ويويد هذا ما نقله الشهرستاني
الاشعري في كتاب الملل والنحل عن النظام من روساء المعتزلة قال اولا لا امامة الا با
لنص والتعيين ظاهرا مكشوفا وقد نص النبي ص على علي ع في مواضع واظهره اظهارا لم
يشتبه على الجماعة الا ان عمر كتم ذلك وهو الذي تولى بيعة ابي بكر يوم السقيفة انتهى فتامل
واما استبعاده عن اخلاق امير المومنين ع ان يدعو على صاحب رسول الله ص وخادمه
بظهور البرص عليه فهو بنفوق بارد لانه اذا لم يشهد انس لاظهار حق قربى النبي ص
بما علم به يقينا فقد اخل بما وجب عليه من محبتهم بنص القرآن المجيد وخلع ربقته عن
متابعة النبي ص واحبط الله عمله وخدمته فاقل مرتبة جزاؤه في الدنيا الدعاء عليه با
لامراض الساخرة وسيذوق وبال امره في الآخرة **قال المصنف** رفع الله درجته
في الفضائل البدنية وسنتلوها مطلبان الاول في العبادة لا خلاف
في انه ع كان اعبد الناس ومنه تعلم الناس صلوة الليل والادعية الماثورة والمناجاة
والادعية في الاوقات الشريفة والاماكن المقدسة وبلغ في العبادة الى انه كان يوخذ النشاب
من جسده عند الصلوة لانقطاع نظره عن غير الله تع بالكلية وكان زين العابدين يصلي
في اليوم والليلة الف ركعة ويدعو بصحيفة ثم يرمي بها كالمتضجر ويقول اني لي بعبادة
علي ص قال الكاظم ع ان قوله تع تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم

في وجوههم من اثر السجود نزلت في امير المومنين ع وكان يوما في حرب صفين مشتغلا
بالحرب وهو بين الصفين يراقب الشمس فقال ابن عباس ليس هذا وقت صلوة ان عندنا
لشغلا فقال علي ع فعلى ما نقاتلهم انما نقاتلهم على الصلوة وهو الذي عبد الله تع
حق عبادته حيث قال والله ما عبدتك خوفا من نارك ولا شوقا الى جنتك ولكن
رايتك اهلا للعبادة فعبدتك انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول عبادة امير
المومنين لا يقاربه العابدون ولا يدانيه الزاهدون الملائكة عاجزون عن تحمل اعبائها و
اهل القدس معترفون من بحار صفاتها وكيف لا وهو من اعرف الناس بجلال القدس و
جمال الملكوت واعشق الى وصال عالم الجبروت واما ما ذكر انه عبد الله حق عبادته فهذا
لا يصح لان النبي ص قال مع كمال عبادته ما عبدناك حق عبادتك واتفق العارفون ان
الله لا يقدر احد ان يعبد حق عبادته والدلايل على هذا مذكورة في محاله انتهى **اقول**
كلام المص صريح في انه اراد ان عليا ع عبد الله تع حق عبادته من الوجه الخاص حيث
جعل قوله قال ما عبدتك خوفا من نارك اه تفسيرا وتعليلا لذلك ولم يرد انه ع
عبد حق عبادته من جميع الوجوه كما وكيفا انواعا واشخاصا على ان ذلك ليس ببعيد
صدوره منه ع على قياس ما ذكره ابن حجر المتاخري في رسالته الموسومة بخيرات الحسان
من انه لما حج ابو حنيفة دخل الكعبة وقال يا رب عرفتك حق معرفتك وما عبدتك
حق عبادتك اه فاذا قال ابو حنيفة عرفتك ما نسب الى النبي ص سبحانك ما عرفناك
حق معرفتك امكن للمص قدس سره ان يدعي لعلي ع عبادته تع حق عبادتك وان كان
المراد العبادة اللايقة بشان منفرد من الاولياء فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته
في الجهاد انما تشيدت مباني الدين وتثبتت قواعده وظهرت معالمه
بسيف مولانا امير المومنين ع وتعجبت الملائكة من شدة بلائه في الحرب ففي غزاة
بدر وهي الداهية العظمى على المسلمين واول حرب ابتلوا بها قتل صناديد قريش الذين طلبوا
المبارزة كالوليد بن عتبة والعاص بن سعيد بن العاص الذي احجم المسلمون عنه ونوفل بن
خويلد الذي قرن ابا بكر وطلحة بمكة قبل الهجرة واوثقهما بحبل وعذبهما وقال رسول
الله ص لما عرف حضوره في الحرب اللهم اكفني نوفلا فلما قتله علي ع قال رسول الله ص الحمد لله
الذي اجاب دعوتي فيه ولم يزل يقتل في ذلك اليوم واحدا بعد واحد حتى قتل نصف

بيان غزوات النبي ص وجهاد علي ع

المقتولين وكانوا سبعين وقتل المسلمون كافة وثلثة الاف من الملائكة المسومين النصف الاخر و
في غزاة احد انهزم المسلمون عن النبي ص ورمي رسول الله وضربه المشركون بالسيوف والرماح وعلي ع
يدافع عنه فنظر اليه النبي ص بعد افاقته من غشيته وقال ما فعل المسلمون فقال نقضوا العهد وولوا الدبر
فقال اكفني امر هؤلاء فكشفهم عنه وصاح صايح بالمدينة قتل رسول الله ص فانخلعت القلوب ونزل جبرئيل
قايلا لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال للنبي ص يا رسول الله لقد عجبت الملائكة من حسن مواساة
علي لك بنفسه فقال النبي ص ما يمنعه من ذلك وهو مني وانا منه ورجع بعض الناس لثبات علي ع ورجع
عثمان بعد ثلثة ايام فقال له النبي ص لقد ذهبت بها عريضا وفي غزاة الخندق احدق المشركون بالمدينة
كما قال الله تعالى اذ جاؤكم من فوقكم ومن اسفل منكم ونادى المشركون بالبراز فلم يخرج سوى علي ع وقد قتل
امير المؤمنين ع عمرو بن عبد ود قال ربيعة السعدي اتيت حذيفة اليمان فقلت يا ابا عبد الله انا لنتحدث
عن علي ومناقبه فيقول اهل البصرة انكم لتفرطون في علي فهل تحدثني بحديث فقال حذيفة والذي نفسي بيده
لو وضع جميع اعمال امة محمد ص في كفة الميزان منذ بعث الله محمدا الى يوم القيمة ووضع عمل علي ع في كفة الاخرى
لرجح عمل علي ع على جميع اعمالهم فقال ربيعة هذا الذي لا يقام له ولا يقعد فقال حذيفة يا لكع وكيف　　لرجح ل
لا يحمل وان كان ابو بكر وعمر وحذيفة وجميع اصحاب النبي ص يوم عمرو بن عبد ود وقد دعا الى المبارزة فاحجم
الناس كلهم ما خلا عليا فانه نزل اليه فقتله والذي نفس حذيفة بيده لعمله ذلك اليوم اعظم اجرا
من عمل اصحاب محمد ص الى يوم القيمة وفي يوم الاحزاب تولى امير المؤمنين ع قتل الجماعة وفي غزاة بني
المصطلق قتل امير المؤمنين ع مالكا وابنه وسبي جويرية بنت الحرث فاصطفاها النبي ص وفي غزاة
خيبر كان الفتح فيها لامير المؤمنين ع قتل مرحبا وانهزم الجيش بقتله واغلقوا باب الحصن فعالجه امير المؤمنين
ورمى به وجعله جسرا على الخندق للمسلمين وظفروا بالحصن واخذوا الغنايم وكان يقلبه سبعون رجلا
وقال ع والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن قلعته بقوة ربانية وقتل جماعة وكان الفتح على　　قلعت م ل
يده وفي غزاة حنين حين استظهر النبي ص بالكثرة بعشرة الاف من المسلمين فعانهم ابو بكر وقال　　نجرح م
لن نغلب اليوم من قلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي ص سوى تسعة من بني هاشم فانزل الله
تعالى ثم وليتم مدبرين ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين يريد عليا ع ومن ثبت معه وكان
علي ع بالسيف بين يديه والعباس عن يمينه والفضل عن يساره وابو سفيان بن الحرث ممسك
بسرجه ونوفل وربيعة ابنا الحرث وعبد الله بن الزبير بن عبد المطلب وعتبة ومعتب ابنا
ابي لهب وقتل امير المؤمنين عليه　　السلام　　جمعا كثيرا فانهزم المشركون وحصل الاسر وابتلى ص بجميع الغزوات

وقال

وقتال الناكثين والقاسطين والمارقين وروى ابو بكر بن الانباري في اماليه ان عليا ع جلس
الى عمر في المسجد وعنده ناس فلما قام عرض واحد بذكره ونسبه الى التيه والعجب فقال عمر حق لمثله
ان يتيه والله لولا سيفه لما قام عمود الاسلام وهو بعد اقضى الامة وذو سابقتها وذو شرفها فقال
له ذلك القايل فما منعكم يا امير المؤمنين عنه قال كرهناه على حداثة السن وحبه بني عبد المطلب وحمل
سورة براءة الى اهل مكة وكان النبي ص انفذ بها مع ابي بكر فنزل عليه جبرئيل وقال ان ربك يقريك السلام
ويقول لك لا يؤديها الا انت او احد منك وفي هذه القصة وحدها كفاية في شرف علي ع وعلو
مرتبته باضعاف كثيرة على من لم يوثق على ادائها وهذه الشجاعة مع خشونة ماكله فانه لم يطعم البر
ثلثة ايام بل كان ياكل الشعير بغير ادم ويختم على جريشه لئلا يؤدمه الحسنان عليهما السلم وكان كثير الصوم
وكثير الصلوة مع شدة قوته حتى قلع باب خيبر وقد عجز عنه المسلمون وفضائله اكثر من ان تحصى انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من بلاء امير المؤمنين ع في الحروب مع رسول الله صلعم
فهذا امر لا شبهة فيه وكان في اكثر الحروب صاحب الظفر وهذا مشهور مسلم لا كلام لاحد فيه
وما ذكر من بلائه يوم بدر وانه قتل الرجال من صناديد قريش فهو صحيح وهو اول من بارز في الصف
يوم بدر حين خرج عتبة وشيبة والوليد بن عتبة وطلبوا المبارز فخرج اليهم فتية من الانصار
فقالوا نحن لا نبارزكم ثم نادوا يا محمد فليخرج الينا الاكفاء من قريش فقال رسول الله ص يا عبيدة
يا حمزة يا علي اخرجوا وبارز عبيدة بن الحارث عتبة وحمزة شيبة وعلي الوليد فقتل علي الوليد و　　فخرجوا م
حمزة شيبة واختلف الضرب بين عتبة وعبيدة فعاونه علي وحمزة وقتلوا عتبة وهذا اول مبارزة
وقع في الاسلام وكان امير المؤمنين فارسه واما ما ذكر من بلائه يوم احد فهو صحيح ولكن كان للصحابة
ذلك اليوم صاحبي بلاء وكان طلحة بن عبيد الله صاحب البلاء ذلك وكذا سعد بن ابي وقاص وابي
دجانة وجماعة من الانصار واما ما ذكر من يوم حنين وان ابا بكر عانهم فهذا من اكاذيبه وكيف
يعين ابو بكر اصحاب رسول الله ص وكان هو ذلك اليوم شيخ المهاجرين وصاحب رايتهم ولكن
رجل من المسلمين اعجبه الكثرة فانزل الله تلك الاية واما ما ذكر ان عتبة ومعتب ابني ابي لهب
ثبتوا عند النبي ص يوم حنين فهذا من عدم علمه بالتاريخ الم يعلم ان عتبة دعا عليه رسول الله
ص ان يسلط الله عليه كلبا من كلاب الله فافترسه الاسد قبل الهجرة ومات في الكفر فكيف حضر مع　　ذلك م
رسول الله ص في غزوة حنين وهذا من جملة الشنايع واما قصة سورة البراءة فقد ذكرنا حقيقته　　باحوال م
قبل هذا وانه كان لاجل ان عادة العرب على نبذ العهد لانه لم يكن ابو بكر هو ثم قابل في اداء سورة

براءة وهذا كلام لا يرتضيه احد من المسلمين ان مثل ابي بكر وكان شيخ المهاجرين وامين رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا يثق عليه رسول الله في نبذ العهد وقراءة سورة البراءة وهذا من غاية تعصبه وجهله باحوال الصحابة انتهى **اقول** اما ما ذكره من انه خرج الى الابطال الثلثة الكفرة فتية من الانصار فقالوا
نحن الانصار ذكم اه فالظاهر انه اراد بذلك تمهيد عذر لتوقف ابي بكر وعمر وعثمان عن الخروج اليهم
وفيه انهم لو كانوا راغبين الى الجهاد في سبيل الله لكانوا من حيث انهم شيوخ المهاجرين اولى با
لمبادرة الى الخروج من فتية الانصار واما ما ذكره بقوله ولكن كان الصحابة ذلك اليوم صاحبي بلاء
كطلحة اه ففيه ان الكلام في تفضيل علي ع في الشجاعة والمجاهدة على الخلفاء الثلثة الذين فروا ذلك
اليوم وانهم تقدموا عليه من غير استحقاق فاثبات شجاعة طلحة وسعد لا يسمن ولا يغني من جوع كما
لا يخفى ولو قال كان لابي بكر وعمر ايضا في ذلك اليوم بلاء الخوف والوجل لكان اولى من ذلك و الخوف
بالجملة بلاء هؤلاء وقتالهم انما كان كحركة المذبوح حركة قليلة تصدر عنهم رياء وحيلة كما قال
تعالى في سورة الاحزاب وهو اقوم قيلا ولو كانوا فيكم ما قاتلوا الا قليلا واما ما ذكره من تكذيب
المص في خبر اصابة ابي بكر للقوم بالعين فهو عين الكذب والمين كيف وقد ساعدنا في ذلك ابن ابي
الحديد المعتزلي بقوله تعريضا الى ابي بكر على ما يدل عليه سياق كلامه **شعر** واعجب انسانا من
كثرة فلم يغن شيئا ثم هرول مدبرا وضاقت عليه الارض من بعد رحبها وللنص حكم لا يدافع بالمرا
وقال في ذلك بعض الفصحاء ابو بكر عانهم وعلي اعانهم وقد اتى بتصديق ذلك الشارح الجديد
للتجريد ايضا فقال وقد صار النبي ص في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن
نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم انتهى ومن البين ان الاصابة بالعين انما يتفرع على مثل هذه التعجبات
كما لا يخفى وايضا الاصابة بالعين ليس امرا اختياريا يمكن ان يتنزه عنه صاحبه باختياره سواء كان
شيخا او شابا فلا وجه لتنجيه عن صدور ذلك من ابي بكر بقوله وكيف يعين ابو بكر اصحاب رسول
الله ص وهو ذلك اليوم شيخ المهاجرين اه وبالجملة الاصابة بالعين انما يكون من رذالة الطبع وضيق
العين الحاصل من ضيق حوصلة الطبع وكان ابو بكر كذلك لانه مع كونه تيميا ومن ارذل طوايف قريش
كما اشرنا اليه سابقا كان في الجاهلية معلما للصبيان وفي الاسلام كرابيسيا خياطا وكان ابوه
صياد القماري والدباسي وبعدما صار اعمى ولم يكن يقدر ولده ابو بكر على قوته كان ياخذ الاجرة من عبد الله بن جدعان احد رؤساء مكة على ان ينادي للاضياف الى مائدته ولهذا روي انه
لما وصل خبر خلافة ابي بكر الى ابيه ابي قحافة استبعد ذلك وقال اللهم لا واضع لما رفعت

ولا مانع

ولا رافع لما وضعت واما ما ذكره من ان عتبة ابن ابي لهب دعا عليه رسول الله ص ان يسلط الله
عليه كلبا اه فهو شيء رواه القاضي عياض المالكي في باب استجابة دعائه ص من كتاب الشفاء مرسلا
وليس بمذكور في صحاح القوم وقد صرح ابن عبد البر بخلافه في كتاب الاستيعاب موافقا لما
في هذا الكتاب حيث قال في ترجمة عتبة ان عتبة ابن ابي لهب واسم ابي لهب عبد بن ابي عبد المطلب
بن هاشم القرشي الهاشمي اسلم هو واخوه معتب يوم الفتح وكانا قد هربا فبعث العباس فيهما فاتى
بهما فاسلما فسر رسول الله ص باسلامهما ودعا لهما وشهدا معه حنينا والطايف ولم يخرجا من مكة
ولم ياتيا المدينة ولهما عقب عند اهل النسب انتهى وقال في ترجمة معتب ابن ابي لهب بن عبد
المطلب بن هاشم القرشي له صحبة اسلم عام الفتح وشهد حنينا مسلما مع رسول الله ص هو واخوه
عتبة وفقئت عين معتب يوم حنين واسم ابي لهب عبد العزى ابن عبد المطلب بن هاشم وام معتب
هذا ام جميل ابنت حرب ابن امية وهي حمالة الحطب امرأة ابي لهب انتهى واما ما ذكره من انه حق قصة
سورة براءة مثل هذا فقد سبق منا بطلان حقيقته وانه في امر عدم الثبوت او هو من نسج العنكبوت
واما مجرد حسن ظنه بان ابا بكر وهو عنده شيخ المهاجرين وامين رسول رب العالمين فلا يسمن ولا يغني بكر
من جوع فهذا معلم الملكوت قد طرد عن ساحة قدس اللاهوت وبلعم صاحب موسى ع قد زل
قدمه بعد الثبوت فما ظنك بمعلم الصبيان ومن صحب النبي ص لاغراض دنية سبق لها البيان
والتبيان والله المستعان **قال المصنف** رفع الله درجته في الفضايل الحاصلة
وفيه مطالب الاول في نسبه لم يلحق احد امير المومنين ع في شرف النسب كما قال نحن اهل بيت لا يقاس
بنا احد قال الجاحظ وهو من اعظم الناس عداوة لامير المومنين ع صدق علي ع في قوله نحن اهل بيت
لا يقاس بنا احد وكيف يقاس بقوم منهم رسول الله ص والاطيبان علي ع وفاطمة والسبطان الحسن
والحسين والشهيدان اسد الله حمزة وذو الجناحين جعفر وسيد الوادي عبد المطلب وساقي
الحجيج عباس وحليم البطحاء والنجدة والخير فيهم والانصار انصارهم والمهاجرين هاجر اليهم ومعهم
والصديق من صدقهم والفاروق من فارق بين الحق والباطل فيهم والحواري حواريهم وذو
الشهادتين لانه شهد لهم ولا خير الا فيهم ولهم ومنهم ومعهم وابان رسول الله ص اهل بيته بقوله اني تارك
فيكم الخليفتين كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي نبأني اللطيف
الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ولو كانوا كغيرهم لما قال عمر لما طلب مصاهرة علي
ع اني سمعت رسول الله ص يقول كل سبب ونسب منقطع يوم القيمة الا سببي ونسبي فاما

علی ع ظلوا وردنا لایاته الشریفة ومقاماته الکریمة ومناقبه السنیة لاعیینا فی ذلک الطوامیر الطوال
العرق صحیح والمنشاء کریم والشان عظیم والعمل جسیم والعلم کثیر والبیان عجیب واللسان خطیب و
الصدور رحیب واخلاقه وفق اعراقه وحدیثه یشهد بقدیمه هذا قول عدوه انتهی **قال الناصب**
خفضه الله تعالی اقول ما ذکر من کلام جاحظ صحیح لاشک فیه وفضایل امیر المومنین اکثر من ان یحصی
ولوانی تصدیت لبعضها لاغرقت فیها الطوامیر واما ما ذکر ان الجاحظ کان من اعدایه فهذا کذب
لان محبة السلف لا ینتهم الا من ذکر فضایلهم ولیس هذه المحبة امرا مشتهیا للطبع وکل من ذکر فضایل
احد من السلف فمحق نستدل من ذلک الذکر علی وفور محبته ایاه وقد ذکر الجاحظ امیر المومنین عه بهذا
المناقب المنقولة وکذا ذکره فی غیر هذا من رسایله فکیف یحکم بانه عدو لامیر المومنین وهذا یصح
علی رای الروافض فان الروافض لا یحکمون بالمودة الا بذکر مثالب الغیر فهذه عندهم یجب علی من کان
مبغض الصحابة وبهذا المعنی یمکن ان یکون الجاحظ عدوا انتهی **اقول** قد علم عداوة الجاحظ
من کلماته الاخر ومن بعض عقایده الدالة علی ان صدور تلک المدایح عنه من قبیل ما اشار الیه تعالی
بقوله یقولون بالسنتهم ما لیس فی قلوبهم وبقوله ومن الناس من یعجبک قوله فی الحیوة الدنیا
ویشهد الله علی ما فی قلبه وهو الد الخصام واقل ما صدر عن الجاحظ مما یدل علی عداوته لامیر المومنین
عه ومخالفته لاجماع المسلمین انه اظهر فی سنة عشر ومایتین من الهجرة القول بان الامامة بالمیراث
وان وارث النبی صه هو عمه العباس دون علی عه وکان ذلک منه تقربا الی الخلیفة مامون العباسی
فباع دینه بدنیاه ونظیر ذلک ان معویة کان یصف علیا عه عند خواص اصحابه ویحاربه
ویامر بسبه علی روس المنابر والشیطان اتبع الله ویقدسه بل یزعم فی دعوی اخلاصه ان یسجد
ادم عه شرک مع الله وصار لمخالفة الامر بها عدوا لله ملعونا ومطرودا وبهذا یعلم بطلان
استدلال المذکور علی المحبة ویفهم انه لم یذق طعم المحبة وبالجملة قد علم ان الجاحظ وهو
ابو عثمان نمام وانیا ومع هذا قد اعترف بفضل بنی هاشم واهل بیت النبی صه وتقدیمهم
وفضل علی عه وتقدیمه فی بعض رسایله فان کان هذا مذهبه فذاک والا فقد انطقه الله بالحق
واجری لسانه بالصدق وقال ما یکون حجة علیه فی الدنیا والاخرة ونطق بالواجب عند
غیره لکان خصیمه فی محشره فان الله تعالی عند لسان کل قایل فلینظر قایل ما یقول واصعب الامور
واشقها ان یذکر الانسان شیئا یستحق به الجنة ثم یکون ذلک موجبا لدخوله النار نعوذ
بالله من ذلک واما ما ذکره من ان الروافض لا یحکمون بمحبته علی الا بذکر مثالب الغیر فان

عثمان عمرو بن بحر کان عه

اراد

اراد الغیر مطلقا فکذبه ظاهر وان اراد الغیر المباین المعادی له عه فمسلم وهذا لیس مما ینکره
العقل السلیم والطبع المستقیم فلا یجتمع ما وجب علینا من مودة ذوی القربی مع محبة من
من غصب حقهم ونازع مستحقهم وحمل الناس علی اکتافهم کما سبقت الاشارة الیه مرارا
وقد الیه ایضا الشیخ العارف محیی الدین الاعرابی فی فتوحاته الملکیة وقد بلغنا ان رجلا
قال لامیر المومنین علیه السلم انا احبک واتوالی عثمان فقال لما الان فانت اعور فاما ان
تعمی واما ان تبصر ولعمری ما ودک من یتوالی ضدک ولا احبک من صوب غاصبک ولا
اکرمک مکرم من هضمک ولا عصمک معظم من ظلمک ولا اطاع الله فیک مفضل اعادیک
ولا اهتدی الیک مضلل موالیک النهار فاضح والمنار واضح ولنعم ما قیل **شعر**
: تود عدوی ثم تزعم اننی : صدیقک ان الرای عنک لعازب **قال المصنف** رفع
الله درجته فی زوجته واولاده کانت فاطمة عه سیدة نساء العالمین
زوجته قال ابن عباس لما زفت الی النبی صه فاطمة عه کان صلعم قدامها وجبریل عن یمینها و
میکائیل عن یسارها وسبعون الف ملک من ورائها یسبحون الله ویقدسونه حتی طلع
الفجر فانظر ایها العاقل کیف یروی الجمهور هذه الروایات ویظلمونها ویاخذون حقها
ویکسرون ضلعها ویجهضون ولدها من بطنها فلیحذر المقلد من اتباع هولاء فان احدا
منهم باطل قطعا انتهی **قال الناصب** خفضه الله اقول ما ذکره من فضایل فاطمة عه معلوم
محقق ثابت وما ذکر ان الجمهور یروون فضایلها ویظلمونها فکلام باطل قطعا لانه علی
تقدیر صحة الظلم علیها فان الظالمین علیها کانوا جماعة غیر الراویین لفضایلها فکلامه
هذا غیر مربوط ولا معقول کاکثر کلامه فی هذا الکتاب انتهی **اقول** لیس مقصود
المصنف ما روی فی هذا الفصل من الروایة الواحدة حتی یقال ان راویه هو ابن عباس وهو
لیس بظالم لفاطمة عه بل المراد ما روی سابقا ولاحقا من الظالمین لها الاخذین حقها
ولهذا قال کیف یروی الجمهور هذه الروایات بصیغة الجمع فظهر ان کلام المصنف مشتمل
علی کمال الربط وان هذا الشقی بالغ فی الخبط علی ان الظاهر ان ما وقع فی زفاف فاطمة
من الکرامة التی رواها ابن عباس قد رواها غیره من الصحابة بعینهم سیما الذین لهم زیادة
اختصاص بمجلس النبی صه فاتحد الراوی والظالم الغاوی فافهم هذا ومما ینبغی ان یعلم
ههنا ان قول المصنف قدس سره یکسرون ضلعها ویجهضون ولدها من بطنها اشارة الی

اشاره به الکبة

ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام من انه قال ان عمر ضرب بطن فاطمة حتى القت
المحسن من بطنها وكان يصيح احرقوا الدار بمن فيها وما كان فيها غير علي وفاطمة والحسن و
الحسين انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته وكان سبطاه الحسنان اشرف الناس
بعده روى اخطب خوارزم باسناده الى ابن مسعود قال قال رسول الله صلعم الحسن والحسين
سيدي شباب اهل الجنة وعن البراء بن عازب قال رايت رسول الله صـ حامل الحسن
وهو يقول اللهم اني احبه فاحبه وقال ابو هريرة رايت النبي صـ يمص لعاب الحسن والحسين
كما يمص الرجل التمر وعن اسامة بن زيد قلت يا رسول الله ما هذا الذي انت مشتمل عليه فاذا هو
حسن وحسين ركبتيه فقال هذان ابناي وابنا ابنتي اللهم انك تعلم اني احبهما فاحبهما ثلث مرات
وعن جابر قال دخلت على النبي صـ وعلى ظهره الحسن والحسين وهو يقول نعم الحامل جملكما ونعم العدلان
انتما وروى صاحب كتاب نهاية المطلب وغاية السؤال الحنبلي باسناده الى ابن عباس قال كنت
عند النبي صـ وعلى فخذه الايسر ابنه ابرهيم وعلى فخذه الايمن الحسين ع وهو يقبل هذا تارة وذاك
اخرى اذ هبط جبرئيل ع فقال يا محمد ان الله تعـ يقرا عليك السلام وهو يقول لست اجمعهما لك
فافد احدهما بصاحبه فنظر صلعم الى ابنه ابرهيم وبكى ونظر الى الحسين وبكى ثم قال ان ابرهيم
امه امة اذا مات لم يحزن عليه غيري وام الحسين فاطمة وابوه علي ابن عمي لحمي ودمي ومتى مات حزنت
عليه ابنتي وحزن ابن عمي وحزنت انا او ثر حزني على حزنهما بقبض ابرهيم فقد فديت الحسين
به فقبض ابرهيم بعد ثلاث وكان النبي صـ اذا راى الحسين ع مقبلا قبله وضمه الى صدره ورشف
ثناياه وقال فديت من فديته يا بني ابرهيم وفي مسلم في تفسير قوله تعالى فما بكت عليهم السماء والا رض صحيح م
قال لما قتل الحسين بن علي بكت السماء وبكاؤها حمرتها وفي مسند احمد بن حنبل ان من دمعت عيناه
بقتل الحسين دمعة او قطرت قطرة بواه الله عز وجل الجنة وفي تفسير الثعلبي باسناده قال مطرنا
دما ايام قتل الحسين ع وكان مولانا زين العابدين علي بن الحسين عليه اعبد اهل زمانه وازهدهم حج
ماشيا والمحامل تساق معه وولده الباقر ع سلم عليه رسول الله صـ قال الجابر انك تدرك ولدي
محمد الباقر انه يبقر العلم بقرا فاذا رايته فاقرا عني السلام والصادق ع اعلم اهل زمانه وازهدهم وكان
يخبر بالغيب ولا اخبر بشي الا وقع فلهذا سموه الصادق ع وكان الكاظم ع ولده ازهد زمانه واعلمهم
وكذا ولده الرضا ع والجواد والهادي والعسكري عليهم افضل الصلوة والسلام فهولاء الائمة الاثنى
عشر لم يسبقهم سابق ولا يلحقهم لاحق اشتهر زهدهم وفضلهم بين المخالف والموالف واقروا لهم

بالعلم

بالعلم ولم يوخذ عليهم في شي البتة كما اخذ على غيرهم فلينظر العاقل بعين البصيرة هل يتب
هولاء الزهاد المعصومين العلماء الى من تنوع في المحارم ولا يفعل الطاعات انتهى **قال الناصب** مون آ
خفضه الله ما ذكر من فضايل فاطمة صلوات الله على ابيها وعليها وعلى ساير ال محمد والسلام لم
لا ينكر فان الانكار على البحر برحبه وعلى البر بسعته وعلى الشمس بنورها وعلى الانوار بظهورها
وعلى السحاب بجوده وعلى الملك بسجوده انكار لا يزيد المنكر الا الاستهزاء به ومن هو قادر على
ان ينكر على جماعة هم اهل السداد وخزان معدن النبوة وحفاظ اداب الفتوة صلوات الله وسلامه
عليهم ونعم ما قلت فيهم منظوما **دوازده امام** سلام على المصطفى المجتبى ٪ سلام على السيد
المرتضى ٪ سلام على ستنا فاطمة ٪ من اختارها الله خير النسا ٪ سلام من المسك انفاسه ٪
على الحسن الالمعي الرضا ٪ سلام على اورعي الحسين ٪ شهيد برى جسمه كربلا ٪
سلام على سيد العابدين ٪ علي ابن الحسين المجتبى ٪ سلام على الباقر المهتدي
سلام على الصادق المقتدى ٪ سلام على الكاظم الممتحن ٪ رضي السجايا امام التقى ٪
سلام على الثامن المؤتمن ٪ علي الرضا سيد الاصفيا ٪ سلام على المتقي التقي
محمد الطيب المرتجى ٪ سلام على الاريحي النقي ٪ علي المكرم هادي الورى
سلام على سيد العسكري ٪ امام يجهز جيش الصفا ٪ سلام على القائم المنتظر
ابي القاسم العرم نور الهدى ٪ سيطلع كالشمس في غاسق ٪ ينجيه من سيفه المنتضى ٪
ترى يملاء الارض من عدله ٪ كما ملات جور اهل الهوى ٪ سلام عليه واباۤئه ٪ وانصاره ما تدوم السما ٪
اقول نعم ما قال فيهم من حيث اشتماله على سامي اساميهم والا ففيه رخاوة وبرودة يفهم
منه انه قد تكلف به على نفسه وانه اول مدحها الذي قصد به اخفاء نصبه عن اقرانه لكن ذلك ظاهر
من وجنات حاله وفلتات لسانه **قال المصنف** رفع الله درجته في محبتهم
قال رسول الله صـ في مسند احمد بن حنبل وقد اخذ بيد حسن وحسين من احبني واحب هذين
واحب اباهما وامهما كان معي في درجتي يوم القيمة وعن حذيفة قال قال رسول الله صـ من احب ان يتمسك
بقبضة الياقوت التي خلقها الله تعـ ثم قال لها كوني فكانت فليتول علي بن ابي طالب من بعدي
وقال رسول الله صـ لو اجتمع الناس على حب علي بن ابي طالب لم يخلق الله النار وقال صـ حب
علي حسنة لا يضر معها سيئة وبغض علي سيئة لا ينفع معها حسنة وقال رجل لسلمان ما اشد
حبك لعلي قال سمعت رسول الله صـ يقول من احب عليا فقد احبني ومن ابغض عليا فقد

ابغضني ومن المناقب لخطيب خوارزم عن ابن عمر قال قال رسول الله صلعم من احب عليا قبل الله منه صلوته
وصيامه وقيامه واستجاب دعائه الا ومن احب عليا اعطاه الله بكل عرق في بدنه مدينة في الجنة
الا ومن احب آل محمد امن الحساب والميزان والصراط الا ومن مات على حب آل محمد فانا كفيله بالجنة
مع الانبياء الا ومن ابغض آل محمد جاء يوم القيمة مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله والاخبار
في ذلك اكثر من ان يحصى وآيات القرآن دالة عليه قال الله تع قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في
القربى جعل مودة علي وآله عليهم السلام اجرا لرسالة رسول الله صلعم وفي الجمع بين الصحاح الستة
عن ابن عباس قال قال رسول الله صلعم احبوا الله تع لما يغذوكم به من نعمه واحبوني لما هو اهله واحبوني
لحب الله تع واحبوا اهل بيتي لحبي وفي مناقب الخوارزمي عن ابي ذر قال قال رسول الله صلعم من ناصب
عليا الخلافة بعدي فهو كافر وقد حارب الله تع ورسوله ومنه عن معوية بن وحيدة القشيري قال
سمعت النبي صلعم يقول لعلي ع لا يبالي من مات وهو يبغضك مات يهوديا او نصرانيا ومنه عن انس
بن مالك قال قال رسول الله صلعم لعلي عليه السلام يا علي كذب من زعم انه يبغضك ويحبني وعن
ابي هريرة قال ابصر النبي صلعم عليا وحسنا وحسينا وفاطمة ع فقال انا حرب لمن حاربكم وسلم
من سالمكم ومنه عن ابن عباس قال قال النبي صلعم لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الآخرة
من احبك فقد احبني ومن احبني احبه الله عز وجل وعدوك عدوي وعدوي عدو الله وويل
لمن ابغضك انتهى **قال الناصب** خفضه الله تع اقول ما ذكر في هذا المطلب من وجوب
محبة اهل بيت النبي صلعم سيما علي بن ابي طالب فهو امر لا منازع فيه والاخبار والآثار الدالة
على هذا المقصد عند اهل السنة والجماعة كثيرة ولكن ذكر في هذا المطلب اخبارا منكرة موضوعة
ظاهر عليها اثر الوضع والنكر والمجهولية ولكن ما يتعلق بذكر الفضائل لا نتعرض لكونه موضوعا
او مجهولا لان ذكر الفضائل مقصود ولا يتعلق بالمذهب ولا يتوجه اليه ردا واما ما ذكره من مناقب
الخوارزمي نقلا عن ابي ذر انه قال من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر فهذا حديث موضوع
منكر لا يرتضيه العلماء واكثر ما ذكره من كتاب مناقب الخوارزمي رجل كان شيعيا مجهول لا يعرف
بحال ولا يعده العلماء من اهل العلم بل لا يعرفه احد ولا اعتداد برواياته واخباره انتهى **اقول**
اما ما ذكره من ان المصنف ذكر في هذا المطلب اخبارا منكرة موضوعة اه فمردود بان من جملة الاخبار
التي ظن الناصب آثار الوضع والنكر منها الحديث الذي رواه المص عن النبي صلعم بقوله لو اجتمع الناس
على حب علي بن ابي طالب لم يخلق الله النار وهذا الناصب لم يتعرض له بخصوصه لما رأى ان صاحب

كشف

كشف الغمة رحمه الله قد شيد اركانه بدفع ما يتوهمه امثال الناصب من القدح فيه ولقد اجاد
في ذلك رحمه الله حيث قال انه لربما وقف على هذا الحديث بعض من يميل الى العناد وطبعه
ويتشيع في الخلاف والنصب زعمه فيرد عليه منه ما يضيق عنه ذرعه فيحرمه ويخفض مناره
عند ما يعيبه رفعه ويسارع الى القدح في راويه ومعتقده وينكر على ناقله بلسانه وقلبه و
يده وهو لا يعلم انه انما اصيب من قبل طبعه الذميم واتى من جهة تصوره السقيم ووجه تبيينه ان
محبة علي ع فرع محبة النبي صلعم وتصديقه في جميع ما جاء به النبي صلعم ومحبة النبي وتصديقه فرع
على معرفة الله ووحدانيته والعمل باوامره واجتناب نواهيه والاخذ بكتابه وسنة نبيه صلعم ومن المعلوم
ان الناس كافة لو خلقوا على هذه الفطرة لم يخلق الله النار وكيف يحب علينا من خالف مذهبه
في علمه وحلمه وزهده وورعه وصلاته وصيامه ومسارعته الى طاعات الله واقدامه والاخذ
بكتاب الله في تحليل حلال الله وتحريم حرامه ومجاهدته في ذات الله شارعا الرمح شاهرا الحسام و
قناعته بخشونة ملبسه وخشونة ماكله وانتصابه في محرابه يقطع الليل بصالح عمله وهذه الاوصاف
لا يستطيعه غير من العناد ولكنه ع قال اعينوني بورع واجتهاد وقد وصف شيعته فقال انهم
خمص البطون من الطوى عمش العيون من البكاء انتهى واما حكمه بجهالة الخوارزمي فمردود بان الخوارزمي
رجل فاضل معروف مشهور وبالجملة من عرفه ابن حجر المتأخر الذي روى عنه في كتابه الموسوم با
لصواعق المحرقة وكنيته ابو بكر وقد اشتهر به وكان اخطب الخطباء في دياره ويعلم من كنيته المرتبة
انه من اهل خوارزم لا من شيعة سبزوار وقم وكاشان فلا وجه لانكار معرفته والشك في كونه من
اهل السنة فانا نشاهد هذا الحديث مما اجراه الله تع على لسانه الهاما للحق ولو طعن في الحديث
بوقوع ابي ذر الشيعي الخالص من اصحاب علي ع في سلسلة اسناده لكان اولى من القدح في ابي بكر سلسلة ظ
المذكور واما ما ذكره من انه موضوع فلا يسمع منه لما مر من الاتفاق على ان الطعن الاجمالي لا يسمع عن
ائمة الحديث فضلا عن هذا الفضول الجاهل بكل شيء وما ذكره من انه منكر مردود بان هذا لا يقدح
في صحة الحديث فان كثيرا من الاحاديث الصحيحة عند الجمهور لم يروا الا من طريق واحد كحديث نحن معاشر
الانبياء لا نورث فان راويها ابو بكر فقط كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لا يرتضيه العلماء فمع ما
فيه من ظهور ان عدم الارتضاء انما هو لاجل اصطلاح حال الخلفاء الثلثة بانه ان اراد به علماء اصلاح ظ
الفريقين فبطلانه ظاهر وان اراد به جماعة علماء اهل السنة فقولهم وتولهم في مقام الخلاف
سواء بل الحديث الذي رواه واحد من اهل السنة ووافقه في صحته علماء الشيعة يكون من المتفق

عليه بين اهل الاسلام وقدح بعض اهل السنة فيه خصوصا المتاخرين الذين التزموا الحكم بوضع
كل ما يخالف غرضهم وان كان الراوي منهم غير مسموع والوجه ظاهر ولعل الجماعة الذين لم يرتضوا بمضمون
الحديث المذكور زعموا مخالفته لما ذهبوا اليه الامامة من الفروع او اشبه بر على الخلاف عباراتهم لكن
ما ذهبوا اليه فاسد مردود بما صح عنه صلعم من قوله من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية
فان الجاهل بشي من الفروع اذا مات على الجهل به لا يموت كافرا وقد مر الكلام فيه مفصلا فتذكر
قال المصنف رفع الله درجته في انه صاحب الحوض واللواء والصراط والاذن
روى الخوارزمي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلعم علي يوم القيمة على الحوض لا يدخل الجنة الا من
جاء بجواز علي بن ابي طالب ع وعنه قال قال رسول الله صلعم اذا كان يوم القيمة امر الله جبرئيل ع ان يجلس على
باب الجنة فلا يدخلها الا من معه براءة من علي بن ابي طالب ع وعن جابر بن سمرة قال قيل يا رسول الله من صاحب
لوائك في الاخرة قال صاحب لوائي في الاخرة صاحب لوائي في الدنيا علي بن ابي طالب ع وعن عبد الله
بن انس قال قال رسول الله صلعم اذا كان يوم القيمة ونصب الصراط على شفير جهنم لم يجز عليه الا من معه كتاب
بولاية علي بن ابي طالب ع والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى فلينظر العاقل اذا كانت مثل هذه الاخبار
واضعافها اضعافا مضاعفة يرويها السنة وهي في صحاح الاخبار عندهم والايات ايضا موافقة لها
ثم يتركونها هل يجوز تقليدهم ومع ذلك فلم ينقلوا عن ائمة الشيعة منقصة ولا رذيلة ولا معصية
البتة والنجاة والى التقليد الى قوم رووا عنهم كل رذيلة ونسبوهم الى مخالفة الشريعة في قضايا كثيرة
ولنذكر ههنا بعضنا في مطالب انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول من ضروريات الدين ان النبي
صلعم صاحب الحوض المورود والشفاعة العظمى والمقام المحمود يوم القيمة واما ان عليا صاحب الحوض
فهذا من مخترعات الشيعة ولم يرد به نقل صحيح وهذا الرجل الذي ينقل كل مطالبه من كتب اصحابنا لم
ينقل هذا منهم وذلك لانه لم يصح فيه نقل عندنا ولكن ما ذكره مما كان من الفضايل والمناقب لمولانا
علي بن ابي طالب فنحن لا ننكره لان كل ما نقل من فضائله وفضائل اهل النبي صلعم لم يكن سببا للطعن
في افاضل الصحابة فنسلمه ونوافقه فيه لان فضائلهم لا تحصى ولا ننكره الا منكر نور الشمس والقمر واما ما ذكر
ان امثال هذه الاخبار يرويها السنة وهي في صحاح الاخبار عندهم والايات ايضا موافقة لها ثم يتركونها
هل يجوز لهم تقليدهم فان اهل السنة يعملون بكل حديث وخبر صحيح عندهم بشرائطها ولكن كما صح عندهم
الاحاديث الدالة على فضايل علي بن ابي طالب واهل بيت رسول الله صلعم كذلك عندهم الاحاديث الدالة
على فضايل الخلفاء الراشدين فهم يثبتون الاحاديث والشيعة ينقلون الاحاديث من كتب اصحابنا مما يتعلق

بفضايل

بفضايل اهل البيت ويسكتون عن فضايل الخلفاء واكابر الصحابة ليتمشى لهم الطعن والقدح وهذا
غاية الخيانة في الدين واية خيانة اعظم من ان رجلا ذكر بعض كلام احد مما يتعلق بشي وترك البعض
الاخر مما يتعلق بعين ذلك الشي ليتمشى به مذهبه ومعتقده ونعوذ بالله من هذه العقايد الفاسدة
ثم ما ذكره ان اهل السنة لم ينقلوا عن ائمة الشيعة منقصة ولا رذيلة ولا معصية البتة فجوابه ان نقول
ايها الجاهل الضال الغافل العامي الشيعة ينسبون انفسهم الى الائمة الاثني عشر ائمة اهل السنة و
الجماعة يمدحون في اهل بيت النبوة والولاية ويثنون يا اعمى القلب انهم يعرفون منك ومثل اضرابك
على الائمة ويعرفون المطاعن والمثالب مما لم يصح به خبر بل ظاهر عليه اثار الوضع والبطلان ولا كظهور
البدر ليلة الاضحيان ثم ما ذكر انهم التجاؤا في التقليد الى قوم رووا عنهم كل رذيلة ونسبوهم الى مخالفة
الشريعة فجوابه انهم لم يرووا عمن يقلدونه رذيلة اصلا بل هو يفتري الكذب عليهم ومن ههنا يريد ان يشرع
في مطاعن الخلفاء ويبدا بابي بكر ونحن نقول اذا انت لا تروي شيئا يعتد به الا من صحاحنا وها نحن
شرعت في مطاعن ابي بكر مذكرا شيئا يسيرا من فضائله المذكورة في صحاحنا وصحاحنا ليس ككتب
الشيعة التي اشتهر عند السنة انها من موضوعات يهودي كان يريد تخريب بناء الاسلام فعملها وجعلها
وديعة عند الامام جعفر الصادق ثم انه في مصحف الثلوانه من كلام والله اعلم بحقيقة هذا الكلام
وهذا من المشهورات ومع هذا لا ثقة لاهل السنة بالمشهورات بل لا بد من الاسناد الصحيح حتى
يصح الرواية واما صحاحنا فقد اتفق العلماء ان كل ما عد من الصحاح سوى التعليقات في الصحاح
الستة لو حلف الطلاق انه من قول رسول الله او من فعله وتقريره لم يقع الطلاق ولم يحنث وها نحن نشرع
في بعض فضايل المهاجر الخليق بالتحقيق فنقول اول خلفاء الاسلام ابو بكر عبد الله بن ابي قحافة
من اولاد تيم بن مرة ونسبه يتصل برسول الله صلعم في مرة كان له ولدان تيم وكلاب فالكلاب هو ابو قصي
والقصي جد رسول الله صلعم وتيم هو جد ابي بكر وكان ابو بكر قبل البعثة من اكابر قريش واشرافها وصناديدها
وكان قاضيا حكما بينهم وكان صاحب اموال كثيرة حتى اتفق جميع ارباب التواريخ انه لم يبلغ مال قريش
مبلغ مال ابي بكر وكان رسول الله صلعم يصادقه ويحبه ويجلس في دكانه وهو كان يحب رسول الله صحبة
شريفة لا يفارقه ليلا ونهارا وكان يعين رسول الله صلعم بماله واسبابه فلما بعث رسول الله صلعم كان لا
يظهر حال نبوته في اول الامر على الناس فذكر لابي بكر فصدقه وقال رسول الله صلعم ما دعوت احدا الى
الاسلام الا اظهر ترددا ما خلا ابي بكر كما قال فاخذ ابو بكر يدعو الناس الى رسول الله صلعم فاخذ ذلك
اليوم الذي اسلم فيه اتى بعيون اشراف قبايل قريش مما كانوا يصادقونه في مكة وهم عثمان بن عفان

من عيون بني امية وسعد بن ابي وقاص من اشراف بني زهرة وطلحة بن عبيد الله من اشراف تيم والزبير
بن عوام من اشراف بني اسد بن عبد العزى وغيرهم من الاشراف فبايعوا رسول الله صلعم على الاسلام ثم
اخذ في الدعوة ولا يقدم رسول الله صلعم على امر الا بمشاورته وهو يدعو الناس وكان لبيبا مدبرا مقبول
القول وكان يبذل ماله في اعانة المسلمين وفي تشهير الاسلام روي في الصحيح ان رسول الله صلعم قال
ان من امن الناس علي في صحبته وماله ابو بكر ولو كنت متخذا خليلا من امتي لاتخذت ابا بكر ولكن اخوة
الاسلام ومودته لا يبقين في المسجد خوخة الا خوخة ابي بكر وفيه ايضا عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلعم
انه قال لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر ولكنه اخي وصاحبي وقد اتخذ الله صاحبكم خليلا وفي
الصحاح عن ابي هريرة قال قال رسول الله ما لاحد عندنا يد الا وقد كافيناه ما خلا ابا بكر فان له
عندنا يدا يكافيه الله يوم القيمة وما نفعني مال احد قط ما نفعني مال ابي بكر ولو كنت متخذا خليلا
لاتخذت ابا بكر خليلا الا وان صاحبكم خليل الله ثم لما اخذ الكفار في ايذاء المسلمين وتعذيبهم قام ابو بكر
باعباء اذية القريش واعانة المعذبين والذب عن رسول الله صلعم بما هو مشهور معلوم لا يحتاج الى بيانه
وكان يشتري المعذبين عن الكفار واشترى بلال بن ابي رباح وفدى غيره من الصحابة وابتلي بلاء
حسنا الا يكون فوقها مرتبة حتى جاء وقت الهجرة فصاحب رسول الله صلعم في الغار وانزل الله تعالى فيه ثاني
اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن واثنى الله عليه في كتابه العزيز في مواضع عديدة مما يطول
ذكرها ولولا ان الكتاب غير موضوع لذكر التفاصيل بفصلنا مناقبه في عشر مجلدات ثم بعد الهجرة
اقام بحفظ الدين والجهاد ولم يقدر واحد من الشيعة ان يدعي ان رسول الله صلعم غزا غزوة وتخلف عنه
ابو بكر حتى توفي واجماع الامة على ان رسول الله صلعم كان يقدمه على اصحابه ويفضله عليهم وهو لم
يفارق رسول الله صلعم قط في غزاة ولا سفر ولا فر في غزوة ومن ادعى خلاف ذلك فهو مفتر كذاب
مخالف بصير ولعن الدين ذكر في صحيح البخاري عن محمد بن الحنفية قال قلت لابي اي الناس خير بعد
النبي صلعم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر قال خشيت ان يقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل
من المسلمين انظروا معاشر العقلاء ان امير المومنين علي هذا يذكر الخلفاء ثم جاء ابن المطهر الاعرابي
البوال على عقبيه ويضع لهم باب المطاعن قاتله الله من رجل سوء بطاط وايضا عن عبد الله بن عمر
قال كنا في زمن النبي صلعم لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان ثم نترك اصحاب النبي صلعم لا نفاضل بينهم
وفي رواية كنا نحن نقول ورسول الله صلعم حي افضل امة النبي صلعم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وفي الصحاح
عن ابن عمر عن رسول الله صلعم انه قال لابي انت صاحبي في الغار وصاحبي في الحوض وفيها عنه قال

قال

قال رسول الله صلعم انا اول من تنشق عنه الارض ثم ابو بكر ثم عمر ثم ناتي اهل البقيع فيحشرون معي
ثم ينتظرون اهل مكة حتى نحشر بين الحرمين وفي الصحاح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم اتاني
جبرئيل عم فاخذ بيدي فاراني باب الجنة التي يدخل منه امتي فقال ابو بكر يا رسول الله صلعم وددت
اني كنت معك حتى انظر اليه فقال رسول الله صلعم اما انك يا ابا بكر اول من يدخل الجنة من امتي والاخبار
في هذا اكثر من ان يحصى ثم لما قرب وفات رسول الله صلعم جعله في مرضه اماما للناس ليكون تلويحا الى خلافته
وهذا كالمتواتر عند المسلمين ولا يرد واحد في ان ابا بكر في ايام مرض رسول الله صلعم كان يوم الناس
وفي الصحاح عن عائشة قالت قال لها رسول الله صلعم في مرضه ادعي لي ابا بكر اباك واخاك حتى اكتب
كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمن ويقول قائل انا اولى ويابى الله تعالى والمومنون الا ابا بكر وفي الصحاح
عن جبير بن مطعم قال اتت النبي صلعم امراة وكلمته في شيء فامرها ان ترجع اليه قالت يا رسول الله ارايت
ان جئت ولم اجدك كانها تريد الموت قال ان لم تجديني فاتي ابا بكر والاخبار الدالة على الاشارة
بخلافته كثيرة وهي تعارض الاخبار الدالة على خلافة علي صلعم والاجماع فضل زايد ودليل تام على صحة
خلافته ثم ان الرجل السوء يذكر لمثل هذا الرجل المطاعن لعن الله كل مخالف طاعن وكنت حين
بلغت باب المطاعن اردت ان اطوي عنه كشحا ولا اذكر منها شيئا لانها يؤلم خاطر المومن ويفرح
بها المنافق القاصد للدين لان من المعلوم ان الدين قام في خلافة هؤلاء الخلفاء الراشدين ولما
سمع المنافق ان هؤلاء مطعونون فرح بان الدين المحمدي لا اعتداد به لان هؤلاء المطعونين حاشاهم
كانوا موسسي هذا الدين وهذا ثلمة عظيمة في الاسلام وتقوية كاملة للكفر اقدم به الروافض لا
افلحوا ولكن رايت لو اني اترك هذا الباب ولم اجاوبه يظن الناس ان ما اورده من الاباطيل
كان كلاما متينا ونقلا صحيحا لا يقدر على جوابه فعزمت ان اجري على وفق ما جريت في هذا
الكتاب من ذكر كلامه والرد عليه والله الموفق اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره
المص من رعاية الحوض فقد رواه الخوارزمي وهو من حفاظ اهل السنة كما هو ديدنه ورواه ابن حجر
في صواعقه عن احمد قال قال النبي صلعم اعطيت في علي صلعم خمسا هن احب الي من الدنيا وما فيها اما
واحدة فهو بين يدي الله حتى يفرغ من الحساب واما الثانية فلواء الحمد بيده ادم ومن ولده تحته
واما الثالثة فواقف على حوضي يسقي من عرف من امتي الحديث انتهى وانما لم يذكر الاثنين الاخرى
لما فيهما من التعرض بخلافة الثلثة فظهر ان ما ذكره المص ليس من مخترعات الشيعة كما ظنه
الناصب وايضا قد ساعد على ذلك من مشاهير اهل السنة عمر بن محمد بن الخضر الملا مولف كتاب

وسیلة المتقدمین الی متابعة سید المرسلین فی ... النبی ص فی المجلد الخامس فی فضل الصحابة حیث
روی فی جملة حدیث خاطب النبی ص به علیا ع انه قال له النبی ص وانک علی الحوض خلیفتی ومن ...
ایم علی صحة ابن المغازلی الشافعی فی المناقب یرفعه بسنده الی مجاهد قال قال رسول الله ص علی یوم
القیمة علی الحوض لا یدخل الجنة الا من جاء بجواز من علی بن ابی طالب ع ان امام هذا الشقی وشاهده
قد اعترف بذلک فی شان علی بن ابی طالب ع فی شعره المشهور **شعر** رب هب لی من المعیشة سؤلی
واعف عنی بحق آل الرسول واسقنی شربة بکف علی سید الاولیاء زوج بتول وقال العلامة
الدوانی فی مدحه ع **شعر** روز محشر طلب ساقی کوثر کش ورساغر کثرت می وحدت در کش
لا یقطا اصلا لبد اشا ربها وز تریست درین محا د نوانی در کش وقال المولی المعنوی قدس سره
نظم در سقای خویش چنک مند پس کر ان سر تا چه زاده عمر بی زید و عمر یغنی دین پس نکر
خدا چه زاده واما ثانیا فلان ما ارتکبه متاخروا اهل السنة من اشتراط الشرایط انما کان بعد
فساد الهواء واشتداد الوباء بتدوین مثالبهم منقدیهم ... الثلثة فی الکتب والاوراق ونشرها فی
الافاق فلا یعالج بذلک وان ساعدهم طیب الاوراق وانما الجاءهم الی احداث تلک الشروط الفاسدة
ضیق الخناق واخراج الشیعة بالارعاد والابراق ... هم من الاحقاق واما اشبه حالهم فی
ذلک بحال المریض الذی قد مسه الضر والسقم والنغم طاقته النقم ... داسته فی کل لحظة الی موضع
سواء ویزعم ان ما تحت راسه خال عن الاستواء فان اصل مطلب ذوا الثلثة اجوف معتل وهم یزعمون
ان الحدیث ضعیف مختل والحاصل ان تدوین اهل السنة للاحادیث الضعیفة وتالیف الکتب
المشتملة علیها فی فضایل اهل البیت والصحابة المستحقین للتعظیم کما فی فضایل سور القرآن الکریم
له وجه لا یخفی علی الطبع السلیم وکذا تدوین الاحادیث الضعیفة المتعلقة بالاعمال فان له فایدة
هی ترجیح بعض الاحادیث الصحیحة المتعارضة بمثله بما یعاضده من الاحادیث الضعیفة وایضا یجوز
العمل عند الاکثرین فی الاعمال بالحدیث الضعیف اذا خلا عن معارض واما تدوینهم قریبا بعد فن
احادیث مثالب الصحابة فلا وجه له سوی علمهم بصحتها المانع لهم عن طرحها او خروجهم عن
دایرة الاسلام کما صرح به المولی العارف قطب الدین الشیرازی الشافعی فی مکاتیبه المشهورة
حیث قال حکم سنی وخارجی که سبب بر وسنولی یا بر نسبته در عقاید کراو زا با یاد ست
داده صحابه ثلثه را ثنا باید کوید وحکم دیکری که از اهل سنت خود را داند یکسان نیست
جه ایشان ودین در مذهب اهل سنه کالمنلاز مین اند پس سنی که ایشان را دشمن میدارد و

الاجر

الاجر مرات داود انتهی واما ثالثا فلان ما نسبه الی اصحابه من الجمع بین ما رووه فی فضایل علی ع
وبین ما رووه فی فضایل الثلثة غیر مطابق لقواعد الاصول لان ما روی من فضایل علی ع مما
اتفق علیه الفریقان وما روی فی فضایل الثلثة مما لم یتفق علیه فرقة الشیعة ومع هذا قد
عورض ما رواه اهل السنة من احادیث فضایلهم بما رووه ایض من احادیث مثالبهم و
مطاعنهم فالحق المطابق للاصول ان یقال یتعارض احادیث المناقب والمثالب ومن البین
ان التعارض یوجب التساقط فیبقی احادیث مناقب علی ع سالمة عن المعارض کما اراد
الله ورسوله وبهذا الدفع ایض تشنیع الناصب علی الشیعة بانهم لم یسکتون عما روی
فی فضایل الخلفاء ووجه الدفع ان الحدیث الذی لیس بمتفق علیه بین الفریقین غیر معتبر
وایض لما عارض ما نقله الشیعة عن اهل السنة من احادیث مثالب الصحابة احادیث مناقبهم
وحصل التساقط کما ذکرنا کان ذکر تلک المناقب لغوا عبثا وجب السکوت عنها کما
لا یخفی واما رابعا فلانا نقول فی دفع ما ذکره یقول له بجوابه ان نقول ایها الجاهل آه ایها
الشقی الغبی الرجس المارد الغوی قد نقلتم فی شان خلفاءکم الذین تقدمونهم علی اهل
البیت ع مثالب لا یحصی ومطاعن لا یستقصی کما سیجیء شذ منها فی کلام المص فای استبعاد
من نقلکم مثالب اهل البیت لو وجدتم الیه سبیلا وان کان اضعف قیلا وهو اهون دلیلا
واما خامسا فلان ما اجاب به بقوله انهم ای اهل السنة لم یرووا ممن یقلدونه رذیلة اصلا
اه فمدفوع بان الموعد قریب وسیظهر للناظر فی باب المطاعن ان ایما مفتر کذاب وایما حبیب
وله من الصدق نصیب وقد ناقض الناصب نفسه بعید ذلک بسطر واحد حیث قال
ان المص لا یروی شیئا یعتد به الا من صحاحنا ولنعم ما قیل ان الکذوب لا حافظة له و
اما سادسا فلان قوله ونحن نقول له انت لا تری شیئا یعتد به الا من صحاحنا لیس فیه غرض
علی المص قدس سره لظهور انه انما یروی تلک الاحادیث من صحاح اهل السنة لیقوم حجة
علیهم لا لاحتیاجه فی تصحیح ما اعتقده الی التشبث بتلک الاحادیث واما سابعا فلان
ما ذکره من صحاحنا لیس ککتب الشیعة التی اشتهر عند السنة انها من موضوعات یهودی
کان یرید تخریب بناء الاسلام اه فانما اخترعه لیذهب عن قلوب اهل نحلته ما ذکره الشیعة
من ان اکثر المذکور فی کتب اهل السنة المسماة بالصحاح تسمیة للشیء باسم ضده من موضوعات
زمان الشجرة الملعونة الامویة القاصدین لمحو آثار النبی واهل بیته ص ع وهم الذین خربوا

بناء الاسلام وتواتيت علي ع على منابر الايام وهلوا وتبوا دارته خير الانام وهذا كما لا يخفى
على اهل الاسلام لا يخفى على اهل اليهود والنصارى وعبدة الاصنام وانما احتججنا عليكم بنقل
ما فيها تحصيلا للالزام لا لاعتقاد اتصافها بالصحة والاحكام واما ما ذكره من وضع اليهودي كتابه
ودفنه عند الامام الصادق ع فهو كذب صريح مخالف لاصول الامامية فضلا عن ائمتهم ع فان حفظ
كتب اهل الضلال والركون اليهم بشيء من الاقوال والاعمال غير جايز اصلا كما صرحوا به في كتبهم المتداولة
وانما يمشي مثل ذلك لاهل السنة الذين يمشون مع اليهود والنصارى ويحكمون بطهارتهم ويأكلون
ويشربون معهم ومن آنيتهم ويلحسون من فضلاتهم واسآرهم على ان ذلك انما يفيد في مقصوده لو كان
اقتباس دين الامامية منحصرا في كونه من الصادق ع وكل عامي بالائمة الاثني عشر واهل البيت ع يعلم انه
ليس كذلك فعلى تقدير اشتباه حال ذلك الكتاب على اصحاب الصادق ع كيف امكن الاشتباه على
وصية المعصوم المنصوص بعده وهو موسى الكاظم ع وقد روى صاحب جامع الاصول انه في حديث
من يجدد ان مجدد مذهب الامامية في المائة الثانية كان علي بن موسى الرضا ومن البين الذي لا يجحد
الا الشقي ان المذهب الذي يكون مجدده مثل ذلك الامام المعصوم يكون حقا اليه ولعل هذا الشقي
المارد اراد بافتراء هذه القصة الاشنعار عن الشيعة بما ذكره مشيخة المغرب في شان شيخ اهل السنة
ابي الحسن الاشعري حيث حكوا ان ابا الحسن المذكور كان نصرانيا ولما اراد تخريب دين الاسلام وتضييع
عقايد المسلمين في شان النبي ص جاء بين المسلمين واظهر الاسلام فابتدع ما ترى من المسايل والاحكام
التي شنع عليها عقلاء الانام واما ثامنا فلان ما ذكره من اتفاق اصحابه وشهادتهم على صحة ما في
صحاحهم فمن قبيل استشهاد ابن آوى بذنبه وناهيك في ذلك ان اصح تلك الكتب بعد كتاب الله تع
عندهم هو الذي جمعه البخاري وقد عرفت فيما سبق حال كتابه وحال صاحبه بما لا مزيد عليه فكيف
يصح ان يسمى كتابه صحيحا واما ما نقله عن علمائه من اتفاقهم على انه لو حلف احد بالطلاق ان ما في تلك
الكتب صحاح يقع الطلاق ولم يحنث فمردود بان وقوع الطلاق بالحلف من مبتدعات عمر لا من احكام
الله تع ورسوله فهو صادق في عدم الحنث وايضا سيتبين ان اكثر اهل السنة باطلة فلا يحصل الحنث
لهم بالطلاق ابدا واما تاسعا فلان ما ذكره من اتصال نسب ابي بكر برسول الله ص في الاب الثامن فلا
يوجب شرفه وخروجه عما اشتهر من كونهم ارذل طوايف قريش لما علم ان الله تع قد ضرب ذلة
الرقية والعبودية على بعض اولاد الانبياء وجعل اولاد بعضهم انبياء او ملوكا واما عاشرا فلان ما ذكره
من ان ابا بكر كان قبل البعثة من اكابر قريش واشرافها مدفوع بما اشتهر من ان ابا سفيان قال لعلي ع

ارضيتم

ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي رذل وهو ابي قحافة في شانه لما سمع انهم جعلوه خليفة بعد النبي
ص اللهم لا رافع لما وضعت ولا واضع لما رفعت وقول فاطمة عليها السلام في بعض كلماتها انه من اعجاز — رفعت
قريش واذنابهم وانا اقول انه من ذوي الاذناب واما الحادي عشر فلان ما ذكره انه كان قاضيا حكما بينهم
مملوك لذا الناصب له ولاتمام المشهور المذكور على لسان الجمهور انه كان في الاسلام خياطا وفي الجاهلية
معلما للصبيان وقد قيل شعر كفى المرء نقصا ان يقال بانه معلم اطفال وان كان فاضلا واما الثاني
فلان ما ذكره من انه كان صاحب اموال كثيرة فقد كذبه البكري المصري الشافعي في سيره حيث قال قيل انه
لما بلغ النبي ص سنة ثلث عشرة من الفيل خرج مع عمه ابي طالب الى الشام اقبل سبعة من الروم يقصدون
قتله ص فاستقبلهم بحيرا ونبههم بانه رسول من الله تع فبايعوه واقاموا معه ورده ابو طالب وبعث
معه ابو بكر بلالا وفيه وهمان الاول بايعوه على اي شيء الثاني ابو بكر لم يكن حاضرا ولا كان في حال من
يملك ولا ملك بلالا الا بعد ذلك بنحو ثلثين عاما انتهى والعجب دعواهم الاتفاق لرجل قد عرف منذ كان
بالفقر وسوء الحال ومن اطلع على النقل والآثار واشراف السير والاخبار لم يخف عليه فقر ابي بكر وصعلكته — على م
وحاجته ومسكنته وضيق معيشته وضعف حيلته وانه كان في الجاهلية معلما وفي الاسلام خياطا و
كان ابوه سيء الحال ضعيفا يكاد فقره مهلكا ومعيشته ضنكا لذلك اكتراه عمر من صيد القماري والدباسي
لا يقدر على غيره فلما عمي وعجز ابنه عن القيام به التجأ الى عبد الله بن جدعان من رؤساء مكة فنصبه
ينادي على مائدته كل يوم لاحضار الاضياف وجعل له على ذلك ما يعوله من الطعام فمن اين كان لابي
بكر هذا المال وهذه حاله وحال ابنه في الفقر والاختلال ايضا قد روي ان بنته اسماء كانت تنقل النوى
من ارض الزبير التي اقطعه رسول الله على راسها وهي من منى على نصف فرسخ كما اخرجه البخاري ايضا فهو
اولى بالصدقة والنفقة التي ذكروها عن ابي بكر للمسلمين اذ الاقربون ذو رحم محتاج والحاصل ان ابا
بكر لو كان ذا مال لراعى صلة الرحم بكفالة حال ابنه وبنته وليس فليس الا ان يقال انه ايسر بعد ذلك
فنقول ايساره يحتاج الى دليل كاخراج الصدقة الى المسلمين وايضا بنا في ما ذكروه بخل ابي بكر بدينارين
او درهمين يقدمه بين يدي نجوى النبي ص كما مر سابقا واما الثالث عشر فلان ما ذكره من انه كان يعين
رسول الله ص بماله واسباب داره فمدخول بما ذكرناه في الثاني عشر ومن عجيب مناقضتهم ما رووه
بقولهم عن عبد الله بن عباس في تفسير قوله تع ووجدك عائلا فاغنى قال ابن عباس اغناه بان
جعل دعوته مستجابة فلو شاء ان يصير الجبال ذهبا لصارت باذن الله تع فمن يكون كذلك كيف
يحتاج الى مال ابي بكر وكيف يقال في بعض تفسيراتهم هذه الآية ان ابا بكر اغناه وايضا سوجه عليهم

انه من انفق من المال العظيم على رجل محال ان لا يعرف موطنه وحيث انفقه ولسنا نعرف ان لرسول الله صلعم موطنا غير مكة والمدينة فان زعموا ان ابا بكر انفق هذا المال بمكة قبل الهجرة قيل لهم على ما انفق هذا المال وفيم صرفه هل كان لرسول الله صلعم بمكة من الحشم والعيال ما انفق عليهم هذا المال كله منذ اسلم ابو بكر الى وقت هجرته فهذا من ابين المحال ام يقولون ان رسول الله صلعم جهز الجيوش بمكة بذلك المال فيظهر فضايحهم اذ كان رسول الله صلعم باجماع الامة لم يشهر سيفا بمكة ولم يامر به ولا اطلق لاصحابه محاربة احد من المشركين بها وانما كان اسلم معه اذ ذاك اربعون رجلا فلما اشتد عليهم الاذى من قريش وشكوا ذلك الى رسول الله صلعم ولى عليهم جعفر بن ابي طالب واخرجهم معه الى ارض النجاشي ملك الحبشة فكانوا هناك الى ان هاجر رسول الله صلعم وفتح كثيرا من فتوحه فقدموا عليه بعد سنين من الهجرة ولقد كان رسول الله صلعم بشهادة الخاص والعام اغنى قريش بعد تزويجه بخديجة رضي عنها وكانت خديجة باقية عنده الى سنة الهجرة لا يحتاج معها الى مال غيرها حتى لقد كان من استظهاره بذلك ان ضم علي بن ابي طالب ع الى نفسه تخفيفا بذلك عن ابي طالب في المؤنة وما وجدنا في شيء من الاخبار ان رسول الله صلعم بعد تزويجه بخديجة احتاج الى احد من الناس فان اهل الاثر مجمعون على ان خديجة كانت ايسر قريش واكثرهم مالا وتجارة واما بعد الهجرة الى المدينة فقد علم اهل الاثر ان ابا بكر ورد المدينة وهو محتاج الى مواساة الانصار في الدور والمال وفتح الله ع على رسوله ص عن قريب من غنايم الكفار وبلدانهم ما كان بذلك اغنى العرب على ان ابا اسحق من اكابر محدثي اهل السنة قد روى ما يكذب ذلك حيث روى ان النبي ص لم يركب ناقة حتى قام بثمنها من ماله فمن لم يستحل ركوب ناقة غيره من غير اعطاء ثمنها فكيف يستحل غيرها واما الرابع عشر فلان ما رواه عن النبي ص انما كان لما ذكرناه سابقا من ان سلمان قد صرف ايما قبل ذلك باثبات خطبة النبي ص ووعده باحسان النبي ص اياه عند ظهور شوكة الاسلام واما الخامس عشر فلان ما ذكره من ان ابا بكر اخذ يدعوا الناس الى رسول الله صلعم لو سلم لا يجري نفعا اذ ليس الكلام في انه لم يظهر من ابي بكر اثر في الاسلام اصلا وانما الكلام في انه لم يكن ذلك عن صدق نية واخلاص طوية بل كان لطمعه في جاه النبي ص لما سمع من الاحبار والرهابين من استيلائه على اقطار الارض وملوك الايام وان فرض انه صدر عنه بعد النبي ص من غصب الخلافة وغيره من اثار الغواية والخلافة ما احبط عمله في سالف الايام واما السادس عشر فلان قوله وطلحة بن عبد الله من اشراف تيم محل تامل واي كان في تيم شرف حتى يكون طلحة من اشرافهم واما السابع عشر فلان الحصر الماخوذ في قوله ان رسول الله صلعم لا يفتح على الامر الا بمشاورته ممنوع ولو سلم فجاز ان يكون ذلك لما ليعظمه وتطييب

ذلك على وجه الصدق والاخلاص فقد صدر عنه ص

خاطره

خاطره لا الحاجة الى رايه كما سيعرف فيه الناصب في دفع ما سيجيء من الطعن بقول ابي بكر ان لي شيطانا يعتريني او فلا فضيلة فيه غايته ان يكون من مؤلفة القلوب والحاصل ان النبي المؤيد بالوحي الالهي والنفس القدسي الذي يتمكن من مطالعة اللوح المحفوظ اعلى شانا من ان يحتاج الى مشورة رعيته سيما من مضى اكثر عمره في الكفر والجاهلية وبالجملة المشاورة لا يستلزم الاستظهار والاستعانة براي احد والعمل بذلك ولهذا ورد في مشاورة النساء شاوروهن وخالفوهن وفي الاية التي امر الله ص فيها بالمشاورة اشارة الى ذلك حيث قال فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين فانها تدل على ان الضابط للمخاطبين فيها والجامع لهم على نبوته لين جناحه وتلطفه بهم دون حكم النبوة وطاعة الرسالة وانه لولا ذلك لما حصلت الالفة والمتابعة وقوله ثم لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك دليل على نقصانهم وانه لو كان كذلك لما صبروا على نبوته ولا قاموا على حكم رسالته وقوله ثم فاعف عنهم واستغفر لهم دليل على انهم قد فعلوا ما لم يرتضه الله ولا رسوله منهم وان كونهم بتلك الصفات من جملة الجنايات التي يحتاج الى عفوه عنهم وقوله وشاورهم في الامر بيان لنقصهم وضعف دينهم وانهم من المؤلفة الذين يحتاجون الى التاليف وقوله فاذا عزمت فتوكل على الله ولم يقل فاذا قالوا لك دليل على ان اعتماده ع في مقام المشورة على ما ظهر له بالوحي الالهي لا على اقوال هؤلاء الانام بل هو شاهد عليهم لسخافة الراي وضعف الاحلام ومن كان بهذه الصفة لا يصلح لان يكون مدبرا ومشيرا للرسول ع في الوقايع والاحكام واعترض الفاضل التفتازاني في التلويح بما حاصله انه لو كان ذلك لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برايهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فقد ثبت المطلوب واقول فيه نظر لانا نختار الشق الاول ونقول ان الاستهزاء انما يحصل لو صرح لهم بعدم عمله برايهم واما بدون ذلك فلا وايضا الغالب عند تامل جمع كثير في استخراج امر من الامور وترجيحه على ما عداه انه لا يوافق راي بعضهم بعضا فجاز ان يكون راي بعض الصحابة موديا الى ما علمه النبي ص بالوحي وراي اخرين مخالفا له فيظهر لهم النبي ص اختيار الراي الموافق للوحي وليس في ذلك استهزاء والا لزم ان يكون القرار في مقام المشورة على ما راه البعض الاخر استهزاء لذلك البعض الاخر وهذا الوفاق له احد لا يستهزي به ويمكن ان يكون المشاورة لامتحان بواطن حالهم وتمييز الناصح من الغاش والمخلص من المنافق ولا يتوجه اعتراض الفاضل التفتازاني على هذا الاحتمال ومن شيد اركانه

دون ما راه البعض م

شيخنا المفيد قدس سره في بعض مجالسه حيث قال اعلم ان الله اعلم نبيه ص ان في امته
من يبتغي له الغوايل ويتربص بها الدوائر ويسر خلافه ويبطن مقته ويسعى في هدم امره
وينافقه في دينه ولم يعرفه اعيانهم ولا دله عليهم باسمائهم فقال تع ومن اهل المدينة مردوا
على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون الى عذاب عظيم وقال جل اسمه
اذا ما انزلت سورة نظر بعضهم الى بعض هل يريكم من احد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم
قوم لا يفقهون وقال تع يحلفون لكم لترضوا عنهم فان ترضوا فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين عنهم ص
ويحلفون بالله انهم لمنكم وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون وقال جلت عظمته واذا رايتهم تعجبك اجسامهم
وان يقولوا تسمع لقولهم كانهم خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم
قاتلهم الله انى يؤفكون وقال عز قائلا ولا ينفقون الا وهم كارهون وقال جل ذكره واذا قاموا الى
الصلوة قاموا كسالى يراءون الناس ولا يذكرون الله الا قليلا ثم قال تبارك وتع بعد ان نبأ عنهم
في الجملة ولو نشاء لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول ثم امره بمشورتهم ليصل
بما يظهر منهم الى علم باطنهم فان الناصح يبدو نصيحته في مشورته والغاش المنافق يظهر ذلك
في مقالته فاستشارهم ص لذلك ولان الله تع جعل مشورتهم الطريق الى معرفتهم الا ترى انهم
لما اشاروا ببدر عليه في الاسرى صدرت مشورتهم عن نيات مشوبة في نصيحتهم كشف الله
تع ذلك وذمهم عليه وابان عن ادغالهم فيه فقال جل قائلا ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى عن ق
يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق
لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فوجه التوبيخ اليهم والتعنيف على رايهم وابان لرسول الله ص عن
حالهم فعلم ان المشورة لهم لم يكن للفقر الى آرائهم وانما كانت لما ذكرناه هنا واما ما روي عن
النبي ص من انه قال بزعمهم في يوم بدر لو نزل علينا عذاب ما نجا منه الا عمر فهو من جملة موضوعاتهم
كما بينه صاحب كتاب الاستغاثة في بدع الثلثة حيث قال لا اظن عند ذوي الفهم اجهل ولا
اضل ولا اعمى قلبا ممن استجاز روايته هذا وانتحل بقبوله نبيهم اذ كان ذلك يوجب هلاك الرسول
بالعذاب ونجاة ابن الخطاب الذي يقول لولا علي لهلك عمر ولولا معاذ لهلك عمر فكيف يسلم
من الهلكة من كان بزعمهم يهلك بالعذاب دونه ومع هذا من قولهم المنكوس ان ابا بكر افضل
من عمر فقد اوجبوا هلاكه لو نزل العذاب ونجاة عمر فالذي كان يسلم وينجو من العذاب لو نزل
يجب ان يكون افضل ممن يهلك به وهذا الخبر يوجب ان يكون عمر افضل من الرسول ومن

ابي بكر

ابي بكر وجميع الخلق فلو كان اولياؤهما مخالفين له في تفضيل ابي بكر عليه كانوا قد صرحوا بتكذيب
علمائهم المتحرصين لهم هذا الخبر وما يشاكله من اخبار الملحدين ولا يبعد الله الا من ظلم وقال
بما لا يعلم واما الثالث عشر فلان ما ذكره من حديث لو كنت متخذا خليلا اه مع انه ليس بمتفق
عليه مدفوع بما مر من دلالة كلمة لو على انه لم يقع فكيف يقابل بما روي اتفاقا من اتخاذه
ص لعلي ع اخا والاخوة افضل من الخلة واما التاسع عشر فلان ما ذكره من حديث خوخة ابي
بكر فليس بمتفق عليه بل قد روي من طريق اهل السنة ايضا ما يدل على نفيه وكذبه كما مر بيانه
ومع هذا ففتح الخوخة لا يوازي فتح الباب المتفق عليه بين الخصم والاصحاب واما العشرون
فلان ما ذكره بقوله ثم لما اخذ الكفار في ايذاء المسلمين قام ابو بكر باعباء اذية قريش والذب
عن رسول الله ص وانه ابتلى بلاء حسنا كلها كلمات مموهة لا حقيقة لها الا ان يريد باعباء
اذية قريش ما مر من ان نوفل بن خويلد قد اوثقه مع طلحة بحبل وعذبهما او ما مر من انهم
صفقوه مرة ونتفوا لحيته اخرى والا فلم يكن له قدرة على اعباء اذية قريش بمعنى مدافعته
معهم كما قصده الناصب ههنا وكما ذب عن رسول الله ص بمعنى دفع الخصم عنه بالسيف
والسنان او اليد والرجل كذب صريح لا يخفى من تتبع الاثار الا ان يريد بالذب عنه على ص
ص النظر من بعيد الى رسول الله عند ايذاء القوم له والتماس الكف عن ايذائه كما
وقع منه ذلك مرة وكذا الكلام في قوله وابتلى بلاء حسنا فان هذه العبارة انما تستعمل
في من قاتل في معركة الجهاد لا في من ينظر ايذاء النبي ص ويسكت ويدعي الحزن على
ذلك واما الحادي والعشرون فلان ما ذكره من ان ابا بكر كان يشتري المعذبين من
الكفار واشترى بلال بن رباح وفدى غيره من الصحابة الخ فكلها ايضا فرية بلا مرية كما
يدل عليه كلام صاحب الاستيعاب في ترجمة بلال حيث روى عن عبد الله بن مسعود انه
قال كان اول من اظهر الاسلام سبعة رسول الله وابو بكر وعمار وامه سمية وصهيب و
بلال والمقداد فاما رسول الله ص فمنعه الله بعمه ابي طالب واما ابو بكر فمنعه الله بقومه
واما سايرهم فاخذهم المشركون فالبسوهم ادراع الحديد وصهروهم في الشمس فما منهم انسان
الا وقد اتاهم على ما ارادوا الا بلال فانه هانت عليه نفسه في الله وهان على قومه وكانوا يطوفون
به والحبل في عنقه فان هذه الرواية صريحة في ان ابا بكر لم يشتر بلالا عن الكفار المعذبين
له بل تدل على انه قد شراه قبل ذلك فوقع لاسلامه في عذابهم ولم يكن يعتد ابو بكر على خلاصه

منهم ولو كان ابو بكر ممن فدى الصحابة المسلمين لفدى عمارا وامه او مقدادا او صهيب ولو
فدى لذكره ابن مسعود بل كلامه صريح في انهم انما خلصوا عن عذابهم باتيانهم بما ارادوا منهم
وما رواه صاحب الاستيعاب بعد ذلك عن سعيد بن المسيب فلا وثوق به لان سعيد
كان شقيا ناصبيا كما اوضحناه سابقا واما الثاني والعشرون فلان ما ذكره من مصاحبة
ابي بكر لرسول الله ص في الغار لا يدل على فضيلته لانه ص قد لقيه في الطريق فاستصحبه خوفا من
ان يظهر سره على الاعيان وفي هذا المعنى قال المتنبي في بعض قصايده ويستصحب الانسان
من لا يلايمه وقد ساعد على المقدمة الاولى محمد بن جرير الطبري الشافعي في الجزء الثالث
من تاريخه حيث روى ان ابا بكر اتى عليا فسأله عن رسول الله ص فاخبره انه يلحقه بالغا
من ثور وقال له ان كان لك فيه حاجة فالحقه فخرج ابو بكر مسرعا ولحق رسول الله صلعم
في الطريق فسمع جرس ابي بكر في ظلمة الليل فظنه من المشركين فاسرع رسول الله ص في المشي
فانقطع شراك نعله فانفلق ابهامه بحجر فكثر دمها واسرع المشي وخاف ابو بكر ان يشق على رسول
الله ص فلحقه وانطلقا ورجل رسول الله ص تسيل دما حتى انتهى الى الغار مع الصبح انتهى وكان
ذلك الدم كما قال بعض الاكابر اول دم سفك من رسول الله ص بعد الهجرة بجناية ابي بكر عليه
ولو كان قد توسل في ذلك باشارة يعرف بها رسول الله صلعم انه صاحبه لما اسرع في المشي
لاخافه منه ولا جرى دمه واما المقدمة الثانية فقد ساعد عليها ابو القاسم بن الصباغ من
مشاهير علماء اهل السنة في كتاب النور والبرهان فقال في باب ما انزل الله تع عن نبيه
ص قم فانذر واصدع بما تؤمر وما ضمن رسول الله ص لمن اجابه وصدقه رفع الحديث عن
محمد بن اسحق قال حسان قدمت مكة معتمرا وناس من قريش يقذفون اصحاب رسول الله
ص فقال حسان ما هذا القطع فامر رسول الله ص عليا فنام على فراشه وخشي من ابن ابي قحافة
ان يدلهم عليه فاخذه معه ومضى الى الغار انتهى والحاصل ان اية الغار لا يوجب فضلا لابي بكر
بل هي شاهدة عليه بالنقص والاستحقاق الذم وظنهم ان النبي ص اخذه معه للانس به من بعض
الظن فان الله تع انسه بالملائكة ووحيه ونصح اعتقاده انه ينجز له جميع ما وعده وانما اخذه
لانه لقيه في طريقه فخاف ان يظهر امره من جهته فاخذه احتياطا في تمام ستره وكيف يتوهم حصول
منقبة له في حضور الغار وقد ظهر في الغار خطاه وزلله لانه لما دخل في ذلك الحرز الحريز
والمكان المصون بحيث امن الله تع على نبيه ص مع ما ظهر له من الايات من تعشيش الطاير

ونسج

ونسج العنكبوت على بابه لم يثق بالسلامة ولا صدق بالاية واظهر الحزن والمخافة حتى غلبه
بكاؤه وتزايد قلقه وانزعاجه وبلي النبي ص في تلك الحال الى مقاساته ودفع الى مداراته ونهاه عن
الحزن وزجره ونهي النبي ص لا يتوجه في الحقيقة الا الى الزجر عن القبيح ولا سبيل الى صرفه الى المجاز بغير
دليل لا سيما وقد ظهر من جزعه وبكاؤه ما يكون من مثله فساد الحال في الاختفاء فهو انما نهى عن استدامة
ما وقع منه ولو سكن نفسه الى ما وعد الله نبيه صلعم وصدقه فيما اخبره من نجاته لم يحزن حيث يجب
ان يكون امنا ولا انزعج قلبه في الموضع الذي يقتضي سكونه فاي فضيلة في الغار يفتخر بها لابي بكر
لولا المكابرة واللداد هذا وقال شيخنا المفيد قدس سره في بعض مجالسه ان الله سبحانه لم ينزل السكينة
قط على نبيه ص في موطن كان معه فيه احد من اهل الايمان الا عمهم بنزول السكينة وشملهم بذلك
كما في قوله ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم
مدبرين ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين ولما لم يكن مع النبي ص في الغار الا ابو بكر افرد
الله سبحانه نبيه صلعم بالسكينة دونه وايده بجنود لم تروها فلو كان الرجل مؤمنا لجرى مجرى المؤمنين
في عموم السكينة لهم ولولا انه احدث بحزنه في الغار منكرا لاجله توجه النهي اليه من اشتد ما به لما حرمه الله
تع من السكينة ما تفضل به على غيره من المؤمنين الذين كانوا مع رسول الله صلعم في المواطن على ما جاء في
القران ونطق به محكم الذكر بالبيان وهذا بين لمن تامله وههنا زيادة تدقيق وتحقيق ذكرناها في كتابنا
الموسوم بمصايب النواصب واما الثالث والعشرون فلانه لا دلالة لقوله ثاني اثنين اذ هما في الغار
على فضيلة الرجل اذ ليس فيه اكثر من اخبار عن عدد وقد يكون ثانيا لغيره من لا يشاركه في ايمان ولا فضل
ولان فيه بيان حال الرسول ص باعتبار دخوله الغار ثانيا ودخول ابي بكر اولا كما نقل في السير فجعل ذلك
وصفا لابي بكر والثناء به على رؤوس المنابر موضعا في اوهام العوام انه ثاني اثنين النبي ص في الفضل والشرف
ايضا كما غلط به فخر الدين الرازي ايضا في تفسيره وهم على وهم لما عرفت من انه كان متقدما على النبي ص في دخول
الغار وان المراد ثانوية النبي ص تاخره عنه في الدخول واما التفاوت بحسب الفضل والرتبة فلم يستعمل
الاية فيه ولا هو لازم منها والا لكان اولى بالصحة ان يقال ان النبي ص ثاني اثنين ابي بكر في الفضل والامر
وهذا كفر صريح وقد عملنا في تفسير هذه الاية وتحقيقها رسالة منفردة فليطالعها من اراد الزيادة على
ما ذكرناه ههنا واما الرابع والعشرون فلان ما ذكره من ان الله تع اثنى على ابي بكر في كتابه العزيز في مواضع
عديدة الى اخره ان اراد به انه اثنى عليه في ضمن العمومات التي اثنى فيها على عامة المؤمنين او طائفة منهم كقوله
تع لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الاية فهذا بعد تسليم كونه داخلا في المؤمنين ثمة

معه فيه كثير من المؤمنين ولا يثبت افضلية على غيره حتى يستحق بذلك تقدمه على غيره بالخلافة وان اراد
به اختصاصه بالثناء فذلك مبني على ما امراه ورواه اولياؤه في شان نزول تلك الايات وتلك الروايات
ليست بمتفقة عليها بين اهل الاسلام مع انهم قد خالفوا ذلك بانفسهم بذكر روايات اخرى دالة على
خلافه فان اشهر ما ادعوا تواترها في شان ابي بكر قوله تعالى في سورة الليل وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي
ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وقد ذكر بعضهم انها نزلت في شان
ابي ذر رض وبعضهم انها نزلت في حق ابي الدحداح وقد روى هذا ابو الحسن علي بن احمد الواحدي
في تفسيره الموسوم باسباب النزول باسناده المرفوع الى عكرمة وابن عباس هذا حال اختلافهم في
شان نزول الاية واما دلالة الاية على مطلوب القوم منها فقد علمنا في دفع استدلالهم بها سيما
ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره رسالة منفردة تضمنا هامن الدقايق جمعا غفيرا واذا رايت ثم رايت
نعيما وملكا كبيرا واما الخامس والعشرون فلان ما ذكره من انه لولا ان الكتاب غير موضوع لذكر المناقب
لفصلنا مناقبه في عشر مجلدات جزاف ظاهر لان المذكور في جامعي البخاري ومسلم على زعمهم من صحاح الاحاديث
المروية في ابواب العقايد الدينية والاحكام الشرعية من الاوامر والنواهي والقصص والاخبار والمواعظ
والزواجر والوعد والوعيد والمناقب والمثالب الى غير ذلك قد جمعها مجلدتان مع دخول اكثر ما في
احد الجامعين في الاخر فمن اين يتاتى للناصب ان يفصل مناقب ابي بكر وحده في عشر مجلدات مع اثر تعتبر [?]
الاستدلال على شيء من المطالب الايمانية في الكتابين كما سبق منه مرارا فالظاهر انه اراد عشر مجلدات من
الموضوعات وحينئذ هو مقصر في اقتصاره على العشر كما لا يخفى واما السادس والعشرون فلان قوله
ولم احد من الشيعة ان يدعي ان رسول الله صم غزا غزوة وتخلف عنه ابو بكر اه مسلم لكنهم يقولون كما
قال ابن ابي الحديد المعتزلي انه هرب او نشر وقرر وبهذا ظهر ان ما ذكره بعيد ذلك من انكار فراره
من غزوة قريش من غير مرية كيف وقد اعترف بذلك امام اهل السنة فخر الدين الرازي في كتابه الموسوم
بالاربعين وغيره من الكتب الكلامية سيما في فتح خيبر فانه سلم في كتاب الاربعين ما روى من انه بعث
النبي صم ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فبلغ ذلك رسول الله صم فبات ليلة مهموما
فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله
كرارا غير فرار الى آخر الحديث فليطالع هناك واما السابع والعشرون فلان ما ادعاه من اجماع الامة على
ان رسول الله صم كان يقدم ابا بكر على اصحابه اه فلعله اراد به اجماع الناصبة وقد عرفت حال دعوى
اجماعهم على اصل خلافة ابي بكر فماذا يكون حال الاجماع مع التزامهم لمفضوليته في مواضع عديدة منها

عن اثبات

عن اثبات افضليته وتجويزهم لتفضيل المفضول على خلاف المعقول وبهذا يعلم حال ما رواه
البخاري عن محمد بن الحنفية فان المعلوم من طريقة اهل البيت عم خلاف ذلك على ما مر ويجيء واما
الثاني والعشرون فلان وصفه هيهنا اللص ابن المطهر بالاعرابي البوال على عقبيه يخالف ما وصفه به سابقا
بالسبطي قاصدا الطعن على صاحبه فالله من كذوب لا حافظة له ومن حضرني قول في هذا البيت يحيى
من يولد احياء الميت دايما ماء وجه اسلافه المطعونين بكيت وكيت واما التاسع والعشرون فلان
ما رواه عن عبد الله بن عمر في شان تفضيل ابي بكر وعمر مع كونه مردودا بما فيه جلب النفع لنفسه ولابيه
شيخه معارض بتفضيل اسامة وتقديمه عليهم وتقديم اسامة مثل وذلك قول لو هو مقدم وتوليته
وتقديمه متفق عليه متواتر وذلك احاد اذ قيل يمكن ان يكون تقديمه عليهم في ذلك الجيش قلت لما
كانت الامامة هي الحكومة في جميع الامور بالنسبة الى الجمهور فيجب ان يكون اعلم في كل امر من كل واحد
ليكون حكمه على نهج الحق سيما امر قيادة الجيش فانه على طريقة المخالفين من اهم فوايد الامام واعظمها
وقد اعترف الناصب بذلك في اوايل هذا المبحث فاذا لم يكونوا في امر الجيش اعلم من كل احد لا يجوز كونهم
حاكمين على الكل في هذا الامر فلا يكونوا اماما واما الثلثون فلان ما ذكره من انه لما قرب وفاة رسول
الله صم جعل ابا بكر في مرضه اماما للناس تلويحا الى خلافته اه مما رواه الحسن البصري عن عايشة وقال
انه نص خفي على امامة ابي بكر والحسن البصري ممن قدح فيه الشيعة والشافعي حيث نقل عنه ابو المعالي
الجويني انه قال فيه كلام واما عايشة فمع ظهور عداوتها لامير المؤمنين عم وكذبها عند الشيعة متهمة
في خصوص هذه الرواية لما فيها من جر نفع لها ولابيها وبالجملة الشيعة لا يسلم ان النبي صم امر بذلك
وانما امر به عايشة فقالت للمؤذن مر ابا بكر فليصل بالناس فظن ان النبي صم بذلك فلما تفطن النبي صم   امرها م
بذلك خرج متكيا على علي عم والفضل بن العباس ونحى ابا بكر عن المحراب وصلى مع الناس وقد صرح
بذلك ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته الكبيرة المشهورة حيث قال في مدح علي عم معرضا بابي بكر   شعر
لا كان معزولا غداة براءة ولا في صلوة ام فيها موخرا واهل السنة يوافقون في خروج النبي صلعم
على الوجه المذكور لكن يقولون انه صلى خلف ابي بكر وقد صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد حيث قال
واستخلفه في الصلوة في مرضه وصلى خلفه انتهى وفيه ان النبي صم لو عجز عن الصلوة فكيف خرج وصلى
خلفه ولو لم يعجز فلم استخلفه اللهم الا ان يقال للدلالة على خلافته كما لوح به الناصب وقد تبينا فساد
هذه الدلالة سابقا وذكرنا ان الامامة الصغرى بمعزل عن الامامة الكبرى بدليل انها يجوز خلف قريش
وغيرهم اتفاقا والامامة الكبرى لا تصح في غير قريش على قول اهل السنة بل عندهم انه يجوز الصلوة خلف

عن البحث الرابع في تعيين الامام مشروح

كل معصوم بل كل بر وفاجر واما الحادى والثلثون فلان ما ذكرها ثانيا رواية عن عايشة انه قالت لنا
رسول الله ص ادعى لى ابا بكر اباك اه مردود بمثل ما مر فى روايتها السابقة من ظهور عداوتها لامير المومنين
ع وكذبها عند الشيعة وانما تمها بجر النفع والفخر لابيها ولنفسها فى خصوص هذه الرواية وايضا لو كان
المقصود من الحديث الوصية بخلافة ابى بكر كما فهمه الناصب لعلمت ذلك عايشة وتمسكت فى دعوة ابيها
وبالغت فى اظهار ذلك عند الحاضرين ولاحتج به ابو بكر يوم السقيفة وما بعده ولم يفعل ذلك على انه
يحتمل ان يكون هو له ص ويابى الله والمومنون مقولا لقوله ويقولون قايل يعنى اخاف ان يقول قايل ويابى
الله والمومنون الا ابا بكر وحينئذ يجوز ان يكون المراد من المتمنى ابا بكر وبالقايل عمر وموافقيه ومشاورته
فى اخذ الخلافة لابى بكر فالحديث حجة لنا لا علينا فافهم واما الثانى والثلثون فلان ما ذكره من ان الاخبار
المروية فى شان خلافة ابى بكر يعارض الاخبار الدالة على خلافة على ع مدخول بما مر من ان الاخبار المروية
فى شان خلافة على ع مما اتفق عليها اهل الاسلام دون المروية فى شان خلافة ابى بكر فان الشيعة لا يقبلها
ويحكمها بوضعها واختلاقها فكيف يثبت المعارضة بين المتفق عليه والمختلف فيه واما قوله والاجماع
فضل تايد فهو فضل زايد لعولا فايدة فى ذكره لما عرفت من اعتراف علماء اهل السنة بعدم ثبوت الاجماع
فى خلافة ابى بكر وان خلافته انما ثبت باختيار عمر فتذكر واما الثالث والثلثون فلان ما ذكره من انه
لما سمع المنافق ان هولاء الخلفاء الثلثة مطعونون فرح بان الدين المحمدى لا اعتداد به او مدفوع بان
المنافقين لا يفرحون بطعن جماعة اخرى من المنافقين ولا يقع بذلك ثلمة فى الدين لانهم يعلمون هذا ليس
اول قارورة كسرت فى الاسلام ويتذكرون بان مثله قد جرى فى دين موسى ع من ارتداد اصحابه من
بنى اسرائيل ومتابعتهم للسامرى الحمار وعبادتهم للعجل الذى له خوار ومع ذلك لم يقدح فى نبوته
وحقية دينه ع فكذا ما جرى على دين الاسلام من ارتداد بعض اصحاب النبى ص اخذ الخلافة اهل بيته
الطهر الكرام ولنعم ما قيل شعر نيست نقصى بر در ارباب كمال ار بكر * از فضولى ناقصى بر
مسند حيدر نشست * بر كمالات سليمانى نيايد منقصت * جند روزى ديو اكر بر جاى آن حيدر نشست
ولقد ظهر بحمد الله تع عما قررناه انه لو ترك الناصب المرتاب جواب جميع الابواب لكان اقرب الى سرعة ذوى
الالباب وسلامة آذانهم والاذناب فانه ما زادهم بذلك الا جرحا وما اذاقهم من اقداح سماء الملام
الا قدحا قال المصنف رفع الله درجته فى المطاعن برواها السنة فى ابى بكر
قالوا انه سمى نفسه خليفة رسول الله ص وكتب الى الاطراف بذلك وهذا كذب صريح لان رسول الله
ص استخلف الناس فيه قالوا الامامية قالوا انه مات عن وصية وانه استخلف امير المومنين ع اماما بعده

وقالت

وقالت السنة كافة انه مات بغير وصية ولم يستخلف احدا وان امامة ابى بكر ثبتت بالنص اجماعا بل ببيعة
عمر بن الخطاب ورضا اربعة لا غير وقال عمر ان لم استخلف فان رسول الله لم يستخلف وان استخلف فان
ابا بكر استخلف وهذا تصريح منه بعدم استخلاف النبى ص احدا وقد كان الاولى ان يقال انه خليفة
عمر لانه خليفة عمر لانه هو الذى استخلفه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ما اجهل هذا الرجل بالله
فان الخليفة فعيلة بمعنى الخالف وخليفة الرجل من ياتى خلفه ولا يتوقف اطلاق الخليفة المضاف الى
شخص باستخلافه اياه فمعنى خليفة رسول الله الذى تولى الخلافة بعده سواء كان استخلفه او لم يستخلفه ثم لو سلمت
ان ابا بكر هو سمى نفسه بهذا الاسم فانه لا يكون كذبا لما ذكرنا ثم انه لا شك ان عليا ع خاطبه فى ايام خلافته
بخليفة رسول الله ص ولو كان كذبا لما تكلم به ولا خاطبه به ولكن للشيعة فى امثال هذه المضايق سعة من
التقية والظاهر ان القوم خاطبوه بذلك ولو لم يسم نفسه بهذا يصح كما ذكرنا فلا طعن انتهى اقول ما اجهل
هذا الناصب الشقى الجاهل بالعرف الشايع المستفيض فان الخليفة وان سلم انه كان فى اصل اللغة من
يخلف غيره لكن العرف خصوصا عرف الشرع قد خص هذا الاسم بمن استخلفه من له الامر وجعله خليفة له سوا
كان هو الله تع او النبى او غيرهما الا ترى فى قوله تع لادم ع انى جاعل فى الارض خليفة وفى شان داود انا جعلناك
خليفة وفى شان هرون من موسى اخلفنى فى قومى وفى شان المنصوص من خلفا بنى اسرائيل وليستخلفنهم
كما استخلف الذين من قبلهم وكذا الحال فى معاملة العامة حتى انه لا يطلق الخليفة على من يعيد صبيان
المكتب ويروضهم اليه الا اذا استخلفه معلم الصبيان ولهذا روى انه لما جاء اعرابى وقال لابى بكر انت
خليفة رسول الله انطق الله لسانه بالحق حتى قال لا فقال فما انت انا الخليفة بعده والخالفة هو الذى لا غنا
عنده ولا خير فيه وكذا الخالف وقيل هو الكثير الخلاف كذا قال صاحب النهاية فى تفسير الاثر فتدبر وبا
لجملة اذا استخلف واحد رجلا واجمع على استخلافه جماعة لم يعهد ان يصير ذلك الرجل المستخلف خليفة
حاكما عليهم وهل هذا الا مثل ان يشترى ذا حنث عبدا فاذا اشتراه صار مولاه والمشترى عبدا له ويدل
على تخليطهم فى ذلك ايضا ما رواه ابن حجر فى صواعقه من ان ابا بكر كان يكتب من ابى بكر خليفة رسول
الله ص فلما كان عمر بن الخطاب ارادوا ان يقولوا خليفة رسول الله فقال عمر هذا يطول الى آخر ما قال
ووجه التخليط انه لو لم يعتبر فى اطلاق الخليفة تعيين السابق له كما ذكرنا بل كان يطلق على كل من يخلف
غيره لما احتيج الى ان يقولوا لعمر انه خليفة رسول الله كما لا يخفى ومن لطايف هذا المقام استدلال
بعض معتبرى الامامية من هنها على ان امر الخلافة يتعلق بالله تع وباختياره وبالنص منه وليس
لغيره فى ذلك فان الله تع كلما ذكر امر الخلافة فى كتابه الكريم اضافه الى نفسه واشار الى كونه من

عنده كما عرفت والحاصل ان مضمون الايات التى ذكرناها قبيل ذلك ردّ على القائلين بان
الخلافة يثبت باختيار الناس بل باختيار رجل واحد منهم كما من تمثيل صاحب المواقف
لذلك بثبوت خلافة ابى بكر باختيار عمر ان قبيل الخلافة الواقعة باختيار الامة راجعة الى
الخلافة من الله تع لان الكل واقع بقضاءه وقدره قلنا الكلام فى فعل الفاعل اللغوى
وهو من له الفعل فى الظاهر فانه المعنى الحقيقى للفظ اتفاقا واما فاعليته بالمعنى الذى ذهب اليه
المجبرة مع ما عرفت فهو مجاز اتفاقا والمصير اليه خلاف الاصل وايضا البناء على راى المجبرة مع
ما عرفت انهدامه سابقا يستلزم ان لا يحصل الفرق بين الخلافة الثلثة وخلافة يزيد و
الوليد المستهدف للمصحف المجيد وكل جبار عنيد وهذا نقض وهوان ليس عليه مزيد واما
ما ذكره الناصب من ان عليا ع خاطب ابى بكر فى ايام خلافته بخليفة رسول الله ص فجواب بانه ع
كان يخاطبه بذلك لكن بالمعنى الذى ذكره الناصب وهو من يخلف غيره ويجلس مقامه بعده
ولو كان بالغصب والتغلب فانه لا نزاع فى صدق الخليفة بهذا المعنى على كل من نقض الحكومة
بعد غيره ولو كان متغلبا كعبد الله بن زبير ونحو من الاموية والعباسية لانه لا دلالة للخليفة
بهذا المعنى على قرب وفضيلة من الله تع ورسوله وانما المعنى المتنازع فيه الذى يدل
على الفضيلة ويتباهى فيه المتباهون كون الشخص خليفة لله تع او لرسوله باستخلافهما اياه
وتعيينهما له وهو المعنى العرفى الذى عرفته على ان الخطاب بخليفة رسول الله كان نادرا و
انما كان المتعارف الخطاب بامير المؤمنين ع وكان على ع يخاطبهم وبذلك مراده به اصل معناه
التركيبى الصادق على المتغلب ايضا لا معناه العلمى الغالب على الامام الحق النايب عن رسول الله
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه تخلف عن جيش اسامة وقد انفذه رسول الله
ولم يزل النبى ص يكرر الامر بالخروج ويقول جهزوا جيش اسامة لعن الله المتخلف عنه انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول كان رسول الله ص بعث جيش اسامة طلبا للقصاص من زيد
وليبلغ خبر قوة الاسلام الى ملوك الشام فلا يقصدوا المدينة بعد وفاته ولهذا كان يبالغ
فى بعث جيش اسامة واما قوله لعن الله من تخلف عن جيش اسامة فهذا من ملحقات الروافض
فلما بلغ امر الخلافة الى ابى بكر لم يكن ملائما لامر الاسلام ان يذهب الخليفة بنفسه سيما
وقد ارتد جميع العرب فانفذ ابو بكر جيش اسامة امتثالا لامر النبى ص وهو بنفسه قام بتجهيز
باقى الجيوش وقتال اهل الردة وحفظ الحوزة ومع ذلك استاذن عن اسامة وهو الامير

فى التخلف

اقول م

فى التخلف فاذن له انتهى مع ان ذلك معارض بما ذكره خاتم المحدثين قدس سره فى كتاب
روضة الاحباب حيث نص على ان الثلثة كانوا داخلين فى جيش اسامة وبما من شعر ابن ابى حديد
المعتزلى فى قصيدته المشهورة مادحا لعلى متعرضا على ابى بكر بقوله شعر ولا كان فى بعث بن زيد
مؤمرا عليه فاضحى لابن زيد مؤمرا واما الاستدلال على عدم دخول ابى بكر فى جيش اسامة بان
النبى ص بعد ما انفذ جيش اسامة قال مروا ابا بكر فليصل بالناس اه فمردود بان ان اراد بانفاذ
الجيش بخروج جميع من كان داخلا فى ذلك الجيش الى تحت راية اسامة فكذبه ظاهر من كان تاشهر
وغيره وقدموا ارادوا الانفاذ فى الجملة مع بقاء ابى بكر واخواته فى المدينة فلا ينافى حضوره فى مسجد
المدينه وصيرورته ماموراً بالصلوة فيها على ان كونه ماموراً بالصلوة من جانب النبى ص عليه
من النبى ص انه حاضر فى المسجد غير خارج الى معسكر اسامة ممنوع عند الشيعة كما مر وانما المسلم
عندهم انه بعد تخلفه كان يحضر المسجد خفية لاستيحال النبى ص فامره عائشة بذلك ولما اشتهر
النبى ص بذلك تكلف الخروج الى المسجد ونحّى ابا بكر عن المحراب واَمّ بنفسه ولعل تكلفه صلعم
للسرعة فى الخروج وتبعيد ابى بكر عن المحراب انما كان لاجل تالمه ص عنه وغضبه عليه فى تخلفه
عن جيش اسامة فتفطن قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه قال ان لى شيطانا
يعترينى فان استقمت فاعينونى وان زغت فقوّمونى وكيف يجوز نصب من يرشد العالم
ثم يطلب الرشاد منهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذا ليس الا روايات الروافض
وان سلمنا صحته فان لكل انسان شيطانا كما قال رسول الله ص فسأل عنه وانت ايضا يا رسول الله
فقال وانا ايضا الا انه اعاننى الله تع عليه فاسلم فهذا من باب انصاف الصديق واما
طلب الرشاد فهو من طلب المشورة وقد رسول الله ص بهذا فى قوله تع وشاورهم فى الامر ولم
يكن هذا استرشادا بل استعانة فى الراى وتاليفا لقلوب التابعين وكلام الصديق ان
صح الرواية من هذا الباب اقول اولا ان الحديث مما اتفق عليه الفريقان فلا مجال لمنع صحته
ولا بتعرض بتسليم ايضا الصحة بتعليل ذلك بقوله فان لكل انسان شيطانا اه وثانيا انا لو سلمنا
ما روى من ان لكل انسان شيطانا فهذا لا يقدح فى مقصود المصنف لانه استدلال
باعتراف ابى بكر باعتراء الشيطان له والاعتراء انما يتحقق بصدور المعصية فهذا اعتراف من ابى بكر
بان شيطانه مسلط عليه بايقاعه اياه فى المعصية وعدم انفكاكها عنه مع ان القول بان
لكل انسان شيطانا مناقض للقول بان بعضا منهم مسلم لان الشيطان فى الحقيقة من كان

كافرا بالله غالبا على من صاحبه كما كان لابى بكر وقد اشتبه فى ذلك على الناصب حال الشيطان و
الجن فان من الجن من يكون مسلما كما نطق به القران وهو لا يوصف بالشيطان كما لا يخفى واما الجملة الرابعة
المذكورة على ما يجرى فيه من طلب المشورة وطلب الرشاد فمع ما مرّ من ان بناء استدلال المص ليس عليها
مردود بان طلب الاشارة والارشاد فى احكام الحلال والحرام الذى يجب فيها استقلال الامام يدل
على قصوره عن تلك المرتبة والمقام خصوصا اذا صدر بذلك الاسلوب من الكلام الذى ينادى
على قايله بالعجز التام **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها قول عمر كانت بيعة ابى بكر فلتة و
قى الله المسلمين شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ويلزم منها خطاء احد الرجلين لارتكاب احدهما ما يوجب
القتل انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول لم يصح عندنا رواية هذا الخبر وان كان مجرد ان عمر اراد
تفرد الناس بلا حضور العامة بالبيعة ولهذا سماه فتنة وكان ذلك لضرورة داعية اليه وذلك
ان النبى صلعم توفى من غير استخلاف واما لم يستخلف النبى صلعم ليعلم ان نصب الامام ليس من اصول الشرايع
بل هى من الواجبات على الامة فالواجب عليهم ان ينصبوا بعده ولهذا وكل امرها اليهم فلما توفى رسول
الله صلعم اراد الانصار فى سقيفة بنى ساعدة ان ينصبوا منهم اميرا منهم وكان هذا سبب الاختلاف
الذى كان وقوعه سببا لذهاب الاسلام لضعف القلوب وزيغها عن الاسلام بسبب وفاة رسول الله
صلعم وارتداد العرب فسارع ابو بكر وعمر الى السقيفة لرفع الاختلاف ودفع البيعة ولو كان يؤخران
البيعة الى حضور جميع الناس واتفاق كل الاراء لكان يخاف منه وقوع الفتنة والاختلاف فسارعوا
الى عقد البيعة واكتفوا باجماع اهل الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم الانصار لانهم كانوا العسكر و
اهل الحل والعقد فى الخلافة هم العساكر وامرائها فهذه الضرورة دعت الى استعجال البيعة فلما تم
هذا الامر اراد عمر ان يبين للناس ان بيعة ابى بكر كانت فلتة دعت اليها الضرورة فلا يعادوا الى مثله
ولا يجعلوه دليلا فلا يتصور فى هذا الكلام طعن لا فى ابى ولا فى عمر واما قوله يلزم خطاء احد الرجلين
لارتكاب احدهما ما يوجب القتل فهذا كلام باطل لان الارتكاب حال الضرورة لا ينافى تركه فى غير
حالها انتهى **اقول** يتوجه عليه اولا ان الرواية فى جميع الكتب هو الفلتة بالفاء واللام لا بالفاء و
التاء والنون وانما ارتكب الناصب ابدال الحروف وخان فى النقل ليبتنى عليه ما يشاء من المقال
وثانيا ان قوله ان النبى صلعم توفى من غير استخلاف ممنوع اما عند الشيعة فلما بينا من نصه على خلافة
على واما اهل السنة فلما مر نقلا عن فخر الدين الرازى انه قال ان النبى صلعم وان لم يستخلف احدا باسمه
ولكنه قد استخلف بذكر الوصف والاخبار فتامل وثالثا ان قوله نصب الامام ليس من الاصول

مدخول من وجوه ذكرناها سابقا ومن جملتها اعتراف القاضى البيضاوى فى بحث الاخبار من منهاجه
فى الاصول بانه من اعظم مسايل اصول الدين ومن هنا يعلم توجه المنع على قول الناصب ولهذا وكل
امرها اليهم اه ورابعا انه من اين علم الناصب ان الانصار لو امروا على انفسهم اميرا كان ذلك سبب
ذهاب الاسلام وكيف علم انه لو صار سعد بن عباده من كبار اصحاب النبى صلعم ورئيس الانصار خليفة
لوجب تلك المفسدة مع ان الناصب حصر العسكر واهل الحل والعقد فى الانصار ومن البين انهم
اذا رضوا به لم يعقد غيره على ذلك المخالفة واثارة الفتنة والفساد فظهر ان مسارعة ابى بكر الى السقيفة
انما كان لحب الجاه والطمع فى الخلافة لا لمحذورات يتكلفها له اهل الخلافة واى فساد كان يتصور فى انه
بعدما سارع الى السقيفة لمنع الانصار ان يفرد بعهم انتظار حضور بنى هاشم وغيرهم من اصحاب النبى
صلعم واما فساد مخالفة بعض طوايف العرب فانما نشاء لانكارهم صحة خلافة ابى بكر وطعنهم فى استحقاقه
لذلك كما قدمنا بيانه عند استدلال المصنف على امامة امير المؤمنين عم بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ
ما انزل اليك الاية فلو انصفوا اعترفوا بانه كان الواجب عليهم فى ذلك اليوم ان يجمعوا فى باب دار
النبى صلعم مشتغلين بمصيبته وتعزية اهل بيته الى ان يتفرغوا للتنظر فى حال الامام على تقدير عدم النص
من النبى صلعم وايضا المبادرة الى تعيين الامام بحيث تركوا اهم الاشياء كتجهيز النبى صلعم وتعزيته ينافى
ما ذكره عمر عند مرض النبى صلعم حيث قال حسبنا كتاب الله بل يقول لو كان صادقا فى قوله هذا لكان
الواجب عليه ان لا يبكر الى سقيفة بنى ساعدة لمدافعة الانصار ولو جوزنا بكوره ومسارعته اليها كان
الموافق لما اعترف به من كفاية كتاب الله ان يقول لهم لا حاجة لنا ولكم الى تعيين امير حسبنا كتاب الله
لا ان يقول حسبنا ابو بكر احسن التامل فان هذا من خواص هذا التعليق وهو بذلك حقيق وايضا كيف
لم يسارعوا لاجل الدين يوم بدر ويوم احد ويوم حنين وغيرها من ايام غزوات النبى صلعم وفروا يوم الا
حزاب فى خيامهم وعمرو بن عبدود يناديهم ويطلبهم للبراز فصمتوا وجمدوا جميعهم فلم يخرج اليه احد منهم
وكذلك يوم مرحب انهزموا اقبح هزيمة فلما لم يظهر منهم المسابقة والمسارعة فى تلك المشاهد
لنصرة الدين علم ان مسارعتهم يوم السقيفة انما كانت لنيل الرياسة طلبا للجاه وحبا للدنيا وحسدا
لا لمحذور كما صرح به الغزالى فى كتابه الموسوم بسر العالمين ولله در القايل فى شان على عم ومن سبقه
فى الخلافة **شعر** وعلى الخلافة سابقوك وما : سبقوك فى احد ولا بدر : وتلخيص الكلام ان كل
من يستحق ان يخاطب يعلم ان اهل السقيفة لو اتفقوا مع اهل البيت فى واقعتهم وتوافقوا فيما
اصابهم من مصيبتهم حتى يدفن رسول الله صلعم ويسكن ثايرة حزنهم فى تجميعهم ويجتمع المهاجر والانصا

من اهل الحل والعقد وافاضل القرابة واكابر الصحابة مثل علي والعباس وعقيل وكسلمان وابي ذر وعمار والمقداد وحذيفة بن اليمان رضوان الله عليهم لكان خيرا لهم واصوب والى الصلاح وارشاد اقرب ومن الشبهة والريبة ابعد لان الامر كان امرا عظيما وخطبا جليلا وحادثة لم يسبق بمثلها في العالم فلماذا تعجلوا ولم يعينوا آرائهم ولم يلتفتوا اليهم مع قرابتهم ومنزلتهم من رسول الله صلى الله عليه وآله بل لغاية حرصهم على الملك صاروا عن مصيبة رسول الله صلى الله عليه وآله غافلين وعن موافقة اهل بيته في تجهيزه ذاهلين كان لم يقع في الاسلام وهن ولم ينزل لهم مصيبة فلاجرم ظهر الفساد وكثر العناد ووقع الخلاف والاختلاف والنفاق والشقاق حتى قال قائلهم بايعوا عمر او ابا عبيدة وقال عمر بل نبايع ابا بكر وقال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم وقال بعضهم منا امير ومنكم امير وقال آخرون نحن الامراء وانتم الوزراء وقال احدهم قتلتم سعدا وقال الآخر قتله الله وسل الزبير سيفه وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان انتم يا بني هاشم ان يليكم تيمي وذلك الى غير ذلك وكان قول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها اشارة الى هذه الفتن الممتدة الرواق المشيدة النطاق القائمة باهلها على ساق فصارت هذه الفلتة في البيعة حجة لامير المؤمنين عليه السلام حجة على اهل النكث حتى احتج عليهم وقال لهم لم يكن بيعتكم اياي فلتة ولم يكن امري وامركم واحدا اني اريدكم لله وانتم تريدونني لانفسكم ايها الناس اعينوني على انفسكم وايم الله لانصفن المظلوم ولاقودن الظالم بخزامته حتى اورده منهل الحق وان كان كارها مع ان رسول الله صلى الله عليه وآله قد علم ما عليهم وبلغ ما انزل اليه وبصرهم ثم بشرهم ثم حذرهم واتخذ عليهم الحجة واوضح لهم المحجة وقدم اليهم بالوعيد وانذرهم بين يدي عذاب شديد كما علم من حديث الحوض وغيره مما وقع فيه الخوض وخامسا انه اذا سلم الناصب الشقي في تاويل كلام عمر ان بيعة ابي بكر كانت فتنة دعت اليها الضرورة فكان مثل ذلك مما دعت اليه الضرورة ايضا فاي معنى لمنع المعاودة اليه معللا بان الارتكاب حال الضرورة لا ينافي تركه في حال غيرها فظهر ان ما ذكره من الطامات انما كان للمغالطة وتفويت حقيقة المرام عن الناظر في الكلام كما هو شان المبهوت المحجوج الذي تخل زمامه واختل نظامه بل نقول ان حضور الثلثة في المدينة وتخلفهم عن جيش اسامة صار منشا الاختلاف بين المسلمين كما صرح به صاحب الملل والنحل فان النبي صلى الله عليه وآله كان اعلم منهم بعاقبة الامر بعدي وانهم لو لم يتخلفوا وساروا مع اسامة لا يتوجه خلل ولا يحدث فتنة بين اهل المدينة وان توجه سيدفع باهل بيته وباقي المهاجرين والانصار فالقول بان الضرورة دعت الى الاستعجال في اقامة ابي بكر تاسف وتحمل لا يخفى على اولي النهى ومن مضحكات تاويلهم لكلام عمر هذا ما نقله الشارح الجديد للتجريد حيث قال واجيب بان المعنى انها كانت

بغاة

بغاة وبغتة وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة فاقتلوه انتهى وارتكاب هذا القدر من التطويل في مقام التاويل مما لا يصدر الا عن المتحير المبهوت او عن ملاحدة الموت **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها قول ابي بكر اقيلوني اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم فان كان صادقا لم يصلح للامامة والا لم يصلح لها ايضا انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ان صح هذا الكلام فهو من باب التواضع وتاليف قلوب التابعين وحتى الامام ان لا يفضل نفسه على الرعية ولا يتكبر عليهم وقد قيل انه قال هذا بعد ما شكى بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله استبداده بالخلافة من غير انتظار لحضورهم فقال اقيلوني فاني لا اريد الخلافة وليس هي عندي شيء لا اقدر على طرحها وهذا من باب الاستظهار بترك الايالة والحكومة كما روي ان امير المؤمنين عليه السلام كان يقول لا يسوى الخلافة عندي نعلا مخصوفا ومن حمل امثال هذا الكلام على خلاف ما ذكرنا وجعلها من المطاعن فهو جاهل يعرف الكلام انتهى **اقول** يرد عليه اولا ان الرواية صحيحة رواها ابو عبيد قاسم بن سلام مصنف كتاب الاموال عن هشام بن عروة عن ابيه وهي مذكورة في التجريد مسلمة عند شارحيه من اهل السنة وفي ما نقله الناصب ههنا في وجه قول ابي بكر لذلك دلالة على ثبوتها عند بعض اصحابه وفيما سياتي به في ذيل شرح قول المصنف ومنها انه طلب هو وعمر احراق بيت امير المؤمنين عليه السلام من نسبة وايراد هذا القول الى اصحاب الصحاح قد جزم بصحته وثبوته عند الثقات فما اتى به من التشكيك بقوله ان صح غير صحيح ومن خواص هذا التعليق ما سنح لي ههنا من ان قول ابي بكر هذا دليل على عدم جواز تفضيل المفضول رغما لانف اولياء المجوزين له وثانيا ان التواضع وهضم النفس في امر الدين والخلافة غير معقول كيف ولا يبقى حينئذ وثوق بكلامه لعدم العلم بقصده وايضا القول المذكور كما اشار اليه الناصب انما وقع من ابي بكر عند تعريض الناس عليه بانه لا يليق بالامامة مع وجود علي عليه السلام فلو كان غرضه التواضع وهضم النفس لما خص الخير بعلي عليه السلام بل قال اقيلوني فان كل واحد منكم خير مني كما قال عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت وان كان هذا منه ايضا اعترافا بالواقع فتدبر وثالثا انه يحتمل له وقد قيل هذا بعد ما شكى مجرد تمويه وتلبيس اتى به لترويج باطله لظهور انه لا ربط بين اظهار عدم التعلق بالرياسة والخلافة على الاطلاق وبين طلب الاقالة والفسخ معللا بان غيره اخير وافضل منه وما نقل عن علي عليه السلام لو صح فهو من قبيل الاول فالاستشهاد به لا يصلح الا للمغلطة الصبيان واخوان الناصب من اهل العميان ثم من جملة ما نقله

من التمويه والتلبيس بتفسيره قول ابی بكر فانی لست بخيركم وعلی فيكم بقوله فانی لا اريد
الخلافة وليس هی عندی شی لا اقدر علی طرحها فان هذا كلام مباين لما قاله ابو بكر وانما هذا
كلام آخر صدر عن عمر عند ملاقاة اويس القرنی رضی الله عنه وملاحظة تجرده ورفع تعلقاته
فاراد ان يتشبه به فی المقال فقال لاويس رضی الله عنه من الذی يشتری منی الخلافة بخبز واحد
فقال اويس له لا يفعل له لا يفعل ذلك عاقل ولم تبيعها اطرحها حتی ياخذها من يريدها
هذا حاصل ما ذكره الشيخ العارف فريد الدين العطار قدس سره فی كتاب تذكرة الاولياء ولا
يخفی ان كلام اويس رض صريح فی طعن عمر وانه فی ارتكاب الخلافة واعتقاد جريان البيع والشراء
فيها قد خالف العقل لان العقل يحكم بان نصب الامام يكون من الله وشراءه من ابی بكر ورجعه
من عثمان مخالف للعقل والنقل وفيه تصريح ايضا بانه لا يجی منه ترك الخلافة وان قلبه فی
تلك الدعوی لا يوافق لسانه والا فالخلاص منها لا يتوقف علی بيعها وايضا لو كان صادقا فی اداء
بيعها لاشتراها كل من طلحة والزبير ومعوية بجوامع الجنان والاركان فضلا عن خبز منها لكن لما
علموا ان عمر ليس فی بيع الخلافة راسخا كما ان ابا بكر لم يكن فی اقالتها سابقا صادقا وان صدور
ذلك منهما كان خدعة وريآء للناس لاجرم لم يسارعوا الی اشتراها من عمر فليضحك قليلا وليبك
كثيرا **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها قوله عند موته ليتنی كنت سالت رسول الله
صلعم هل للانصار فی هذا الامر حق وهذا شك فی صحة ما كان عليه وبطلانه وهو الذی
دفع الانصار لما قالوا منا امير ومنكم امير بقوله الائمة من قريش انتهی فان كان الذی رواه
حقا كيف حصل له الشك والا فقد دفع بالباطل انتهی **قال الناصب** خفضه الله
اقول ان صح هذا فهو من باب الاحتياط وزيادة الايقان وانه لما دفع الانصار عن الخلافة
كان تقواه تدعوا الی طلب النص فاما حديث الائمة من قريش فلم يروه ابو بكر بل رواه غيره
من الصحابة وكان هو لا يعتمد علی خبر الواحد وكان يتمنی ان يسمع هو بنفسه عن رسول الله صلعم
عدم حقية الانصار فی الخلافة وهذا من غاية تقواه وحرصه علی تحصيل زيادة العلم والايقان
انتهی **اقول** قول ابی بكر فی ذلك المقام صريح فی شكه ولا يعهد طلب زيادة الاطمينان
بمثل تلك العبارة كما لا يخفی واما ذكره من ان ابا بكر لا يعتمد علی الخبر الواحد فخالف لاصول اهل
السنة فانهم يعتمدون علی الخبر الواحد ولا يزال يشنعون الشيعة بتفردهم فی مخالفة ذلك
وبالجملة قول ابی بكر صريح فی قيام احتمال بطلان خلافته عنده مع ان استحقاق الخلافة يتوقف

علی

علی الجزم بتلك الاستحقاق فيكون تقمصه للخلافة تصديا من غير استحقاق وتروسا بسوء
الاتفاق ثم اقول ان الانصار لم يدعوا الخلافة بل التمسوا امارة واحد من قومهم فقط كما يدل
قولهم منا امير ومنكم امير فلم يكن هناك وجه للشك فی انه هل كان للانصار حق فی امر الخلافة
والامامة اولا حتی يدعوا تقواه الی طلب النص عليه والسؤال عنه ولعل اظهاره الشك فی حق
الانصار انما كان ليوقع فی الاوهام انه كان جازما فی عدم تعلق حق اهل البيت عم بذلك ليلا
ينازعوا بعده فی خلافة عمر وسيعلم الذين ظلموا ای منقلب ينقلبون **قال المصنف** رفع الله
درجته ومنها قوله فی مرضه ليتنی كنت تركت بيت فاطمة ولم اكشفه وليتنی فی ظلة بنی ساعدة
كنت ضربت يدی علی يد احد الرجلين فكان هو الامير وكنت الوزير انتهی **قال الناصب**
خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من باب التبری عن الايالة والخلافة كما هو داب العارفين بالله
ويكون تحذيرا لمن ياتی بعده ليعلموا ان امر الخلافة صعب ولا يطمع فيه كل مهوس وهذا من باب
الشفقة علی الامة سيما الخلفاء وارباب الرايات ولا يتصور فيه طعن واما ما ذكر من لم يكشف
بيت فاطمة فلم يصح بهذا رواية قطعا انتهی **اقول** تخصيص ابی بكر لضرب اليد علی يد احد الرجلين
يدل علی انه اعتقد ان المستحق للخلافة كان احد الرجلين دونه فندم والا لقصر المسافة علی
نفسه فی حال المرض وقال ليتنی لم اتصد الخلافة وعينه ثانيا لكونه وزيرا لاحدهما يدل علی
انه لم يخرج عن قلبه حب الرياسة ولم يعد امر الخلافة صعبا ولم يكن غرضه ما ذكره الناصب من
تقليده لداب العارفين فی تنبيه من ياتی بعدهم لظهور ان الوزارة اصعب من الامارة لان
وزر الامير علی الوزير ايضا كما لا يخفی واما قضية كشف البيت فقد كشف العلماء نقاب الخفا
عنها واعترف بها ابن قتيبة من اهل السنة فی كتاب السياسة وابن ابی الحديد المعتزلی فی شرح
النهج وغيرهما فی غيرهما فالانكار بارد والمنكر بحبس مارد **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها ان النبی صلعم لم يوله شيئا من الاعمال وولی غيره وتقدم لاداء سورة البراءة ثم رده فمن لم
يستصلح لاداء آيات كيف يستصلح للرياسة العامة المتضمنة لاداء جميع الاحكام الی عموم الرعايا
فی ساير البلاد انتهی **قال الناصب** خفضه الله اقول دعوی زور باطل مخالف للمتواتر فانه
لا نزاع بين احد فی ان ابا بكر كان وزيرا لرسول الله صلعم لا يصدر فی شی ولا يقدم علی امر الا عن
رايه ومشاورته وكان امير المومنين علی عم يقول كثيرا ما سمعت لرسول الله صلعم يقول ذهبت انا وابو بكر
وعمر وجئت انا وابو بكر وعمر وقلت انا وابو بكر وعمر فلا امر فی الاسلام ولا تولية ولا عزل الا

دعوی عدم توليته عم
عنده ظ

برايهما وشاورهما ثم ان في معظم الغزوات كان ابو بكر صاحب راية المهاجرين وكان في غزوة تبوك
آخر غزوة غزاها رسول الله ص وما اجتمع له من العساكر غزوة مثل ما اجتمع في هذه الغزوة وكان صاحب الراية
الكبرى ابا بكر ثم انه تولى الحج في سنة تسع من الهجرة واما بعث علي بقراءة سورة البراءة ونبذ العهود فقد ذكرنا
سببه ثم نقول لهذا الرجل الغابي الجاهل بالاخبار والآثار كان ابو بكر يستصلح لاقامة الدين من اول امر
امر الاسلام الى آخره والمهاد اتام والنبوة أتزعم انه لم يقعد على قراءة عشر من القرآن على العرب بعد الفتح
وهو امير الحاج ونايب رسول الله ص الحج ومن غاية جهلك بالاخبار انك تدعي انه لما لحقه علي رجع الحج فيا
ايها الجاهل من حج تلك السنة ان رجع ابو بكر اتدعي ان عليا كان امير الحاج تلك السنة وتخالف الخبر المتواتر
امتدعي انه لم يحج في سنة تسع احد وكل هذا من جهلك وتعصبك كما تستحي من ناظر في كتابك ما يسفيه
البطال ثم من تولى الامامة والصلوة بالمسلمين ايام مرض رسول الله ص اتدعي انه لم يصل الناس او لم
يامره رسول الله ص بالصلوة في ايام المرض وكل هذا مما يدعيه باطل ويخالف لصحاح الاخبار الجارية مجرى
المتواترات واي ولاية اتم من ولاية الصلوة وقد قال ابن عباس ان رسول الله ص لم يصل خلف احد من امته
ما خلا عبد الرحمن بن عوف في ركعة من السفر الا ابو بكر ثم انك لا يستصلح لولاية امر من الامور افترى ويل
لك يا اعرابي الجاف الجاهل انتهى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعواه عدم النزاع بين احد
في وزارة ابي بكر لرسول الله ص ممنوعة بنزاع غير واحد من الشيعة في ذلك كيف وقد جرت عادة الانبيا
والسلاطين على وحدة الوزير كما يرشد اليه وزارة آصف لسليمان ع ووزارة هرون لموسى ع الى غير ذلك
وقد ثبت وزارة علي ع للنبي ص بقوله ص له ع انت مني بمنزلة هرون من موسى فمن يدعي مشاركة ابي بكر
معه ع في الوزارة فعليه اقامة الدليل ودونه خرط القتاد وقوله انه ص لا يصدر في شيء ولا يقدم على امر الا
عن رايه ومشاورته غير مسلم وانما المسلم انه كان يشاورهم تاليفا لقلوبهم واستعلاما لما في باطنهم من
الوفاق والنفاق لا لحاجة الى آرائهم واستعانة بنتايج عقولهم كما مر مفصلا فتذكروا واما ثانيا فلان
قوله وكان امير المومنين علي ع يقول كثيرا ما سمعت رسول الله صلعم لعقولاه كذب من الناصب على امير المومنين
وليه ع ومن العجب انه يكذب على رسول الله ثم يروي ذلك عن علي ع ليلا ينازع فيه الشيعة و
الدليل على اعمال الناصب ممسنا للكذب والافتراء انه نزل في ساير المواضع تلقى ذكرنا على قوله ع
وههنا لما اراد ان يوضع الحديث على لسانه ع قرن ذكره بقوله ليظن الناظر ان الناصب حيث لم
يعظم على ع يستبعد ان يكذب عليه وهذا الظن انما يتوهم من جهال اهل السنة واما اذكيا الشيعة
فحاشاهم ان يذهب عنهم مثل هذه التمحلات ثم ان قصد بذهاب النبي صلعم مع ابي بكر وعمر ذهابه معهم

الى

الى عيادة مريض او مشايعة جنازة او نزهة حديقة فلا اختصاص لمثل هذه المعية بهم وان قصد به ذهابا
الى مبارزة عدو ودفع صايل ونحو ذلك فمن البين انهم لم يبادروا احدا في مدة عمرهم قط الا مستغربا او لا
مع مشاركة غيرهم نبيا كان او صاحبا او غيرهما وكذا الكلام في قوله جيت انا وابو بكر واما قوله قلت
انا وابو بكر فاشكل من الاولين اذ لا يظهر وجه اجتماع قوله ع مع قولهما في الاحكام الشرعية لانه كان
بالوحي الالهي وكذا فيما يتعلق بتلك الاحكام من الامور الدنيوية والمشاركة في غير ذلك مما لا فضيلة
فيه وكيف يشارك مع النبي ص في القول من لم يعرف الكلالة والاب ويعترف بان كل الناس افقه منه
حتى المخدرات في الحجال واما ثالثا فلان قوله في معظم الغزوات كان ابو بكر صاحب راية المهاجرين
كاذب كغيره مما تقدم على ما يرشد اليه كتاب روضة الصفا وروضة الاحباب وغيرهما من كتب السير و
المغازي نعم في بعض الغزوات كخيبر قد امتحنهم النبي ص باعطاء الراية فرجعوا بها وانهزموا كما عرفت سابقا
واما قوله وكان في غزوة تبوك صاحب الراية الكبرى فليس في صحيح البخاري ومسلم عن ذلك عين
ولا اثر ولو صح فلما كان لما ذكره صاحب كشف الغمة وغيره من انه قد اخبر النبي ص بانه لا يحتاج
فيها الحرب ولا يمنى بقتال عدو وان الامور تنقاد له بغير سيف فخرج النبي ص بنفسه مع العسكر
الكثير كما وصفه الناصب واستخلف عليا ع في اهله وولده وازواجه ومهاجريه في المدينة فلو
كان الراية في هذه الغزاة بيد غير علي ع جاز ولم يكن فضيلة ولو علم الله ان نبيه صلعم يحتاج في
هذه الغزوة الى الحرب لم ياذن في تخلف علي ع ولم يرض بلبثه عنها وتوقفه واما رابعا فلان ما
ذكره من تولي ابي بكر للحج فقد مر بيان كذبه ذلك مع بيان منشاء توهمهم فيه وبيان ان ما ذكره من
سبب بعث علي لا يؤدي ع الا الى طايل ولا يرجع الى حاصل واما خامسا فلان قوله كان ابو بكر يستصلح
لاقامة الدين اه فان اراد باقامة الدين وقوعه اولا في مكة في قيد الكفر وشقهم اللحية كما مر فهذا مسلم لكن
الظاهر ان امثال ذلك لا يسمى في العرف اقامة الشيء وان اراد به صرف ماله في سبيل الله فقد عرفت
ان هذا ايضا من موضوعات اوليائه وان اراد به انه كان ابا العايشة او من جملة سواد عسكر النبي ص
فلا تقويه للدين بمجرد ذلك لان الانبياء والملوك ربما يتكون في الافعال المصلحة دعت اليها
المقام والحال وكونه من سواد العسكر يشترك فيه ابو هريرة ونحوه من مولفة القلوب واما سادسا
فلان ما ذكره بقوله أتزعم انه لم يقعد على قراءة عشر من القرآن اه مدخول بان المصنف لا يزعم ذلك اصلا
لعلمه بانه لولا اقتدار ابي بكر على قراءة القرآن لما جعله قريش معلم الصبيانهم وانما يعتقد ان
الله تعالى ورسوله لم يعطياه امينا في اداء ذلك وعلموا انه ربما خان في الاداء كلا او بعضا مواضعه

مع الكفار واخل بالمصلحة او لانه ربما استخفه قريش لجبنه وزداد الاذية ولم يمكنوا من الاداء
او لانه ربما سال احد عن معنى بعض تلك الايات فيعجز عن بيان ذلك ويفهم كما عجز عن بيان معنى الكلا
والاب وغيرهما وكان ذلك موجبا لاهانة سيد المرسلين صلوات الله عليه وآله واما سابعا فلان قوله
من حج تلك السنة ان رجع ابو بكر ادعى ان عليا كان امير الحاج مدخول بانا ندعى ذلك فقوله ونقل
الخبر المتواتر قلنا اين الخبر فضلا عن تواتره وكان الناصب نسى ما ذكره سابقا من ان الخبر المتواتر منحصر في
واحد او اثنين وتوضيح هذا انا قد بينا سابقا ان ما رواه المص آنفا عن جامع الاصول وغيره من الروايات
للعشرة صريحة في رجوع ابي بكر عن الطريق وان لم يكن مشعرا بادراكه ايام الموسم بعد ذلك لان نفاذ مع
علي ع كان اول يوم من ذى الحجة واذا ها علي ع يوم عرفة ويوم النحر فكيف وصل ابو بكر بعد رجوعه من اثناء
الطريق وبيننا نوهم امارة الحج وفساده فينبغي ان يكون امير الحج في تلك السنة علي ع او عتاب بن اسيد الذي
كان في السنة السابقة امير اهم ما زعم من ابن ايضاحهم ان اداء البراءة كان هينا بعد فتح مكة مردود بان نصيبه
البراءة وان وقعت بعد فتح مكة لكن المشركون قد استولوا بعد ذلك ونقضوا العهد كما صرح به الرازي
في تفسيره حيث قال روى ان النبي ص لما خرج الى تبوك وتخلف المنافقون وارجعوا الاراجيف جعلوا
المشركون ينقضون العهد انتهى واذا كان الامر على هذا الوجه جاز كما ذكرنا سابقا ان الله تعالى لما علم
ان ابا بكر رجل ضعيف القلب ربما يخاف على نفسه في اداء الايات ولم يات بما هو حق الاداء او لغير ذلك
من الوجوه التي ذكرناها وليس مراد المصنف انه استرجع لعدم الوثوق عليه بمعنى انه كان يسرق بعض
الايات كما فهم الناصب واما ثامنا فلان قوله لم ادع انه لم يصل بالناس او تكلم بلسان الامامية فلان
للاستفهام الانكاري لما مر ان صلوة ابي بكر بالناس لم يكن بامر النبي ص وانما كان بامر عايشة وانه
لما استشعر النبي ص تكلف للخروج الى الصلوة بنفسه ونحى ابا بكر عن المحراب وقد سبق ما يدل على
هذا مما رواه شارح المواقف وذكره ابن ابي الحديد في قصيدته المشهورة بقوله شعر ولا في صلوة
ام فيها موخرا واما روايات صحاحه فهي سقام عندنا بل في نفس الامر كما اشعنا الكلام فيه سابقا
واما تاسعا فلان ما ذكره بقوله واي ولاية اتم من ولاية الصلوة مدخول بما مر ايضا من ان الامامة الصغرى
منعزل عن الامامة الكبرى بدليل انها يجوز خلف قريش وغيرهم بل عندهم انه يجوز خلف كل بر وفاجر كما
مر والامامة الكبرى بدليل انها يجوز خلف قريش وغيرهم بل عندهم انه يجوز خلف كل بر وفاجر كما مر
والامامة الكبرى لا يصح في غير قريش على قول الخصم وايضا قد صح عند الخصم وايضا قد صح ان النبي ص قد
عبد الرحمن بن عوف حين خلفه ومضى ليصلح بين قبيلتين من الانصار فعاد وقد فاته المغرب وقد

قدم الناس عبد الرحمن بن عوف فلما اتى النبي ص خلفه وهذا على تقدير صدقها ابلغ من تقديم ابي
بكر ولم يدع احد الامامة لعبد الرحمن بن عوف وفاقا وايضا فانها معارضة بتامير علي ع على المدينة
ولم يعزله وهذا التامير اول على الامامة من الصلوة لانها جزئي في ضمن كلي وايضا قد نقل المص سابقا
الرواية المشتملة على رده من مسند احمد بن حنبل فدل على ان الرواية المخالفة المذكورة في كتب المتاخرين
عنه موضوع لان قصة البراءة من المتواترات فلا يجوز ان يكون خفيا على مثل احمد مع تقدمه على غيره
من المحدثين في الزمان والفضل ويكون في مدة عمره معتقدا لذلك وبالجملة لو كان الحديث الدال على عدم
الرد موجود لذكره احمد ايضا كما ذكر حديث الرد وليس فليس واما عاشرا فلان ما رواه عن ابن عباس غير
مروي من طريق الشيعة فلا يقوم حجة عليهم كما مر مرارا اقول وتعسا للناصب الاموك الاحمق الجاهل بان
حديث الشخص لا يقوم حجة على خصمه فاسل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع فاطمة
ارثها فقالت له يا ابن ابي قحافة اترث اباك ولا ارث ابي واحتج عليها برواية تفرد بها هو عن جميع
المسلمين مع قلة رواياته وقلة علمه وكونه الغريم لان الصدقة تحل عليه فقال لها ان النبي ص قال نحن معاشر
الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة والقران مخالف لذلك فان صريحه يقتضي دخول النبي ص فيه بقوله تع
يوصيكم الله في اولادكم وقد نص على ان الانبياء يورثون فقال الله تع وورث سليمان داود وقال
عن ذكريا واني خفت الموالي من ورائي وكانت امراتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث
من آل يعقوب وناقض فعله ايضا هذه الرواية لان امير المؤمنين ع والعباس اختلفا في بغلة رسول الله ص
وسيفه وعمامته وحكم بها ميراثا لامير المؤمنين ع ولو كانت صدقة لما حلت على علي وكان يجب على
ابي بكر انتزاعها منه ولكان اهل البيت الذين حكى الله تع عنهم بانهم طهرهم تطهيرا مرتكبين
ما لا يجوز نعوذ بالله من هذه المقالات الردية والاعتقادات الفاسدة واخذ فدك من فاطمة ع
وقد وهبها اياها رسول الله ص في الدعاء على الكفار على ما حكى الله تع وامره بذلك فقال له قل تعالوا
ندع ابناءنا وابناءكم وانفسنا وانفسكم فكيف يامره الله تعالى بالاستعانة وهو سيد المرسلين
بابنته وهي كاذبة في دعواها غاصبة لمال غيرها نعوذ بالله من ذلك فجاءت بامير المؤمنين وشهد لها
فلم يقبل شهادته وقال انه يجر الى نفسه وهذا من قلة معرفته بالاحكام ومع ان الله تع قد نص في
اية المباهلة انه نفس رسول الله ص فكيف يليق بمن هو بهذه المنزلة واستعان به رسول الله صلعم
بامر الله تع في الدعاء يوم المباهلة ان يشهد بالباطل ويكذب ويغصب المسلمين اموالهم نعوذ بالله
من هذه المقالة وشهد لها الحسنان ع فرد شهادتهما وقال هذان ابناك لا اقبل شهادتهما لانهما

بجران نفعا بشهادتهما وهذا من قلة معرفته بالاحكام مع ان الله تعالى قد امر النبي صلى الله عليه وسلم بالاستعانة بدعائهما
يوم المباهلة فقال ابناءنا وابناءكم وحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بانهما سيدا شباب اهل الجنة فكيف يجامع
هذا شهادتهما بالزور والكذب وغضب المسلمين حقهم نعوذ بالله من ذلك ثم جاءت بام ايمن فقال امرأة
لا نقبل قولها مع ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ام ايمن امرأة من اهل الجنة فعند ذلك غضبت عليه وعلى صاحبه وحلفت
ان لا يكلمه ولا صاحبه حتى تلقا اباها وتشكو له فلما حضرتها الوفاة اوصت ان تدفن ليلا ولا يدع احدا منهم
يصلي عليها وقد رووا جميعا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا فاطمة ان الله يغضب لغضبك ويرضى لرضاك انتهى

قال الناصب حفظه الله اقول لا بد في هذا المقام من تحقيق خبر فدك ليتبين حقيقة الامر فنقول كانت
فدك قرية من قرى خيبر ولما فتح الله تعالى خيبر على رسول الله صلى الله عليه وسلم جلا اهل فدك فحصلت فكان مما افاء الله عليه
من غير ايجاف خيل ولا ركاب فصار من اقسام الفيء وكان تحت يد رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يكون اموال الفيء تحت ايدي
الائمة وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينفق منها على عياله واهل بيته ثم يصرف ما يفضل من نفقة عياله في السلاح والكراع
فلما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وترك ازواجا واهل بيت ولم يكن يحل لازواج النبي صلى الله عليه وسلم التزويج بعده لانهن كن
امهات المؤمنين ولم يكن سعة في اموال الفيء حتى ينفق الخليفة على ازواجه من سائر جهات الفيء وترك فدك
لفاطمة واولادها فعمل ابو بكر في فدك مثل عمل النبي صلى الله عليه وسلم فكان ينفق منها على ازواج النبي صلى الله عليه وسلم وفاطمة واولادها
وما كان يفضل عن نفقتهن يصرفها في السلاح والكراع في سبيل الله كما كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما انتهى
الخلافة الى عمر بن الخطاب حصل في الفيء سعة وكثرت خمس الغنائم واموال الفيء والخراج فجعل عمر لكل واحد
من ازواج النبي صلى الله عليه وسلم عطاء من بيت المال ورد سهم بني النضير الى علي وعباس وجعلها فيهم ليعملوا بها كيف
شاؤوا وقد ذكر في صحيح البخاري ان عليا وعباسا تنازعا في سهم بني النضير ورفعا امرهما الى عمر بن الخطاب فذكر
عمر ان امركم كان هكذا ثم ذكر انه تركها لهم ليعملوا بها كيف شاؤوا هذا ما كان من امر حقيقة فدك واما دعوى
فاطمة رضي الله عنها ارث فدك وانها منحولة لها من رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يثبت في الصحاح وان صح فكل ما ذكر من المطاعن
في ابي بكر بحكمه في فدك فليس بطعن اما ما ذكر انه احتج برواية الحديث وعارض به النص فان الحديث اذا
صح بشرائطه فهو مخصص حكم الكتاب واما ما ذكر ان ابا بكر تفرد برواية هذا الحديث من بين سائر
المسلمين فهذا كذب صراح فان عمر بمحضر علي وعباس وجمع كثير من الصحابة انشدكم الله هل سمعتم
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فقالوا جميعا اللهم نعم كما رواه البخاري
في صحيحه وروى ايضا في الصحيح فقال حدثنا عبد الله بن يوسف قال حدثنا مالك عن ابي الزناد عن الاعرج
عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يقتسم ورثتي دينارا ما تركت بعد نفقة نسائي ومؤونة عاملي فهو صدقة

نحن

لا يتم الحديث فكيف يقول هذا الفاجر الكاذب ان ابا بكر تفرد برواية حديث عدم توريث رسول الله صلى الله عليه وسلم
فان قيل الامر لكم من بيان حجية هذا الحديث ومن بيان تخصيصه على الآية قلنا حجية خبر الواحد والترجيح
مما لا حاجة بنا اليه ههنا لان ابا بكر كان حاكما بما سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا اشتباه عنده في سنده وعلم ايضا
دلالته على ما حمله عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي يمكن تطرقها اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا
قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث واما ما ذكر ان ابا بكر لا يسمع عنه هذا الخبر لانه غريم لان
الصدقة تحل عليه فالجواب ما الفرق بين الشهادة والرواية فان الشهادة لا تسمع عن الغريم الذي يجر النفع والرواية
ليست كذلك وهذا معلوم عند العامة مجهول عنده واما ما ذكر من النصوص على ان الانبياء يورثون كقوله
تعالى وورث سليمان داود فالمراد منه ميراث العلم والنبوة والحكمة واما دعاء زكريا فاتفق العلماء ان المراد
منه النبوة والحبورة والا لم يستجب دعاءه لان الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا فكيف يصح حمله على الارث
وهو لم يرث منه واما ما ذكره انه ناقض فعله في توريث علي في السيف والعمامة فالجواب انه اعطاها عليا
لانه كان من المصالح والصدقة في هذا الحديث لا يراد بها الزكوات المحرمة على اهل البيت بل المراد انها من
جملة بيت مال المسلمين وقد يطلق الصدقة بالمعنى الاعم وهي كل مال يرصد لمصالح المسلمين والجنود وبهذا
المعنى يشتمل خمس الغنائم والفيء والخراج ومال من لا وارث له من المسلمين والزكوات وقد يطلق ويراد
بها الزكوات المفروضة والصدقة المسنونة المبرعة بها وهاتان الاخيرتان كانتا محرمتين على اهل بيت رسول الله
صلى الله عليه وسلم فاعطى ابو بكر سيف رسول الله وعمامته عليا لانه كان من جملة مال من لا وارث له من المسلمين ولو كان
ميراثا لكان العباس وارثا ايضا لانه كان العم واما قوله لكان اهل البيت الذين حكى الله عنهم بانهم مطهرون
مرتكبين ما لا يجوز فنقول اهل البيت على هذا التقدير كانوا مدعين لحقهم والامام يفرض عليه ان يعامل
الناس بالاحكام الشرعية ولو ان ملكا من الملائكة يدعي حقا له مع وجوب عصمته وتيقن صدقه فليس للامام
ان يقول هو صادق ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب بل الواجب عليه ان يطلب الحجة في قوله
اما سمعت ان امير المؤمنين ادعى على اليهودي عند شريح القاضي فطلب منه الحجة فاتى بالحسن بن علي
فلم يقبل شهادته وقال انه فرع فقال امير المؤمنين لست اهلا للقضاء الا تعلم ان هذا الدعوى لحق بيت
المال وههنا يسمع شهادة الفرع والغرض ان الامام والقاضي يجب عليهما مراعاة ظاهر الشرع وهو ان لا يسمع
قول المدعي الا بالحجة وان تحقق عصمته من الكذب فلو تمت الحجة حكم والا توقف ولو صح هذا فقد
فابو بكر عمل فيه ما كان يجب عليه من المدعي وان اعتقد عصمته من الكذب واما ما ذكر ان الحسنين شهدا
لها ولم يسمع ابو بكر فان صح فربما كان لصغرهما ولعدم سماع شهادة الفرع كما فعل شريح وهذا الاطعن

فيه كما ذكرنا الا انه مراعى لقواعد الشرع والشريح حكم بطلب الحجة واتمامها على وجه يرتضيه الشرع
فلا طعن واما عدم شهادة ام ايمن ان صح فلانها كانت قاصرة عن نصاب الشهادة فانها شهدت مع
علي وهو من باب شهادة رجل وامراة وكان لا بد من التكميل ولا طعن على الحاكم اذا راعى ظاهر الشرع
في الاحكام وابو بكر ليس اقل قدرا من شريح وقد عمل مع امير المومنين في ايام خلافته مثل هذا وهو
كان قاضيا لامير المومنين فكيف يتصور الطعن فلما غضب فاطمة فهو من العوارض البشرية والبشر لا يخلوا
من الغضب والغاضب على الغير قد يغضب لغرض دنيي لغضب المغضوب عليه في اداء حق الله تع وهذا
الغضب من باب العداوة الدينية وما ذكر من الحديث ان الله تعالى يغضب لغضب فاطمة فالظاهر ان المراد
هذا الغضب انتهى **اقول** اولا ان ما ذكره من ان فدك كان من قرى خيبر مكذوب بما رواه صاحب جامع
الاصول عن مالك ابن اوس قال كان فيما احتج به عمر ان قال كان لرسول الله صلعم ثلث صفايا بنو النضير وخيبر
وفدك فاما بنو النضير فكانت الى آخر الحديث وقال ياقوت الحموي الشافعي في كتاب معجم البلدان فدك
قرية بالحجاز بينها وبين المدينة يومان وقيل ثلث افاءها الله تعالى على رسوله في سنة سبع صلحا وذلك
ان النبي صلعم لما نزل خيبر وفتح حصونها ولم يبق الا ثلث واشتد بهم الحصار ارسلوا الى رسول الله صلعم
يسالونه ان ينزلهم على الجلاء وفعل وبلغ ذلك اهل فدك فارسلوا الى رسول الله صلعم ان يصالحهم على
النصف من ثمارهم واموالهم فاجابهم الى ذلك فهي مما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب فكان خالصة
لرسول الله صلعم وفيها عين فوارة ونخيل كثيرة وهي التي قالت فاطمة عم ان رسول الله صلعم نحلنيها فقال ابو
بكر اريد لذلك شهودا ولها قصة ثم ادى اجتهاد عمر بن الخطاب بعده لما ولي وفتحت الفتوح واتسعت — ولي الخلافة ١٤م
على المسلمين ان يردها الى ورثة رسول الله صلعم فكان علي بن ابي طالب والعباس بن عبد المطلب يتنازعان
فيها فكان علي يقول ان النبي صلعم جعلها في حيوته لفاطمة وكان العباس يابى ذلك ويقول هي ملك لرسول
الله صلعم وانا وارثه فكانا يتخاصمان الى عمر فيابى ان يحكم بينهما ويقول انتما اعرف بشانكما اما انا فقد
سلمتها اليكما فاقتصلا فيما يوتى واحد منكما من قلة معرفة فلما ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة كتب الى عامله با
لمدينة يامره برد فدك الى ولد فاطمة فكانت في ايديهم ايام عمر بن عبد العزيز فلما ولي يزيد بن عبد الملك
قبضها فلم تزل في ايدي بني امية حتى ولي ابو العباس السفاح الخلافة فدفعها الى الحسن بن علي بن ابي — بن الحسن ٢٢م
طالب فكان هو القيم عليها يفرقها في بني علي بن ابي طالب فلما ولي منصور وخرج عليه بنو الحسن
قبضها عنهم فلما ولي المهدي بن المنصور الخلافة اعادها عليهم ثم قبضها موسى الهادي ومن بعده
الى ايام المامون فجاءه رسول بني علي فطالبها فامر ان يسجل لهم بها فكتب السجل وقرئ على المامون

فقام

فقام دعبل وانشد **شعر** اصبح وجه الزمان قد ضحكا برد مامون هاشم فدكا وفي فدك
اختلاف كثير في امرها بعد النبي صلعم ومن رواة خبرها بحسب الاهواء وشدة المراء انتهى كلام المعجم و
الغرض من نقل كلامه بيان ان فدك الذي ادعاها فاطمة عم ما ذا فان الناصب لم يعرف المشايخ كتب
اولا في اصل نسخته بخط المشوم ان عمر رد فدك الى علي وعباس ثم ضرب الخط على لفظ فدك و
كتب بدله سهم بني النضير واما ما ذكره هو وصاحب المعجم من ان عمر رد فدكا الى علي وعباس فهو كاذب
مناقض لما ذكره صاحب المعجم في ترجمة صنعاء اليمن من حديث معمر عن الزهري عن مالك ابن اوس بن
الحدثان حيث ذكر فيه ان عمر قال لعلي عم وعباس فجئتما انت تطلب ميراثك من ابن اخيك ويطلب
هذا ميراث امراته من ابيها اه فان هذا كما يدل على سوء ادبه بالنسبة الى رسول الله صلعم والنسبة
السلام م — الى علي وعباس عليهما يدل على شدته في ذلك وامتناعه عن رد فدك اليهما ولعل البخاري لما
اطلع على توجه الطعن على عمر فيما اتى به من تلك العبارة المشتملة على سوء الادب بالنسبة الى رسول
الله صلعم حتى قد ذلك عبد الرزاق بن همام الصنعاني المحدث من حماقات عمر وشنع غيره عليه ايضا ولما
اصلاح ما افسده الدهر حذف تلك العبارات الدالة على سوء الادب دفعا للشناعة عن عمر كما
ارتكب مثل ذلك في كثير من الاحاديث وطعنا ضار كتابه معيرا بينهم كما ذكرناه سابقا ولنعم ما قال
صاحب المعجم ان في امر فدك اختلاف كثير من رواة خبرها بحسب الاهواء وشدة المراء وايضا يناقض
ذلك ما رواه الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من ان فدك كان بعد ذلك
حيوة ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان وان عمر بن عبد العزيز قد رد فدكا الى بني هاشم وروى ايضا
انه ردها الى اولاد فاطمة عليها السلام انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان رسول الله كان ينفق
على ازواجه وساير عياله ومصالحه من فدك كذب صريح بل كان ذلك من غيرها مما اصطفاه
الله تعم لبنيه ولو كان كذلك لكذبت الازواج فاطمة عم في تلك الدعوى وقلن لها انه
كان ينفق منها علينا وعليك الى حين وفاته فكيف تدعي الاختصاص بالهبة والنحلة وليس
الثاني م — نعلم ان فاطمة عم كانت صادقة في دعواها وصح ما روي من ان فدكا كانت بيد وكيل فاطمة عم وان ابا
بكر اخذها من يده وثالثا ان قوله واما دعوى فاطمة عم ارث فدك وانها تستحق لها من رسول الله
صلعم فلم يثبت في الصحاح مردود بان دعواها عم للارث مذكور في اواخر باب غزوة خيبر من
كتاب البخاري حيث روى باسناده الى عايشة انها قالت ان فاطمة ارسلت الى ابي بكر تسأله ميراثها
من رسول الله صلعم قال لا نورث ما تركناه صدقة والذي يدل اجمالا على ثبوت دعوى فاطمة فدكا

وبطلان انكار الناصب لذلك انه لم يكن هناك شيء سوى فدك بيد اهل البيت ع حتى يحتاج ابو
بكر في اخذه عنهم بعينه منهم الى ذكر ذلك الحديث لهم واما دعوى النحلة فقد مر نقلا عن كتاب المعجم
وقد روى من عدة طرق من طريق غيرة ايضا والظاهر انها ع ادعت النحلة اولا ثم لما راى انهم عكس
اقضية الشرع في شانها وطلبوا منها البينة على ان ما في يدها نحلة اياها قالت لهم ان لم تقبلوا
النحلة ثابت فرضوا ذلك بما اخترعوه من قولهم نحن معاشر الانبياء لا نورث ورابعا ان ما ذكره من
ان الحديث اذا صح بشرائطه يخصص حكم الكتاب ممنوع في غير الحديث المتواتر والمشهور كما وافق فيه ابو
حنيفة واما الخبر الواحد فهو اذا كان مخالفا لكتاب الله تعالى يكون مردودا لقوله ص اذا روى عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه ولا يخفى ان المراد بالحديث في
هذا الحديث مثل هذا الخبر الواحد الذي تفرد به ابو بكر دون السنة المتواترة والاحاد المشهورة ولعل
من جوز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد بنى فيه على فعل ابي بكر وقد عرفت ما فيه على انه يجوز ان يكون
ذلك الحديث الذي تفرد ابو بكر بروايته من قبيل الغرانيق العلى الذي جوز اهل السنة القاء الشيطان
له على لسان النبي ص وكيف يستبعد ذلك مع ما روى سابقا عن ابي بكر من انه قال ان لي شيطانا
يعتريني او وخامسا ان ما رواه عن عمر من انه ذكر حديث مع الارث بحضر جمع من الصحابة فصدقوه
وما بعده من حديث ابي هريرة مردود انه مكذوب وبان لا يعول ان حجة علينا وانما الذي يقوم حجة في
هذا المقام هو الحديث المتفق عليه بين الفريقين كما مر والدليل على ذلك ان المصنف لما سلم يجزم   المصنف ل
بانه لا وجه لان يكون مثل هذا الخبر موجودا ولم يسمعه غير ابي بكر حتى نساء النبي ص وعلي وفاطمة ع مع
انهما كانوا ملازمين في ملازمة النبي ص وبالجملة كيف يبين رسول الله صلعم هذا الحكم لغير ورثته
ويخفيه عن ورثته ولا يوصي اليهم بذلك حتى يقعوا في الدعوى الباطل والتماس الحرام مع انه ع كان مامورا
خصوصا بانذار عشيرته الاقربين وقد اخرج في جامع الاصول حديث شهر بن حوشب عن الترمذي
وابي بكر داود ان النبي ص قال ان الرجل ليعمل والمراة بطاعة الله ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران
في الوصية فيجب لهما النار فاي ضرر اعظم من ان يكون النبي ص كتم ذلك عن وصيه وورثته واوذ ع
احب الاقارب له فيه وحاشاه من ذلك اذ هو رحيم رؤوف بالاباعد فضلا عن الاقارب ان قلت
كفى تعريفا واعلاما بذلك الخبر الذي ذكره النبي ص لابي بكر من كبار اصحابه قلت الكفاية ممنوعة لان
ابا بكر انما غلب على فاطمة ع بذلك الخبر من حيث انه صار خليفة وقاضيا وادعى انه علم قد حصل
بذلك من الخبر المذكور وعلم القاضي كاف في اجزاء الحكم ومن البين انه لو لم يصر ابو بكر خليفة بل

كاد

لباء
كان الخليفة غيره كان لذلك الخبر الواحد حجية اصلا في اثبات كون ما تركه النبي صدقة اما عند الخليفة
على تقدير كونه غير ابي بكر فلان شاهدة الواحد مردودة فضلا عن روايته في مقام الشهادة واما عند
المدعية عليه اعني فاطمة ع فلما ظهر من انها قد انكرت ذلك الخبر وغضبت على ابي بكر في حكمه بما
ذكر ولا مجال لان يقال ان النبي ص لما عين ابا بكر للخلافة لم يحتج الى اظهار ذلك لغيره لان هذا خلاف
ما عليه جمهور اهل السنة من عدم النص والتعيين لاحد وقد اعترف به الناصب فيما مر هذا ذكر
على ان ما ذكره في حديث ابي هريرة من قوله لا يقتسم ورثتي دينارا لا يدل على عدم الميراث غايته
ان يكون وصيته بعدم الاقتسام وصرفه الى غيرهم تبرعا او شرعا ويؤيد هذا قوله ورثتي فافهم
ولو سلم دلالته على عدم الميراث فلا يدل على عدم النحلة التي ادعاها فاطمة ع اذ على هذا التقدير   حاء م
كان فدك تحت فاطمة يوم وفات النبي ص فقد خرج عن مدلول قوله وما تركت اه في الحديث   يد م
كما خرج عن مدلول الخبر الذي رواه ابو بكر بقوله ما تركنا صدقة اذ لا يصدق على ما نقله من
مال النبي ص بالهبة والنحلة في ايام حيوته الى ملك الغير انه مما تركه النبي ص وذلك ظاهر جدا و
سادسا ان ما ذكره من السؤال بقوله فان قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث ومن بيان
ترجيحه على الاية فهو شيء لا يسال عنه الشيعة اما الاول فلان الخبر الواحد اذا رواه عدل
غير متهم في دينه حجة عند الشيعة فهم انما يسالون عن وجه حجيته مع تفرد الراوي المتهم في ترك
كما مر وحينئذ لا يصير ما ذكره من الجواب جوابا واما السؤال عن ترجيح الخبر فهو غير معقول و
انما المعقول المذكور في هذا المقام السؤال عن تخصيص الاية بالخبر وقد عرفت ما فيه ايضا   واما ما ذكره من ان ابا بكر علم الضا م
دلالته على ما حمله عليه من المعنى اه مردود بانه كيف يدعي علم ابي بكر بمدلول ذلك مع ما اشتهر
من جهله وعدم علمه بكثير من المدلولات الكتاب كالكلالة والاب وغيرهما سيما وقد احتمل فيما
نحن فيه ان يكون قوله صدقة تميزا ان يكون معنى الحديث ان ما تركناه على وجه الصدقة لا يورث
احد وقد وهم الراوي وهو ابو بكر موقوفا على الرفع بالخبرية لا على النصب بكونه تميزا والتميز
انما هو شان اهل الاستبصار لا كل قاصر بكثرة العناد ولعل الناصب اراد بقرينة الحال التي
علم بها ابو بكر انتفاء الاحتمالات الاخر في ذلك الحديث قرينة حال ابي بكر وعمر في ارادتهما
الظلم على اهل البيت ع وهذا مسلم لا شك فيه وسابعا ان ما ذكره من الشهادة لا تمنع
عن العزم الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك غير مسلم بل الاهتمام بشان الرواية ينبغي
ان يكون اكثر لما ذكره صاحب النقود وغيره من ان الرواية مثبتة لشرع عام وهي لكونها

متعلقة بالدين سيما العامة محل الاهتمام على ان غرض المص احتمال ارادة ابي بكر في روايته ذلك
جر نفع لنفسه يوجب تهمته بالكذب فيها فلا تقبل منه ولم يقل احد بان التهمة لا يوجب رد الرواية وهذا
معلوم عند اولى التحصيل وقد خفي عليه واما كون ما ذكره الناصب معلوما عند العامة فلا استبعاد فيه
لانها من موضوعات رؤساء العامة فلا بعد في كونه معلومة للعامة دون الخاصة فافهم وثامنا ان ما ذكره
من ان الميراث حقيقة في ارث المال لغة وشرعا واطلاقه على غيره مجاز لا يصار اليه بالقرينة وليس فليس وايضا الاّ ح
لو كانت النبوة والعلم مما يورث لم يكن على وجه الارض الا الانبياء والعلماء اذ الميراث لا يجوز ان
يكون لواحد من الورثة دون آخر فاول خلق الله كان نبيا هو ادم عم فلو ورث ولده نبوته وعلمه لوجب
ان يكون جميع ولد ادم انبياء وعلماء وكذلك اولاد اولاده الى يوم القيمة ويلزم ايضا قايل هذا ان الحكم
بانه ورثه محمد صلعم ورثوا نبوته فهم انبياء فلا يجوز تقديم ابي بكر عليهم وان صحت خلافته كما ذكره في انكار
تجويز تقديم المهدي على عيسى عم والعجب من الناصبة انهم لا يثبتون على طريقة واحدة لانهم اذا قال لهم الآن
ينبغي ان يكون الخلافة لعلي عم لئلا يخرج سلطان محمد صلعم من داره وقريبه قالوا هذه سنة هرقلية
لا يجتمع النبوة والامامة في بيت واحد وهنا يثبتون مذهبهم الهرقلي ويقولون ان النبي صلعم يتولد
منه النبي صلعم ويرث منه النبوة وتاسعا ان ما ذكره من اتفاق العلماء على ان المراد من دعاء ذكريا النبوة
والحبورة والا لم يستجب دعاءه لان الاجماع على ان يحيى قتل قبل ذكريا اه مردود بما في تفسير النيسابوري
وغيره حيث رووا عن ابن عباس والحسن والضحاك ان المراد به وراثة المال فكيف يتجه دعوى الاتفاق و
كذا دعواه الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا مردود بما في الكشاف وتفسير محمد بن جرير الطبري وغيرهما من
التصريح بخلافه وايضا توهم ما استدل به بقوله لو كان المراد وراثة المال لما استجاب دعاءه لدل على عدم
استجابة دعايه مطلقا لان يحيى لما قتل قبل ذكريا فلم يصل اليه ميراث نبوة ذكريا ايض والحاصل ان الميراث
ان كان يقتضي البعدية في حيازة المال فكذلك يقتضي البعدية عن المورث في حيازة النبوة والحل ان استجابة
الدعاء انما يلزم لو مات يحيى قبل ذكريا باجله المسمى واما على تقدير قتله فلا يلزم ذلك اذ لو لم يقتل
لبقي وورث من ذكريا كما هو الحق في مسئلة الاجال فيمكن ان يقال ان استجابة الدعاء ليس من شرايط النبوة
خصوصا في كل امر جزئي فيقدح ذلك في نبوة ذكريا عم فلهذا ما اجابه سبحانه وتعالى الا بقوله يا ذكريا انا نبشرك
بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا الاية فافهم على انه لا مجال لحمل الاية على ارث النبوة لان الموالي في
قول ذكريا اني خفت الموالي من ورائي هم الذين يرثون المال بالضرورة ولا يرثون النبوة بالاجماع ولان
الموالي التي يخاف عنهم ما كانوا صالحين للنبوة لانهم كانوا اشرارا فلم يجعلهم الله انبياء فالمراد بقوله خفت

الموالي

ا خفت تضييع الموالي مالي وانفاقهم اياه في معصية الله عز وجل ولانهم لو كانوا قابلين لها لما كان معنى الموالي ص
للخوف عن وصول ارث النبوة اليهم وطلب غيرهم لان نبي الله عالم بان الله تعالى لم يعط النبوة الا لمن يكون
اهلا لها وعاشرا ان ما اجاب به عن مناقضة فعل ابي بكر في توريث علي عم في السيف والعمامة بانه
اعطاهما عليا لانه كان من المصالح اه مدخول بان المروي ان عليا والعباس اختلفا في تلك الاشياء من حيث
الميراث وحكم بها ابو بكر لعلي عم من حيث الميراث اما لان ابن العم اذا كان اباه عم الميت من الاب والام
اولى من العم الذي كان عم الميت من جانب الاب فقط لان المتقرب الى الميت بسببين اولى من المتقرب اليه
بسبب واحد واما لعدم توريث العم مع البنت كما هو مذهب اهل البيت عم ويؤيد ذلك ما نقلنا عن
كتاب الجمع وذكره صاحب جامع الاصول من انه اخرج البخاري ومسلم والترمذي وابو داود والنسائي حديث
مالك بن اوس بن الحدثان قال ارسل الي عمر بن الخطاب حين تعالى النهار والحديث في الفيء وسهم رسول الله لي ص
صلعم وفيه قول عمر للعباس وعلي فجئتني انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاءني هذا يطلب ميراثه
من امرأته وفيه من طريق مسلم قال ابو بكر قال رسول الله صلعم لا نورث ما تركنا صدقة فرأيتماني كاذبا غادرا
خائنا انتهى وبما ذكرنا اتضح ايضا فساد قول الناصب ولو كان ميراثا لكان العباس وارثا ايضا لانه
كان العم ولو كان تلك الاشياء من بيت المال لكان على ابي بكر ان ياخذها منهم في اول خلافته وحين تخلف
علي عم عن بيعته وقبل منازعة علي وعباس فيها ولما كان النزاع علي عم وعباس فيها مرتين في زمان خلافة
ابي بكر وزمان خلافة عمر كما يظهر من جامع الاصول وجه فتوجه وايضا لو كان من بيت المال وكان اعطاؤها
لعلي عم من باب المصالح فان كان السيف لم يكن صالحا للعباس لكون علي عم اشجع فقد كان العمامة صالحا
له وكان العدل او تطييب خاطرهما يقتضي فصل النزاع بينهما بالتوزيع بينهما على الوجه الذي اشرنا اليه
واذا لم يقع ذلك دل على ان حيازتها كان على وجه الميراث والحادي عشر ان قوله ليس للامام ان يقول هو
صادق ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب اه مناقشة ضعيفة اخذها من كلام صاحب المواقف
والشارح الجديد للتجريد حيث قال ليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي
والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد انتهى وفساد الماخوذ عنه ايضا ظاهر لانه قد
فرض العصمة فيحصل العلم الضروري للحاكم بان المدعي صادق وايضا قال ان للحاكم ان يحكم بما علمه فكان
يلزمه الحكم مع ان المال ايثبت بشاهد ويمين وكان فدك مالا في تصرف فاطمة عم بلا منازع فيكون
اخراج وكلائها عنه ومنعها منه وطلب الشهود فيه وعدم قبول تلك الشهود باطلا وايضا المدعي انما افتقر
الى الشهود لارتفاع العصمة عنه وجواز ادعايه بالباطل فاستظهر بالشهود على قوله لان لا يطمع كثير من الناس

فى اموال غيرهم وجحد الحقوق الواجبة عليهم واذا كانت العصمة مغنية عن الشهادة وجب القطع على
قول فاطمة عليها السلم وعلى ظلم مانعها وطالب البيّنة عليها ويشهد على صحة ما ذكرناه ان النبى ص استشهد
على قوله فى بيعه لناقة الاعرابى فشهد له خزيمة بن ثابت فقال له النبى ص من اين يا خزيمة ان هذه الناقة
لى اشهدت ابتياعى لها فقال لا ولكنى علمت انها لك من حيث علمت صدقك وعصمتك فاجاز النبى
شهادته بشهادة رجلين وحكم بقوله فلولا ان العصمة دليل الصدق ويغنى عن الشهادة لما صوب النبى ص
شهادة خزيمة على ما لم يره ولم يحضره واستدلاله عليه بدليل صدقه وعصمته وعلى هذا قال مالك
بن انس على ما نقل عنه ابن حزيمة من انه اذا هلكت الوديعة او ادعى من اودعت عنده ردها الى المودع
فلا يمين عليه اذا كان ثقة واذا وجب قبول قول فاطمة ع بدلايل صدقها واستغنت عن الشهود لها
ثبت ان الذى منعها حقها واوجب عليها الشهود على صحة قولها فى حكمه وظلم فى فعله وآذى الله تعم — فدك جار ص
ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والاخرة واعدّ لهم عذابا مهينا وبالجملة اطلاق آية الشهادة وعمومها انما
خصّه فعل النبى ص بمن علم العلويين عصمتهم وصدقهم هذا ومن جملة دلايل عصمة فاطمة عم ما اتفق على
نقله الامة من قوله ص من آذى فقد آذانى ومن آذانى فقد آذى الله تعم فلولا ان فاطمة ع كانت معصومة — فاطمة عليها السلام م
من الخطاء متبرّاة من الالحاد متهاوقوع ما يجب اذاها به بالتعزير والعقوبة ولو وجب ذلك لوجب
اذاها ولو جاز اذاها لجاز اذى رسول الله والاذى لله تعم فلما بطل ذلك على انها ع كانت معصومة — ذكر م
حسب ما ذكرنا ومن افحش تعصبات صاحب المواقف فى هذا المقام انه بعد ما منع عصمة فاطمة ع بحمل
قوله ص بضعة منى على المجاز قال وايضا عصمة النبى ص مر تقدم ما فيه انتهى فلينظر العاقل المومن الى
هذا الرجل المتعصب انه يقدح بصريح فى عصمة النبى ص وبضعته لئلا يلزم قدح فى ابى بكر واى عصبية
وظلم ازيد من هذا قاتلهم الله انى يوفكون واما الثانى عشر فلان ما نقله من مرافعة على ع مع اليهودى
عند شريح فهو مما افتراه الخصوم لهدم حجة الشيعة فلا يكون مسموعا وكفى فى بطلان حكم شريح قول على ع
لست اهلا للقضاء اه واما قوله الغرض ان الامام والقاضى يجب عليهما مراعاة ظاهر الشرع اه فمدفوع
بانه يجب مراعاتهما للظاهر اذا لم يحصل العلم لهما بالباطن يقينا والعلم الضرورى حاصل بصدق المعصوم
كما مرّ وبهذا يعلم ان ابا بكر لم يعمل فى قصة فدك بما كان يجب عليه واما الثالث عشر فلان قوله ولم
يسمع ابو بكر شهادة الحسنين لصغرهما ولعدم شهادة الفرع مردود بانه كيف خفى على امير المومنين
باب مدينة العلم ان شهادتهما غير مقبولة للفرعية وللصغر ولو كان عالما كيف اقامهما شاهدين على
ان عدم استماع شهادة الفرع انما ذهب اليه من ذهب اليه مستندا بعمل ابى بكر فلا حجة فيه واما الرابع

عشر فلان ما ذكره من ان شهادة ام ايمن كانت قاصرة عن نصاب الشهادة مدخول بان الحكم بالشاهد
واليمين قد دل عليه الخبر وليس نسخا للمقتضى الاية كما توهم اما اولا فلان الاية دلت على جواز الحكم بالشاهدين
الشاهد المرئيين وان شهادتهما حجة وليس فيها ما يدل على امتناع الحكم بحجة اخرى الا بالنظر الى المفهوم
ولا حجة فيه فرضا ليس بنسخ فجاز بخبر الواحد واما ثانيا فلان قوله تعم فاستشهدوا شهيدين من رجالكم
فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان تخيير بين استشهاد رجلين او رجل وامراتين والحكم بالشاهد و
اليمين زيادة فى التخيير وهى ليست نسخا ومن قال ان الحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه الاية يلزمه ان يكون
الوضوء بالنبيذ نسخا لقوله تعم فلم تجدوا ماء فتيمموا وقد علم بهذا ان الحكم بقصور شهادة الرجل و
المراة عن نصاب الشهادة شئ توهمه بعض الجمهور من مفهوم الاية واختلفوه بعد الهدم ما هو الحق
فى المسئلة مع ان اكثر الجمهور يقولون بموافقتنا من تكميل البيّنة باليمين كما هو المشهور المذكور فى كتبهم
وبالجملة لا كلام فى ان هذه المسئلة كمسئلة تخصيص الكتاب بالخبر الواحد خلافية بل الخلاف هنا ارجح
جدا حتى قال شارح الينابيع ان ثبوت المال بشاهد ويمين مذهب الخلفاء الاربعة وغيرهم فهل يكون
وجه لو قوع فرعه رأى ابى بكر على الطرف الذى اوجب تضييع حق اهل البيت ع واخذ ضياعهم وعقاراتهم
الا قصد اضرارهم والاهتمام فى فقرهم وافتقارهم واما قول الناصب وابو بكر ليس اقل قدرا من
شريح اه ففيه ان على تقدير مساواة ابى بكر مع شريح يتوجه عليه من الطعن ما طعن به امير المومنين ع
على شريح بقوله لست اهلا للقضاء اه ومن لا يكون اهلا للقضاء لا يكون اهلا للخلافة واما
الخامس عشر فلان ما ذكره من ان غضب فاطمة كان من العوارض البشرية اه يدل على اعتقاده ان غضب
فاطمة ع مع استدامته الى حين وفاته كان غضبا باطلا وان الغضب الباطل مستثنى من قوله ص ان الله
يغضب لغضب فاطمة وفيه ان الله تعم وكذا رسول الله يجب ان يغضب لكل مسلم ومعاهد اذا غضب
بغير الحق وان هذا الحديث وحديث يؤذينى ما اذاها اوردهما العلماء فى باب مناقب عليها السلم
فوجب اختصاصها فيه بمنقبة ليست لغيرها بسبب اطلاق النبى ص فى الحديثين وايراد كلمة من وما
المفيدتين للعموم كما تقرر فى الاصول فدل على انها ع وطعن من غضب عليها وبعدا للبيان الذى
نقول اين ذهب شرع الاحسان والتكرم ولم لم يعامل ابو بكر مع فاطمة ع فى فدك ما عامل النبى ص
مع زينب بنته فى التماسه ص عن المسلمين فى ايام غزاتهم ان يردوه اليها المال العظيم الذى بعثته
لفداء زوجها ابى العاص حيث اسر يوم بدر كما فصل ابن ابى الحديد الكلام فى ذلك فى شرح نهج البلاغة
وبالجملة لو استنزل ابو بكر المسلمين عن فدك واستوهبه عنهم كما استوهب رسول الله ص المسلمين عن

فداء ابي العاص بان قال هذا ابنت نبيكم ص تطلب هذه النحلات افتطلبون عنها نفسها اكانوا يفعلون
ذلك وحيث لم يتأسوا بالنبي ص في شرع الاحسان والتكرم فلا اقل من ان يستحقون اللعنة بمعنى
البعد عن مرتبة الابرار ان قلت يتوجه على ما ذكره ابن ابي الحديد انا نمنع امكان استيهاب ابي بكر فدك
من المسلمين على قياس ما امكن للنبي ص استيهاب ما بعثته زينب لاجل فداء ابي العاص لان المال
الذي بعثته كان مشتركا بين جمع محصور من المسلمين وهم غزاة يوم بدر فامكن الاستيهاب منهم بخلاف
فدك فانه كان صدقة مشتركة بين ساير المسلمين الغير المحصورين قلت لو سلم كثرة المسلمين الموجودين في
صدر خلافة ابي بكر وقبل فتح البلاد وبسط الاسلام كثرة لا تدخل تحت ضبط ابي بكر فنقول انا نبين
ان تلك الصدقة لم يكن صدقة واجبة محرمة على اهل البيت ع بل انما كانت الصدقة المستحبة المباحة
عليهم ايضا والصدقة المستحبة مما يجوز للامام تخصيصها ببعض المسلمين دون بعض كما روى من امر الثالث
سيما عثمان من انه اعطى حكم بن العاص طريد رسول الله ص ثلث مال افريقية وقيل ثلثين الفا فلو كان ابو
بكر في مقام التكرم مع اهل بيت سيد الانام لخص فدكا بفاطمة ع ولما جوز ايذائها المستعقب للطعن
والملام الى يوم القيام والذي يدل على استحباب تلك الصدقة من جملة تركة النبي ص السيف والدرع
والعمامة والبغلة فلو كانت تركة النبي ص صدقة واجبة لكان كل ذلك داخلا في التركة معدودا من الصدقة
الواجبة حراما على امير المومنين فكيف جاز لهم ترك ذلك عنده وكيف استحل امير المومنين ع التصرف
في ذلك مع علمه بانه مما حرم الله عليه وايضا يدل عليه ما رواه جماعة منهم ابن حجر المتاخر في صواعقه من
ان العباس دافع عليا الى ابي بكر في مطالبته بالميراث عن رسول الله ص من الدرع والبغلة والسيف والعمامة
وزعم انه عم رسول الله ص وانه اولى بتركة الرسول ص من ابن العم فحكم ابو بكر بها لعلي ع وكذا يدل عليه ما رواه
جلال الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من ان فدكا كانت بعد ذلك حيوة ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها
مروان وان عمر بن عبد العزيز قد رد فدكا الى بني هاشم انتهى وانت خبير بان جعل ابي بكر وعمر فدكا حيوة
لانفسهما دون ساير المسلمين كما ذكره السيوطي يدل على انهما لو ارادا عطائها لفاطمة ع لما نازعهما احد
من المسلمين ولما توجه اليهما حرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم الحمية الجاهلية فرضوا
بذلك الغصب والظلم على اهل البيت وهضم شوكتهم وانتقاص مواليهم وتشتت اشياعهم واتباعهم من
حواليهم ليأسوا بذلك على خلافتهم الباطلة هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا
وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون ثم ههنا حكاية مناسبة لهذا المقام فلا باس علينا لو اطلنا بذكرها
الكلام وهي ان يحيى بن خالد البرمكي سال عن هشام بن الحكم من تلامذة الامام ابي عبد الله جعفر الصادق ع

بحضرة هرون الرشيد فقال اخبرني يا هشام عن الحق هل يكون في جهتين مختلفين قال هشام الظاهر
لا قال اخبرني عن نفسين اختصما في حكم في الدين وتنازعا واختلفا هل يخلوا من ان يكونا محقين او مبطلين
او ان يكون احدهما محقا والاخر مبطلا فقال هشام لا يخلو من ذلك قال له يحيى بن خالد فاخبرني عن علي ع
والعباس لما اختصما الى ابي بكر في الميراث ايهما كان المحق من المبطل اذ كنت لا تقول انهما كانا محقين
ولا مبطلين قال هشام فنظرت فاذا انني ان قلت ان عليا ع كان مبطلا كفرت وخرجت عن مذهبي وان
قلت ان العباس رحمة الله عليه كان مبطلا ضرب الرشيد عنقي ووردت علي مسألة لم اكن سئلت
عنها قبل ذلك الوقت ولا اعددت لها جوابا فذكرت قول ابي عبد الله ع وهو يقول يا هشام لا تزال
مؤيدا بروح القدس ما نصرتنا بلسانك فعلمت اني لا اخذل وعن لي الجواب في الحال فقلت له لم يكن
لاحدهما خطأ حقيقة وكانا جميعا محقين ولهذا نظير قد نطق به القران في قصة داود ع حيث يقول الله عز وجل
وهل اتيك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله خصمان بغى بعضنا على بعض فاي الملكين كان مخطيا
وايهما كان مصيبا ام تقول انهما كانا مخطئين فجوابك في ذلك جوابي بعينه فقال يحيى لست اقول
ان الملكين اخطأ بل اقول انهما لم يختصما في الحقيقة ولا اختلفا في الحكم وانما اظهرا ذلك لينبها
داود ع في الخطيئة ويعرفاه الحكم ويوقفاه عليه قال قلت له كذلك علي ع والعباس لم يختلفا في الحكم
ولا اختصما في الحكم ولا اختصما في الحقيقة وانما اظهرا الاختلاف والخصومة لينبها ابا بكر على غلطه و
يوقفاه على خطائه ويدلاه على ظلمهما في الميراث ولم يكونا في ريب من امرهما وانما كانت ذلك منهما على
حد ما كان من الملكين فاستحسن الرشيد ذلك الجواب **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها
انه طلب هو عمر بن الخطاب احراق بيت امير المومنين وفيه امير المومنين وفاطمة ع وابناهما وجماعة
من بني هاشم لاجل ترك مبايعة ابي بكر ذكر الطبري في تاريخه قال اتى عمر بن الخطاب منزل علي ع فقال
والله لاحرقن عليكم او لتخرجن للبيعة ذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي في عصابة فيهم اسيد بن الحضير
وسلمة بن اسلم فقال اخرجوا او لنحرقنها عليكم ونقل ابن خزابة في غرره قال زيد بن اسلم كنت ممن حمل
الحطب مع عمر الى باب فاطمة حين امتنع علي واصحابه عن البيعة ان يبايعوا فقال عمر لفاطمة اخرجي من
في البيت والا احرقته ومن فيه قال وفي البيت علي وفاطمة والحسن والحسين وجماعة من اصحاب النبي
ص فقالت فاطمة تحرق علي ولدي قال اي والله او ليخرجن وليبايعن وقال ابن عبد ربه وهو من اعيان
السنة فاما علي والعباس فقعدا في بيت فاطمة وقال له ابو بكر ان ابيا فقاتلهما فاقبل بقبس من
نار على ان يضرم عليهما النار فلقيته فاطمة فقالت يا ابن الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال نعم ونحوه روي

من كتاب المحاسن وانفاس الجواهر فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء ان كان هذا نقلهم صحيحا عن ائمتهم وانهم قصدوا بيت النبي صلعم لاحراق اولاده علي بني لا يجوز فيه هذا الاشفاق ولا يحل بسببه هذه العقوبة مع مشاهدتهم تعظيم النبي صلعم لهم وكان ذات يوم يخطب فعثر الحسين ع وهو طفل صغير فنزل من منبره وقطع الخطبة وحمله على كتفه واصعده المنبر ثم اكمل الخطبة وبال الحسين ع يوما في حجره وهو صغير فزعقوا به فقال ع لا تزرموا على ولدي بوله مع ان جماعة اخرى لم يبايعوا فهلا امر بقتلهم ومالي اعتقاد وجب الانقياد الى هذه البيعة والتضرع الى علي بها او لا العقل فهذا بعض ما نقله السنة انتهى

قال الناصب خفضه الله اقول من اسمج ما افترا الروافض هذا الخبر وهو احراق عمر بيت فاطمة وما ذكر ان الطبري ذكره في التاريخ فالطبري من الروا[ة] مشهور بالتشيع حتى ان علماء بغداد هجروه لغلوه في الرفض والتعصب وهجروا كتبه ورواياته واخباره وكل من نقل هذا الخبر فلا يشك انه رافضي متعصب يريد ابداء القدح والطعن على الاصحاب لان العاقل المؤمن الخبير باخبار السلف ظاهر عليه ان هذا الخبر كذب صراح وافتراء بين لا يكون اقبح منه ولا ابعد من اطوار السلف وذلك لوجوه سبعة الاول ان بيت فاطمة كانت متصلا ببيوت ازواج النبي صلعم ومتصلا بالمسجد وقبر النبي صلعم وهل كان عمر يحرق بيوت النبي صلعم والمسجد والقبر المكرم نعوذ بالله من هذا الاعتقاد الفاسد لان بيوتهم كانت متلاصقة معمولة من الكرين والصعف اليابس فاذا اخذ الحريق في بيت كان يحرق جميع البيوت والمسجد والقبر الكريم اكان عمر يقدم على احراق جميع هذا ولا يخاف لومة لائم واعتراض معترض من تامل هذا علم انه من المفتريات الصريحة الثاني ان عيون بني هاشم واشراف بني عبد مناف وصناديد قريش كانوا مع علي وهم كانوا في البيت وعندهم السيوف اليمانية واذا بلغ امرهم الى ان يحرقوا في البيت اتراهم طرحوا العزة وتركوا الحمية راسا ولم يخرجوا بالسيوف المسلولة فيقتلوا من قصد احراقهم بالنار الثالث دفع الصائل على النفس واجب وترك الدفع اثم واي صولة على النفس اشد من صولة الاحراق فكان يجب على علي ان يدفعه والا قدح في عصمته الرابع لو صح هذا دل على كمال العجز على حاشاه عن ذلك فان غاية عجز الرجل ان يحرق هو واهل بيته وامراته في داره وهو لا يقدر على الدفع ومثل هذا العجز يقدح في صحة الامامة الخامس ان امراء الانصار واكابر الصحابة كانوا مسلمين منقادين محبين لرسول الله صلى الله عليه واله وسلم اتراهم سكتوا ولم يكلموا ابا بكر في هذا وان احراق اهل بيت النبي صلعم لا يجوز ولا يحسن السادس لو كان هذا الرد واقعا لكان اقبح واشنع من قتل عثمان وقتل الحسين

ولكان

من الطعن في ابي بكر والذي نسبته على الرواة من السنة م

ولكان ينبغي ان يكون منقولا في جميع الاخبار لتوفر العزايم والرغبات على نقل امثال هذا وما راينا احدا روى هذا الا ان الروافض ينسبونه الى الطبري ونحن ما رايناه في تاريخه وان كان في تاريخه فلا اعتداد به لانه من الواقعات العظيمة المشهورة وفي امثال هذه لا يكتفى برواية واحد لم يروا غيره احد واهل الحديث يحكمون بان هذا منكر شاذ لان الوقايع العظيمة يتوفر الدواعي الى نقلها وحكايتها فاذا نقل مثل هذه الواقعة احد من الناس او جماعة من المجهولين المتعصبين فهي غير مقبولة عند اهل الحديث السابع ان ما في هذا رواية الصحاح فان ارباب الصحاح ذكروا في بيعة علي لابي بكر ان بني هاشم لم يبايعوا ابا بكر الا بعد وفاة فاطمة ولم يتعرض ابو بكر لهم وتركهم على حالهم وكانوا يترددون عند ابي بكر ويدخلون في المشاورات والمصالح والمهمات وتدبير الجيوش فلما توفيت فاطمة بعث امير المؤمنين ع الى ابي بكر وقال ايتني وحدك فجاءه ابو بكر في بيته فجلسا وتحدثا ثم قال علي لابي بكر انك استاثرت هذا الامر دوننا ما كنا نعتقد عن هذا الامر ولا نحسد ما ساقه الله اليك لكن كان ينبغي ان تؤخره الى حضورنا فقال ابو بكر يا ابا الحسن كان الانصار يدعون هذا الامر لانفسهم وكانوا يريدون ان ينصبوا اميرا منهم وكان يخاف منهم الفتنة فسارعت الى اطفاء الفتنة واخذت بيعة الانصار وان كان لك في هذا الامر رغبة فانا اخطب الناس واقيل بيعتهم وابايعك والناس فقال امير المؤمنين الموعد بيني وبينك بعد صلوة الظهر فلما صلوا الظهر رقى ابو بكر المنبر وقال اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم فقام علي وخطب وقال ان بيني وبين ابي بكر شيء في انه استاثر هذا الامر دوننا ولم يتوقف لحضورنا وهو اولى بالخلافة ثم قال ابسط يدك لابايعك فبايعه في محضر الناس وبايع بنو هاشم وتم الامر هذا رواية الصحاح في بيعة علي لابي بكر وهذا كان اطوار الصحابة وهم لم يكونوا للملك طالبين ولا في الحكومة راغبين وكان امرهم كفقرهم فان ابا بكر لم ينصب نفسه اماما ليأكل من اموال الناس ويتنعم بالقناطير فان اصحاب الصحاح من الروايات اتفقوا على انه لما ولي الخلافة اصبح غاديا في السوق وعلى رقبته اثواب يبيعها فجاءه اصحاب رسول الله صلعم وقالوا يا خليفة رسول الله انت امام الناس ومرجعهم وتعمل في السوق فقال اني ذو عيال ولو لم اعمل في السوق لضاعوا وانا اصلي بكم في اوقات الصلوة واقيم بامر الخلافة واعمل في السوق لقوت عيالي فجلس امير المؤمنين علي ع واكابر الصحابة كعمر بن الخطاب وعباس وعثمان في المسجد فالوا اعينوا شيئا لابي بكر من بيت مال المسلمين ليبذله في عياله ويترك عمل السوق لئلا يضيع امر المسلمين فعينوا له كل سنة الفي درهم فاخذ في السنتين من ايام خلافته اربعة الاف درهم من بيت المال فلما قرب وفاته قال لعائشة بيعوا جميع ما في تحت يدي واد وا ما اخذت من بيت المال الى عمر ليصرفه في مصالح المسلمين فاني لا اريد ان اخذ بهذا العمل شيئا فلما ادى ما اخذ من بيت المال بعث اليه عمر اجانة وحلبا واثوابا عتيقة كانت عنده فلما راها عمر بكى وقال لقد اتعب من بعده واوصى ابو بكر ان يكفن

بيان ... الناصب اللعين ... عليه السلام

بيان سلوك ابي بكر في ايام خلافته

فی ثوابه التی لبسها فی ایام حیوته وقال ان الحی بالجدید اخبر وهکذا کان سیرتهم فی الخلافة ثم ان ابن المطهر الاعرابی اختریکب لهم المطاعن فلعن من شوم طاعن هنا ما ذکره الصدیق وشیخ المهاجرین والحمد لله الذی وفقنا لابطال مطاعنه علی وجه یرتضیه المؤمن الموافق ویستلمه المخالف المنافق لظهور حجته ونهوض برهانه ثم بعد هذا نذکر مطاعن عمر الفاروق ونحن علی ما وعدناه قبل هذا نذکر اولا شیئا یسیرا من فضائل امیر المؤمنین مما ثبت فی الصحاح فنقول وبالله التوفیق امیر المؤمنین عمر بن الخطاب من عدی بن کعب بن لوی ونسبه یتصل برسول الله صلعم فی کعب بن لوی وهو کان قبل البعثة من اکابر قریش وصنادیدها وامه کانت حنتمه اخت ولید بن المغیرة وکان عمر فی الجاهلیة مهیبا معظما مقبول القول وکان ریاسة شبان قریش والاشبال والفتوة انتهت الی عمر وابو جهل وابی الحکم بن هشام ولما بعث رسول الله صلعم واستولی الکفار علی المسلمین وضعف امر الاسلام واختفی رسول الله صلعم فی بیت الارقم مخافة سطوة الکفار ولم یقدر احد ان یظهر الاسلام دعوی رسول الله صلعم اللهم اعز الاسلام بابی الحکم بن هشام او بعمر بن الخطاب فوقع الدعاء له فاسلم عمر صبیحة لیلة دعا فیها رسول الله صلعم ودخل علی رسول الله صلعم وهو کمل الاربعین لان ما باسلامه کمل عدة المسلمین باربعین وقال لرسول الله صلعم یا رسول الله اللات والعزی یعبدان علانیة ویعبد الله سرا فخرج هو والنبی صلعم وسائر الاصحاب وتقدمهم حمزة وعمر حتی دخلوا المسجد وصلوا فی الحرم وطافوا وخرجوا الی بیتهم وقال اصحاب رسول الله صلعم ما زلنا فی عزة منذ اسلم عمر وکان وزیر رسول الله صلعم طول حیوته لا یصدر عن امر الا برایه ومشاورته وکان ینطق السکینة علی لسانه کما روی فی الصحاح عن ابن عمر قال قال رسول الله صلعم ان الله تعالی وضع الحق علی لسان عمر وقلبه وفی الصحاح عن عقبة بن عامر قال قال النبی صلعم لو کان بعدی نبی لکان عمر بن الخطاب وکان مهیبا یخافه المنافقون والکفار وارباب الفساد وروی فی الصحاح عن سعد بن ابی وقاص قال استاذن عمر بن الخطاب علی رسول الله صلعم وعنده نسوة من قریش تکلمنه عالیة اصواتهن فلما استاذن عمر قمن فبادرن الحجاب فدخل عمر ورسول الله صلعم یضحک فقال اضحک الله سنک یا رسول الله قد ضحکت فقال النبی صلعم عجبت من هولاء اللاتی کن عندی فلما سمعن صوتک ابتدرن الحجاب قال عمر یا عدوات انفسهن اتهبننی ولا تهبن رسول الله صلعم فقلن نعم انت افظ واغلظ فقال رسول الله یا ابن الخطاب والذی نفسی بیده ما لقیک الشیطان سالکا فجا قط الا سلک فجا غیر فجک وهذا حدیث نقله جمهور ارباب الصحاح ولا شک فی صحته لاحد وهذا حجة علی الروافض حیث یقولون ان بیعة ابی بکر کان باختیار عمر بن الخطاب فانه لو صح ما ذکروا انه کان باختیاره فهو حق لا شک بدلیل هذا الحدیث لانه سلک فجا یسلک الشیطان فجا غیره وکل فج یکون مقابلا ومناقضا لفج الشیطان فهو فج الحق لا شک وهذا من الالزامات العجیبة التی لیست لهم جواب

دعی له

عن هذا

عن هذا البتة وفضائل عمر لا یعد ولا یحصی وقد کان راسخا فی العلم متصلبا فی الدین من الاشداء علی الکفار کما هو مشهور معلوم لا ینکره الا الروافض الجهلة روی فی الصحاح عن رسول الله صلعم انه قال بینا انا قائم رایت الناس یعرضون علی وعلیهم قمص منها ما یبلغ الثدی ومنها ما دون ذلک وعرض علی عمر بن الخطاب وعلیه قمیص یجره قالوا فما اولته یا رسول الله قال الدین ثم انه اقدم بصحبة رسول الله صلعم وحضر معه فی جمیع غزواته وکان صاحب المشاورة وکثیرا ما کان یقول لرسول الله صلعم افعل ولا تفعل وکان رسول الله صلعم یعمل برایه وینزل القرآن علی تصدیقه روی فی الصحاح عن رسول الله صلعم انه قال لقد کان فیما قبلکم من الامم محدثون فان یک فی امتی احد فانه عمر وفی قصة اساری بدر لما شاور رسول الله صلعم ابا بکر فاختار الفداء وشاور عمر فاختار قتلهم فمال رسول الله صلعم الی قول ابی بکر واختار الفداء وانزل الله تعالی ما کان لنبی ان یکون له اسری حتی یثخن فی الارض تریدون عرض الحیوة الدنیا والله یرید الاخرة والله عزیز حکیم فصار فی المشاورة قول عمر مختارا عند الله ثم ان الاعرابی ابن المطهر لم یصوب رایه فی اختیار خلافة ابی بکر ثم لما توفی رسول الله صلعم کان یوافق ابا بکر فی تهیئة الجیوش واقامة مراسم الدین والجهاد فلما انتهت الیه الخلافة اقام باعبائها عشر سنین وفتح جمیع اقطار البلاد واخذ الملک من قیصر وکسری وعمل ما هو اغنی من ان یذکر ولولاهم لم یکن قواعد الاسلام والسنة قائمة وسیرته فی الخلافة غنیة عن الذکر والتعریف حتی ان بعض العلماء قال سیر عمر فی الخلافة کثیرة واجلها انه لبث فی الخلافة مدة عشر سنین ولم یمر علیه یوم واحد الا وقد فتح الله المسلمین مدینة او عسکرا فلم یمض یوم جدید الا عن فتح جدید وعینه هذا لم یغیر سیرته وطریقته ولبس الخشن واکل الخشن وکان کاحد من المسلمین فی تواضعه وتردده فی الاسواق ولبس الالبسة الخلقة وکان یحمل الطعام علی بعیره لایامی الغزاة واولاد الشهداء وبالجملة الاخبار فی هذا اکثر من ان تحصی ثم جاء فی اخر الزمان اعرابی مکودن یحیی ابن المطهر فوضع علیه المطاعن وها نحن نجری علی عادتنا فی نقل کلامه والرد علیه فنقول وبالله التوفیق ومنه الاعانة وعلیه التکلان انتهی **اقول** یتوجه علی ما ذکره الناصب من الرد والایراد نقضا ما سماه افتراء علی المصنف بنسبة احراق بیت فاطمة صلعم الی عمر لظهور ان المص لم یخبر بتحقیق الاحراق وجمع اسبابه واخافة اهل البیت وتهدیدهم بذلک وهذا لیس بفریة بل هو مما رواه المص عن جماعة من ثقات اهل السنة کما مر وقد روی ذلک ایضا الشهرستانی فی کتاب الملل والنحل عن النظام من علماء المعتزلة ومنها ان هذا الناصب الشقی مع ادعایه الاطلاع علی التواریخ واحوال العلماء والتصنیف فیه وکونه من الشافعیه لم یعرف بعد ان محمد بن جریر الطبری الشیعی غیر محمد بن جریر الطبری الشافعی فان هذا صاحب التواریخ الکبیر والتفسیر وذاک صاحب کتاب الایضاح وغیره فی الامامة وهذا محمد بن جریر بن کثیر بن غالب وذاک محمد بن

في ذكر احوال الطبري

جرير بن رستم وقد كتب النواوي الشافعي في كتابه الموسوم بتهذيب الاسماء واللغات في ترجمة محمد بن
جرير صاحب التواريخ وقال محمد بن جرير تكرر ذكره في الروضة وهو الامام البارع في انواع العلوم وهو
ابو جعفر محمد بن جرير بن كثير بن غالب الطبري وهو طبقة الترمذي والنسائي سمع عبد الملك بن ابي
الشوارب واحمد بن منيع البغوي ومحمد بن حميد الرازي والوليد بن شجاع وابا كريب محمد بن العلاء و
يعقوب بن ابراهيم الدورقي وابا سعيد الاشج وعمرو بن علي ومحمد بن بشار وغيرهم من شيوخ البخاري
ومسلم حدث عنه احمد بن كامل ومحمد بن عبد الله الشافعي ومخلد بن جعفر وخلايق قال الحافظ ابو بكر
الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد استوطن الطبري بغداد فاقام بها حتى توفي وكان احد الائمة
العلماء يحكم بقوله ويرجع الى رايه لمعرفته وفضله وكان قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه احد من
اهل عصره وكان حافظا لكتاب الله عارفا بالقرآن بصيرا بالمعاني فقيها في احكام القرآن عالما بالسنن
وطرقها صحيحها وسقيمها ناسخها ومنسوخها عارفا باقوال الصحابة والتابعين فمن بعدهم في الاحكام
عارفا بايام الناس واخبارهم وله كتاب التاريخ المشهور وكتاب في التفسير لم يصنف احد مثله انتهى ما
اردنا نقله وسيكذب هذا الناصب نفسه ويعترف في ما سيجي من قصة نفي عثمان لابي ذر الى الربذة
بان الطبري كان من ارباب صحة الخبر بل يكذب نفسه بعيد ذلك باسطر حيث قال وما رايت احدا روى
هذا الا ان الروافض ينسبونه الى الطبري اه فان هذه العبارة مشعرة بان الطبري ليس من الروافض فافهم

في بيان احوال الواقدي

واما الواقدي فهو على ما ذكره السمعاني في كتاب الانساب ابو عبد الله محمد بن عمر بن واقد الواقدي المديني
قال السمعاني هو مولى اسلم سمع ابن ابي ذيب ومعمر بن راشد ومالك بن انس ومحمد بن عجلان وربيعة بن
عثمان وابن جريج واسامة بن زيد وعبد الحميد بن جعفر وسفيان الثوري وجماعة كثيرة سوى هولاء روى
عنه كاتبه محمد بن سعد وابو حسان الزيادي ومحمد بن اسحق الصغاني واحمد بن عبيد بن ناصح والحرث بن
ابي اسامة وغيرهم قال الناس امره وسارت الركبان بكتبه في فنون العلم من المغازي والسير والطبقات واخبار
النبي ص والاحداث التي كانت في وقته وبعد وفاته صلعم وكتب الفقه واختلاف الناس في الحديث وغير
ذلك وكان جوادا كريما مشهورا بالسخا وولي القضا بالجانب الشرقي منها وذكر انه ولد سنة ثلثين ومائة
ووفاته في ذي الحجة سنة سبع ومائتين وقيل انه لما انتقل من بغداد من الجانب الشرقي الى الغربي حمل
كتبه على عشرين ومائة وقر وقيل كان له ستمائة قمطر من الكتب وقيل ان حفظه كان اكثر من كتبه انتهى
وكذا الحال في ابن عبد ربه وابن جرانه فظهر ان الانكار تعنت وعناد تدبر ومنها ان ما ذكره سود الله
وجهه في الوجه الاول من ان بيت فاطمة ع كانت متصلا ببيوت ازواج النبي صلعم لكن كونه متصلا

بالمسجد

بالمسجد وقبر النبي صلعم غير مسلم لما روي ان بيت فاطمة ع كان في وسط البيوت فلا يلزم من
احراق بيت فاطمة احراق المسجد واما ما ذكره من ان البيوت كانت معمولة من السعف اليابس
فان اراد ان السعف اليابس كان ماخوذا في بعض ادوات البيت فهو مسلم ولا يلزم من ذلك مع
كثرة هناك من الادوات الطينية او الحجرية تعدي الاحراق الى المسجد والقبر مع احتمال ان عمر لو
استحي عن ذلك لاقام هناك من يدفع التعدي بالماء والتراب وان اراد انها كانت مبنية من
مجردات الخشبات والسعف فمكذب بظاهر من الاخبار على ان من لا يبالي باحراق فاطمة التي هي بضعة
من النبي ص واولادها الذين هم افلاذ كبده ص لا يبالي باحراق صورة قبر النبي ص ومسجده بل نقول ان غصب
الخلافة واخذ الفدك ظلما اشد من جميع ذلك بمراتب فمن لا يخاف لومة لايم في ذلك فبالطريق
الاولى ان لا يخاف في هذا مع ان ما ذكره المص هو قصد الاحراق لا الوقوع كما مر ومنها ان ما ذكره
في الوجه الثاني والثالث والرابع غير متوجه لان الامر لم يبلغ الى وقوع الاحراق والاحراق وانما
وقع مقدماته كما مر ولو كان يبلغ الامر الى وقوع لاحركتهم العزة والحمية كما قال ودعوا الضايل على
كل حال ومع هذا كانوا في السكوت مراعين لما وصى به النبي ص عليا ع من الصبر وعدم منابذة القوم
ابقاء في ذلك على المسلمين المستضعفين وحفظا للدين من رجوع الناس الى الجاهلية الاولى وتسود
القبايل المرتدين بالفتنة في طلب ثارات الجاهلية الى غير ذلك من المصالح الخفية والجلية
كما نقله ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة على ان ذلك معارض بفعل عثمان يوم الدار فانه لما
دخل عليه محمد بن ابي بكر واخذ بلحيته ليقتله وضرب بطول قبضة سهامه على وجهه سلم عثمان نفسه للقتل
ولم يطل يدا ولا سل سيفا على محمد ومنها ان ما ذكره في الوجه الخامس من ان امراء الانصار واكابر الصحابة كانوا
مسلمين اه مردود بما سبق من ان الكثرة والغلبة انما كانت في طوايف قريش ومواليهم الذين اتفقوا على اخذ الخلافة
من علي ع لما كان في صدورهم من ضغاين ثارات الجاهلية وكان الانصار مغلوبين في ذلك الزمان ولهذا
لم يتمكنوا من نصب امير منهم على انفسهم ومع هذا فقد احتال قريش في تفريق كلمة الانصار وحدوا بين الاوس
والخزرج العداوة القديمة التي كانت بينهم وقد اصلحها رسول الله ص ولهذا خذلوا رئيسهم سعد بن عبادة
يوم السقيفة وانتهى امره من الضجر الى ان هرب الى الشام كما مر وقد روي ان بيعة اوس على ابي بكر قال
الخزرجي لرئيس اوس على ابي بكر ما حملك على ما صنعت الا حسدا على ابن عمك سعد واما التكلم في
ذلك فقد مر وقوعه عن سلمان وابي ذر ومقداد وبريدة ومالك بن نويرة الحنفي وغيرهم من المهاجرين
الانصار ولكن كان لمعاندي قريش قلوب لا يفقهون واذان لا يسمعون كما قيل شعر لقد اسمعت لو ناديت

حتا ولكن لاحيوة لمن تنادى ونارا لو نفخت لها اضاءت ولكن انت تنفخ فى رماد ومنها ان
لان القاء النار صح الوجه السادس مدخول بما مر من ان الكلام فى الاخافة بالنار عليهم وان كان هذا القدر ايضا اقبح من
قتل الحسين فلو سلم ان ذلك كان اقبح منه لكن قد حصل الفرق بما ذكر من قصد الاخافة بالاحراق و
تعلقه الاحراق وقصد احراق بيت النبى صلعم لا يكون اقبح من تعلقه قتل الحسين ع بل القضية منعكسة
نعم الاهانة الحاصلة من مجرد ذلك القصد والاخافة قد تجر الى جرأة من بعدهم على قتل الحسين ع كما
اشتهر انه سأل واحد عن بعض اكابر السادة هل قتلوا الحسين ع فى ارض كربلا قال لا بل فى سقيفه
بنى ساعدة يوم بويع ابا بكر فافهم واما ما ذكره فى هذا الوجه من انه لم يرد الخبر فى تاريخ الطبرى فهو
صادق فيه لان السالبة لا يقتضى وجود الموضوع وهو لم ير اصل التاريخ البتة لندرته فى بلاد العجم خصوصا
فى زمانه فصدق انه لم يره فيه لكن فيه ما فيه واما ما ذكره فيه من ان فى امثال هذه الوقعة العظيمة
لا يكتفى برواية واحدة ففيه ان المص لم يكتف فى اثبات ذلك على رواية واحد من اهل
السنة بل ذكر رواية اربعة من علماء اهل السنة وهم الطبرى والواقدى وابن عبد ربه و
ابن خيرانة فالاغماض عن ذلك مع تصريح بالتفصيل بهت وتخير كما لا يخفى واما ما ذكره من ان
اهل الحديث يحكمون بان هذا منكر شاذ لا الوقايع العظيمة اه فمدفوع بان الخبر كان متواترا
فى الطبقة الاولى غاية الامر ان بنى امية لما بالغوا فى اخفاء حقيته على عليه وبطلان من نازعه
فى الخلافة حكموا باخفاء ذلك واشتهى تواتره فى الطبقة الثانية والثالثة من اهل السنة وبقى
تواتره بحاله بين الشيعة وبقاؤه احادا بين اهل السنة ايضا مع مبالغة الاعداء فى كتمانه دليل
على قوته على ان حكمه لشذوذه ونكارته مخالف لاصطلاح اهل الحديث فان المنكر من
الحديث على ما ذكره الطيبى فى مقدمة شرحه للمشكوة هو ما تفرد من ليس بثبت وهذا الخبر
كما عرفت قد رواه اربعة من الثقات بل ازيد ومعنى الشاذ فى اصطلاحهم قريب من المنكر
وايضا قد سبق فى اوايل بحث النبوة نقلا عن المواهب اللدنية للقسطلانى ان الطرق اذا
كثرت وتباينت دل ذلك على ان للخبر له اصلا وبما قررناه ظهر ان حكم الناصب بجهالة
الجماعة المذكورة وتعصبهم فى مذهب الشيعة تعصب محض بل تجاهل بحت لا يجديه نفعا
ومنها ان ما ذكره فى الوجه السابع رواية عن الصحاح من ان ابا بكر لم يتعرض لهم اه مردود
بان ليس فى صحيح البخارى ولا مسلم ان ابا بكر لم يتعرض لهم غاية الامر انهما سكتا عن رواية ذلك
فلا منافاة وايضا المقصود الاصلى لمؤلفى تلك الصحاح ذكر احاديث رسول الله صلعم واما

احاديث

بعد الحمد
احاديث الصحابة وقصصهم سيما ما جرى بينهم بين وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
فقد يذكر استطرادا وما نحن فيه واقعة جرت بعد رسول الله صلعم فلو لم يذكر فيها لكان
له وجه واما ما ذكره من انهم كانوا يترددون عند ابى بكر قبل بيعتهم اياه فهو من اضافات
الناصب ليس عنه فى صحاحهم عين ولا اثر واما قوله فلما توفيت فاطمة ع بعث امير المؤمنين
عليه السلام الى ابى بكر اه فهب انه صحيح لكن انما وقع ذلك لانهم غلبوا بعد وفاة فاطمة على
على ع وزاد جرأتهم عليه فانهم كانوا يستحيون من فاطمة ع فى اعين الناس ولهذا قال البخارى
انه لما ماتت فاطمة ولت وجوه الناس عن على ع فالتجاه الى بيعة ابى بكر والناصب قد
حذف هذا لما له فيه من المصلحة فافهم وايضا فى روايتهم ان عمر منع ابا بكر ان يدخل على على
واصحابه وحده وهذا يدل على ان كلا من الجانبين كانوا فى معرض تهمة الغدر بالاخر
فكيف كانوا يترددون عند ابى بكر قبل بيعتهم اياه واما ما ذكره فى بيان غدر ابى بكر
فتصدى الخلافة من ان الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا اميرا منهم اه فعذر لا يبيض الوجه لما
مر من ان الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا اميرا منهم على طائفتهم فقط لا خليفة على كل الامة
وانما كان ارادتهم لذلك بعد ظنهم تقاعد على ع عن الخلافة كما سبق فلا يصلح ذلك عذرا
لابى بكر فى مسارعته بالامر كما لا يخفى واكثر ما رواه الناصب ههنا من ارباب الصحاح سقطا
مع ارتكابه فيها للزيادة والنقصان على وفق مطلبه الفاسد ومنها للزيادة والنقصان
على وفق مطلبه الفاسد ومنها ان ما ذكره من ان ابا بكر لم ينصب نفسه اماما ليأكل من اموال
الناس ويتنعم باللذايذ اه لو صح لا يفيد فى مقصوده لما مر رواية عن مولانا على بن الحسين ع
ان فى الناس من خسر الدنيا والاخرة بترك الدنيا للدنيا ويرى ان لذة الرياسة الباطلة افضل
من لذة الاموال والنعم المباحة المحللة فيترك ذلك اجمع طلبا للرياسة حتى اذا قيل له اتق
الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد انتهى والذى يدل على ان ابا بكر كان من
هذا القبيل الادلة الدالة على غصبه للخلافة وتمقته للامامة بالخلافة الى غير ذلك من المطاعن
والمثالب الدالة على تصدره بدون الاستحقاق واما ما ذكره من ان ابا بكر لما ولى الخلافة
اصبح يمشى فى السوق وعلى رقبته اثواب يبيعها الى اخره فليس بمستبعيد ولا يدل ذلك على
زهده وفضيلته لما مر من ان خياطة الاثواب وبيعها كان حرفته التى اعتادها فى الاسلام
والعادة طبيعة ثانية يعسر انفكاكها ولنعم ما قيل نظم انجر فروش را چه بهتر كه نجر فروشد اى برادر

واما ما ذكر من قول الاصحاب عشو الابي بكر من بيت المال شيئا ليترك عمل السوق ولا يضيع امر المسلمين
فلا ادري ان دفع اضاعة امر المسلمين كيف كان يحقق بترك ابي بكر لعمل السوق هل كان يشتغل بتعليم
المسائل الشرعية او بالمهام باثار الشجاعة وقيادة الجيش ولعمري ان خياطته وعمله في السوق كان انفع من
ذلك للمسلمين وبالجملة هذا كلام مضحك جداً ومنها ان ما ذكره من وصية ابي بكر الى عايشة ببيع جميع ما في
تحت يده لاداء ما اخذ من بيت المال الظاهر انه كان مسودا لمزخرف وابن غير روح هذا الناصب الشقي الذي
كان له معهم تعارف وايتلاف في مجمع الارواح والا فليس لغيره من اولياء ابي بكر عنه خبر ولا في تاليفاتهم
عنه اثر واما قوله واوصى ابو بكر ان يدفن في اثوابها التي كان يلبسها ايام حيوته اه ففيه اخلال وتقصير اذ
كان المناسب ان يزيد على ذلك ويضم اليه ما افتراه ايضا له اولياؤه من انه مات شهيدا بعد سنة بالسم
الذي جعله يهودي في طعامه ثم يعلل وصيته بدفنه في ثوبه بان من مقررات الشرع ان الشهيد يدفن في ثيابه
اللهم الا ان يقال بان عن ذلك ما ذكره مؤلف روضة الاحباب من ان ذلك الثوب قد ضم مع ثوبين جديدين
كفن فيهما واما ما ذكره من وصف ابن المطهر الاعرابي فهو مناف لوصفه سابقا بانه شيطي وكان اراد
الاعرابي بكسر الهمزة من الاعراب بمعنى الاظهار بان يكون الغرض انه يظهر اسرار المخالفين ويهتك استارهم
مع كونه ميشوما على المخالفين وجهه ظاهر واما اللعن ما ثار بتوجه الى هذا الناصب الشقي اظهر من
توجهه الى غيره فانه طرد في ايام حيوته عن جنة ايران بالقهر الى نيران ما وراء النهر ودفن في قبور امثاله
من نواصب الدهر وقد نشأ المص قدس سره في عزة الدنيا والدين ودفن في مشهد شريف مولاه ومولى الثقلين
امير المؤمنين وكان قبل ذلك نظم حشر غلامان عمر با عمر حشر غلامان علي با علي ومنها ان ما ذكره من اتصال
عمر في الاب العاشر الى اباء النبي صم مع بعد الاتصال لا يسمن ولا يغني من جوع فان اباء النبي صم كانوا عندنا
موحدين مسلمين ووافقنا في ذلك بعض اهل السنة ايضا كالشيخ جلال الدين السيوطي في رسايله
الثلثة المعمولة في هذا الباب واباء عمر الى التاسع كانوا كفارا مشركين كما لا يخفى وقد سمعت قوله تعالى
في قصة نوح وابنه انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الاية واما قوله ان عمر كان قبل البعثة من اكابر قريش
وصناديدها فكذب ظاهر لم يتبعه لاحد وغاية امره قبل الاسلام انه بعد ما كان نكابيه خطاب خطابا كما
سينقله المص عن ابن عبد ربه في كتاب العقد صار على ما ذكره صاحب الاستيعاب سفيرا في الوقايع التي
كان يقع بين طوايف قريش او بينهم وبين غيرهم وفي روضة الاحباب وغيرها انه عند الفخار يفاخر بعض
قبايل العرب مع بعض هو كان يفاخر من قبل قريش ويذكر مدايحهم ومثل هذا الرجل في لسان اهل
ايران يسمى شاكو و خوش امدكو وفي لسان اهل الهند يسمى بات فروش واما ما ذكره في نسب امه من انها اخت

وليدين

وليدين المغيرة ففيه ان المعهود في مثل هذا المقام نسبة المرء والمرأة الى الاب دون الاخ ثم انهم
اختلفوا في ام عمر فقال بعضهم ان امه حنتمة بن هشام بن المغيرة وانكر صاحب الاستيعاب كون
حنتمة بنت هاشم وقال انما هي ابنة عمها وهو رد على الناصب كما لا يخفى ويؤيده ما حكي ان حنتمة
المذكور اباها هشام بن المغيرة بن الوليد حين رضاعها رميته في الطريق فاخذها ورباها ولما بلغت
وقعت عليها نظر الخطاب فخطبها عن هشام فنكحها اياه وهذا هو الحق الذي رواه محمد بن شهر
آشوب وغيره لكن لما راى الناصب ان في هذا شناعة لعمر اضطربوا واختلفوا في اصلاحه فانحل نظمهم
واختل كلامهم كما ترى واما ما ذكر من ان عمر كان في الجاهلية مهيبا ففي تقييد ذلك بايام الجاهلية
جهل او تقصير لان هيبة الاسلام ينبغي ان يكون اكثر من هيبة الكفر ولان ابن عباس رضي الله عنه
وصفه في مسئلة العول بانه كان مهيبا فهبته وكان ذلك هذا في ايام الاسلام واما كونه معظما
ايام الكفر فغير ظاهر اذ غاية امره كما مر نقلا عن الاستيعاب وروضة الاحباب سفارة قريش وذكر
مدايحهم عند المفاخرة ومثل هذا الرجل لا يكون معظما عند اهله كما ترى والسمع والله اعلم واما
ما ذكره من ان رياسته شيئا كانت له فلم يتصور له معنى محصلا فليبين ذلك اولياؤه حتى ينظر
في صحته وفساده واما ما رواه من دعاء النبي صم بقوله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم بن هشام
او بعمر بن الخطاب فهو من موضوعاتهم اذ من البين ان عمر لم تكن عديلا لابي الحكم لا في العقل ولا في
الشجاعة ولا في الخيل والحشم بل لم يكن نسبة بينهما الا في البشرية فكيف يتوقع النبي صم عز الدين
باسلامه كتوقعه عزه باسلام عمر واما قوله ودخل على رسول الله صلعم وهو كمل الاربعين لان باسلامه
كلا التكميلين ل بكمل عدد المسلمين باربعين فقد كذب فيه في كلامه التكلمين اما في الاول فلانه قد زاد على اربعين
في ذلك الوقت ولعل الشقي الغبي درق فيما وذكا في هذا المقام فاحترز عن القول بالزيادة مع
المصا ل صدقه لا يستلزم ما تخلل في اسلام عمر لما رووا عن النبي صم انه قال من بلغ اربعين ولم يحصل العقل
فقد عصا وهو الى العصابا الاسلام ويدل على الزيادة اختلافهم في تقرير سنه حال وفاته قال
صاحب الاستيعاب اختلف في سن عمر يوم مات فقيل توفي وهو ابن ثلث وستين كسن النبي صم
وسن ابي بكر يوم توفي وقيل ابن بضع وخمسين وقيل ابن خمس وخمسين وقيل ابن اربع وخمسين
وقيل اثنين وخمسين وقيل ستين انتهى ومن هذا يعلم حال سن ابي بكر ولعل الناصب لاجل ما ذكرناه
ايضا لم يتعرض سابقا عند بيان ترجمة ابي بكر لبيان مبدأ اسلامه وسلخ عمره في ذلك الزمان
فافهم واما في الثاني فلان صاحب روضة الاحباب قال ان اسلامه كان بعد اربعين رجلا واحدى

عشر نسوة وعلى قول تسع وثلثين رجلا وثلث عشر نسوة وعلى قول ثالث خمس واربعون رجلا و
احدى عشر نسوة وعلى قول رابع اربعون رجلا وعشرة نسوة اللهم الا ان يبنى على القول الاول
والرابع ويحذف النساء عن الاعتبار وفيه ما فيه على ان في تعليل اخر التكميلين بالاخير مخافة
وسماجة لا يخفى واما ما حكاه عن اصحاب رسول الله من انهم قالوا ما زلنا في عز منذ اسلم عمر
فهو كذب مبنى على ما سبق من كذبهم على رسول الله صلعم انه ادعى بقوله اللهم اعز الاسلام
بابي الحكم او بعمر بن الخطاب وكيف يدعى العز عند اسلامه مع ان بعد اسلامه هاجر جماعة من المسلمين
الى الحبشة وهاجر النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع جماعة الى المدينة وعذب من بقى في مكة
كعمار وابويه رضي الله عنهم واما ما ذكره من ان عمر كان وزيرا لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
طول حياته لا يصدر عن امر الا برايه ومشاورته فقد مر الكلام في تحقيق كل من الوزارة والمشورة
فتذكر على ان الحصر المدلول عليه بقوله لا يصدر عن امر الا برايه قد ذكره الناصب سابقا
في شان ابي بكر ايضا فلا يصحان معا الا اذا ثبت موافقة ابي بكر وعمر في جميع ما شاورهما
النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيه ويدفعه ما سيرويه الناصب بعيد ذلك من ان رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم شاور ابا بكر في اسارى بدر فاختار الفداء وشاور عمر فاختار
قتلهم فمال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى قول ابي بكر واختار الفداء انتهى واما ما رووا
من انه صلعم قال ان الله تعالى وضع الحق والسكينة على لسان عمر فمن مشاهير موضوعات القوم
وكيف ينطق من له حياء بان السكينة ينطق على لسان عمر مع ان هفوات لسان عمر وخبطه فيما نهى
عنه او امر اكثر من العد والحصر واوسع من هالة القمر حتى قال في سبعين مسئلة على ما اشتهر لولا علي
لهلك عمر وما رواه الناصب في تصديق ذلك عن ابن عمر من قبيل استشهاد ابن آوى بذنبه اللهم
الا ان يراد بالحق الذي وضعه الله على لسان عمر قوله كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال
فان هذا ليس للمنع فيه مجال واما ما ذكره من ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لو كان بعدي
نبي لكان عمر ففيه انه موضوع كتابه يدل على ان عمر كان مستجمعا للصفات النفسية الكاملة
الحاصلة في الانبياء عليهم السلام فيصير منافيا لما ذكره الناصب سابقا من منع مساواة
علي عليه السلام مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الصفات النفسية المصححة لتشكل صاحبها
منصب النبوة فتذكر واما ما ذكره من ان عمر كان مهيبا يخافه المنافقون والكفار ففيه ان هذا مع
ما فيه من نوع تكرار لما سبق مدخول بانا لم نسمع كونه مهيبا في اعين الكفار والمنافقين بل كان

مع ان اللعين كان يعبد الصنم اربعين سنة فكيف ... ان يكون نبيا معصوما لو كان

الامر

الامر بالعكس ولهذا انهزم عنهم في خيبر وحنين وغيرهما من غزوات النبي صلى الله عليه
وآله وسلم نعم كان مهيبا في اعين المسلمين كما قال ابن عباس انه كان مهيبا فهبته وهذه
المهابة لم يكن ناشية عن صولته في الدين كما هو شان المتقين بل كان كهيبة الغول عن غلظة طبعه
وفظاظته وكراهة منظره وضخامته كما قيل في هجو ولية عبد الرحمن الجامي جامي آنكه در بيابانها
غول از هيبتش جهد كركز طبع پاك او راث كويم جيست كوهري او فتاده در مبرز واما ما ذكره من حديث
سعد بن ابي وقاص وزعم انه من الالزاميات للشيعة فاوهن من بيت العنكبوت وكيف يصير
حديث سعد وقاص الذي هو من اعداء امير المؤمنين عليه السلام وامثاله مما ذكر اهل السنة
حجة الزامية للشيعة وهو ظاهر على ادنى محصل واما نسبة الى الشيعة من انهم يقولون
ان بيعة ابي بكر باختيار عمر ليس من مخترعات الشيعة بل هو العروة الوثقى لمحققي اهل السنة
بعد ما انصفوا ورجعوا خايبا عن اثبات الاجماع وهو مذكور في كتاب المواقف وقد ذكرنا
سابقا فتذكر ثم اقول ان ظاهر حديث سعد بن تعلق الحكم بما سلكه عمر في ساير ما مضى من ايام ابي وقاص ظ
حيوته الى زمان هذا الخطاب فلو صح لزم ان يكون ما سلكه ومضى عليه من الكفر والفسق حقا والاسلام باطلا
وبطلانه ظاهر وايضا لا يفيد ثبوت عدالته في ساير ايام بقائه على ظاهر الاسلام كما هو مطلوب
الخصم اذ غاية ما يلزم منه ان يكون ما سلكه قبل مخاطبة النبي صلى الله عليه وآله وسلم اياه بهذا
الخطاب حقا لا ما سلكه في ساير الاحوال ولو في الاستقبال حتى ما سلكه في بيعة ابي بكر
من الضلال والاضلال على انا نقول ان هذا الحديث لنا لا علينا فانه صلى الله عليه
وآله وسلم مخترع جوامع الكلم والظاهر انه اراد بقوله سلك الشيطان فجا غير فج عمر انه
يغني عن الشيطان في ذلك الفج فطمن قلبه ولا يبقى له حاجة الى ان يسلك ذلك الفج بنفسه فيطمئن ظ
وذلك يدل على كمال شيطنته وعصيانه والحاصل ان مدلول هذا الحديث
استعظام سلوك عمر بحسب الضلال كما ان مدلول قوله ع في الحديث آخر ما ايس الشيطان
من بني آدم الا اتاهم من قبل النساء استعظام جهة الاضلال الحاصل من قبل النساء على ما
صرح به سيد المحققين قدس سره الشريف في اواخر مبحث القصر من حاشيته على المطول ومما
يؤيد التوجيه المذكور ما روى في المشهور من ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد اتاه ابليس عليه اللعنة
ليتوب على يديه فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما يقبل الله تعالى توبتك اذا زرت قبر آدم
عليه السلام فرجع قاصدا لزيارته فرآه عمر في الطريق وساله عن حاله فاخبره ابليس بما جرى بينه

وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم وما امره به من زيارة قبر آدم ع لقبول توبته فقال له عمر ويحك
يا ابليس انت ما سجدت بأمر الله تع لآدم حين حياته مع ما له من الحسن والقبول ثم تسجد له بعد وفاته
ورفاته بأمر الرسول فرجع ابليس باغوايه عما دعاه النبي صلعم اليه وسلك النهج الذي كان عليه فقال
بعض الشعراء مخاطبا لعمر شعر اذ كان ابليس اغوى الناس كلهم فانت يا عمر اغويت ابليسا ولعمري ان
حال هذا الناصب الاحمق المهذار فيما اتى به لالزام الاخيار ليشبه حال الحمار الذي قيل في حقه في
بعض الاشعار شعر ذهب الحمار ليستفيد لنفسه قرنا فآب وما له اذنان ولو حمل هذا الحديث
على معنى رواه ابن حجر في صواعقه من ان الشيطان ليفر منك يا عمر وما رواه من ان الشيطان لم يلق عمر
الا خر لوجهه فنقول بعد تسليم ان الحديث المحمول اليه ليس موضوعا يا ويلكم ان الشيطان لم يهب آدم
وهو في الجنة محفوف بالملائكة حتى دخل اليه واخرجه منها ولم يهب اسباط يعقوب حيث القى
بينهم العداوات والبغضاء ولم يهب موسى بن عمران حيث قتل الرجل قال ان هذا من عمل الشيطان و
قال الله تع وما ارسلنا قبلك من رسول الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته وروي عن رسول الله صلعم
انه قال ان الشيطان ليغان في قلبي كل يوم سبعين مرة حتى استغفر الله تع فالشيطان لم يهب ولم
يفزع عن رسول الله صلعم ولا عن الرسل قبله وانتم جعلتموه يهاب عن عمر ويفر منه ويسلك طريقا
غير طريقه اما قال الله تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان وكان
عمر من الفول المنهزمين فكيف استزله وهو يهابه ولقد تحيرتم حتى لا تدرون كيف تكذبون وقد
ورد في كلامكم اشياء ترد في وجوهكم وانتم كالحون واما ما ذكره الناصب من ان عمر كان ذا سخاء في العلم
فالظاهر انه مبني على ما ذكره سابقا من انه لا يعتبر في الملكة الراسخة في شيء من الاخلاق صدور ما ينافي
ذلك فجاز ان يصدر عن صاحب ملكة العصمة ذنوب لا تحصى ومن صاحب ملكة الشجاعة فرار
لا يتناهى ومن صاحب ملكة العلم جهالات لا تستقصى والا فقد كان الرجل في الجهل ثاني ابيه وذلك
كما لا يخفى على البتة واما ما رواه عن صحاح السقام من حديث جر قميص عمر وتاويل ذلك بالدين ففيه
ان الظاهر من جر القميص جر ذيله على الارض فهو اولى بان يأول بانه يجر الدين تحت رجليه وحاشاه عن
النبي ص ان يؤول جر الذيل الذي يدل على البطر والتجبر ويستلزم تلويثه بالقاذورات بالدين واي مناسبة
لذلك بالدين واما قوله وحضر معه جميع غزواته غير مسلم كما يدل عليه كلام روضة الاحباب
وقوله كان صاحب المشاورة تكرار لا طائل تحته وما ذكره ان النبي ص كان يعمل برايه مدفوع بما
مر من مخالفته له في اسارى بدر وغيره وما ذكره من ان القرآن كان ينزل على تصديقه غير مسلم وانما

مام

عمر بن ابا بكر
فيه وفي هامش
بعض النسخ
هذا الكتاب
ما مر

وقد مر ما فيه
مكررا

روا

رواه عن الصحاح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لقد كان فيما قبلكم من الامم
محدثون انه لو سلم صحته فالظاهر ان المحدث المذكور فيه بتخفيف الدال الا بتشديدها بمعنى المبتدع
في الدين وبدع عمر من اداء صلوة التراويح جماعة ونحوها مما سيذكرها المص في المطاعن عن
فانتظر قليلا واما ما ذكره من مشورته صلى الله عليه وآله وسلم في حضرة اسارى بدر وان
القرآن نزل على اختيار قول عمر فقد قدمنا الاشارة الى انه لا يجوز ان يظن احد مع الرسل سيما
رسولنا صلى الله عليه وآله وسلم انهم يستعملون آراءهم وتدبيرهم دون تدبير الله وامره
انما هم يصيرون على امر الله ونهيه وتدبيره في وجوه متصرفاتهم من حرب الى سلم الى تقديم الى
تأخير الى غير ذلك ومن كان الله مدبره ومختارا له في متصرفاته كان مستغنيا عن مشاورة رعيته
وتدبيره معهم وهذا مما لا يجوز ان يظنه ذو فهم في رسول ولا نبي ولا حجة لله يحتج بها على عباده فشورته
صلى الله عليه وآله وسلم مع اصحابه في اسارى بدر وغير ذلك من الامور كان لاختبار حالهم واستعلام
بواطنهم من خلوص الوداد وشوائب الفساد ولما اشار النبي ص على الوجه المعهود الى الاصحاب
في تلك الاسارى اشار اليه جماعة منهم ابو بكر بالفداء وجماعة اخرى منهم عمر بالقتل وانما
يظهر كون الآية نازلة في تحسين عمر واختيار قوله بخصوصه لو كان منفردا فيما اختاره وليس
كذلك ولو سلم فان كان في ذلك مدح لعمر ففيه ذم لابي بكر فلا يجدي استراحة الناصب في ابو بكر
وههنا كلام آخر للسيد المرتضى قدس سره وحاصله ان ما اشار اليه عمر انما كان موافقا للاصل
الوحي السابق الذي خالفه الاصحاب بارتكاب الاسرا اعني قوله تع فاضربوا فوق الاعناق و
اضربوا منهم كل بنان فبعد ما خالفوا وتكبوا الاسر تغيرت المصلحة وكان اسبقا دم اولى
والنبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يعمل براي ابي بكر الا بعد ان وافق ما نزل الوحي به عليه وعلى
هذا ينعكس القضية لان راي عمر لم يوافق الوحي الثاني الذي وقع عليه القرار وانما وافق الوحي
الاول الذي خالفوه ولاجله وقع العتاب والله اعلم بالصواب واما ما ذكره الناصب من انه لما توفي
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يوافق ابا بكر في تهيئة الجيوش واقامة مراسم الدين اه
ثم ردود مخالفة عمر لابي بكر في قتال مانعي الزكوة وغير ذلك نعم كان موافقا له في غصب
الخلافة واخذ فدك وساير ما ظلموا به اهل البيت عليهم السلم واما فتح البلاد فانما كان بآراء
علي عليه السلام وتدبيره وفي هذا المنع سر آخر لا يخفى على المتأمل واما قوله لولا عمر لم يكن قواعد
الاسلام والسنة قائمة ففيه ان اقامة قواعد الاسلام والسنة انما يكون بالعلم باحكامها وقد عرفت

جعل عمر بهما نعم كان يروج بعض القواعد تقليدا أو دفعا للتهمة لسلطنته المحبوبة
له واما قوله ان سيرته في الخلافة تغنيه عن الذكر والتعريف فسلم لكن في اعطاء الولاية
للفساق كمغيرة بن شعبة ونحوه حتى لا يخرجوا عليه ويمشي امر خلافته ولهذا كان عبد الرحمن
بن عوف يطلب البيعة عن علي عليه السلام بشرط ان يعمل معهم بسيرة الشيخين وامتنع عن
ذلك لما عرف من ضلال سيرتهما حتى عدلوا عنه الى عثمان وخذلوا عليا عليه السلام واما عدم
تغيير عمر عما كان في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من عدم الظلم على اعيان
الامة فمسلم الا على اهل البيت عليهم السلام كما روي عن مولانا الصادق انه لما سئل عنه لماذا كان
الخلق يميلون الى ابي بكر وعمر دون عثمان فاجاب بانهما كانا عادلان بالنسبة الى جمهور
الخلائق الا بالنسبة الى اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم واما عثمان فكان ظلمه عاما فلهذا
اتفقوا على قتله هذا ما حضرنا في ابطال ما ذكره في فضائل عمر وسنأتي ان شاء الله تعالى
في ابطال ما ذكره لاصلاح مطاعنه بما يلوح عليه مراتب التوفيق واصابة الحق بالتحقيق وبالله
التوفيق وهو خير صاحب ورفيق **قال المصنف** رفع الله درجته في المطاعن
التي نقلها السنة عن عمر بن الخطاب نقل الجمهور عن عمر مطاعن كثيرة منها قولهم عن النبي صلعم لما
طلب في حال مرضه دواة وكتفا ليكتب فيه كتابا لا يختلفون بعده واراد ان ينص حال موته على
ابن عمه علي عليه السلام فمنعهم عمر وقال ان نبيكم ليهجر فوقعت الغوغاء فاختلفوا وضجر النبي
صلى الله عليه وآله وسلم فقال اهله انه لا ينبغي عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم هذه الغوغاء
فاختلفوا فقال بعضهم احضروا ما طلب ومنع آخرون فقال صلعم ابعدوا هذا الكلام في صحيح
مسلم وهل يجوز مواجهة العامي بمثل هذا السفه فكيف بسيد المرسلين انتهى **قال الناصب**
رحمه الله اقول هذا الحديث مذكور في الصحاح ولكن الحديث شيئا وغيره والصحيح انه لما طلب رسول
الله صلعم الدواة والكتف قال عمر ان رسول الله صلعم غلبه الوجع وعندنا كتاب الله فقال بعضهم احضروا
ما طلب وقال بعضهم لا تحضروا ووقع الاختلاف فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قوموا
عني فلا ينبغي عندي التنازع واما قوله ان نبيكم ليهجر فليس في البخاري وان سلمنا صحة الرواية فالهجر
هو الكلام الذي يقوله المريض فيكون المعنى موافقا لما مر في بعض الصحاح والمراد انه يتكلم بكلام
المرضى وهو متوجع فلا اساءة ادب في هذا واما منع عمر عن كتابة الكتاب فقال العلماء انه خاف
ان يكتب رسول الله صلعم شيئا لا يفهمه المنافقون لغلبة وجعه فيقع الاختلاف بين المسلمين وقال بعضهم

ان

ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تكلم بكلام المرضى لا انه يريد الكتابة كما يقول المريض ما لو في
فلانا وفلانا وهو لا يريد والاول اظهر لان عمر في ايام صحة رسول الله صلعم يوافقه في رايه فكان له هذا المنصب
والمقام عند رسول الله صلعم ايام الصحة فجرى على عادته لان الكتابة لم يكن من رايه كما ذكرنا ومن علم حال
عمر مع رسول الله صلعم طول صحبته لم يتعجب من هذا ثم ما ذكر انه اراد ان ينص حال موته على خلافة علي ع
فهذا من باب الاخبار بالغيب ولم لا يريد ان ينص بخلافة ابي بكر وقد وافق هذا ما روينا عن عائشة
انه قال ادعي لي ابا بكر اباك حتى اكتب له كتابا ثم هذا مناقض لما ادعاه من النص في غدير خم فانه يدعي
النص في ذلك المشهد ثم يقول انه اراد ان ينص وهذا اعتراف منه بعدم النص انتهى **اقول** كان الناصب
الشقي اهتدى في هذا الفصل بامامه عمر فلم يات الا بالهذيان والهذر فان عبارة الحديث في صحيح مسلم
واقع على الوجه الذي نقله المصنف ولفظ يهجر ايضا مذكور في صحيح البخاري غاية الامر انه ابهم في ذكر قائله
لمصلحة ظاهرة ولينظر المتامل في اطراف الكلام ان المصنف قد صرح بصريح ويقول ان هذا الكلام في صحيح
مسلم وهذا الشقي المجهول يتجاهل ويقول في الجواب ان قوله ان نبيكم ليهجر ليس في البخاري ثم ان الشيخ
ابن حجر العسقلاني قال في مقدمة شرحه للبخاري موافقا لما في كتب اللغة المتداولة ان الهجر هو الهذيان
ويطلق على كثرة الكلام الذي لا معنى له انتهى وهذا الناصب الشقي يحتال في تغييره وتفسيره بكلام
المرضى بلا دلالة لا يكون تصريحا في معنى الهذيان حتى يتاتى له ان يقول ليس فيه اساءة ادب من عمر مع ان الا
كما كان قولنا فلانا يتكلم بكلام المرضى معناه في مقام العرف انه يهذي ويهجر فكذا اساءة الادب فيها
طرا ثم كيف نطق في شان النبي ان يهذي ويتكلم بكلام غيره من المرضى مع ما ورد في شانه من قوله تعالى ما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ومع ما ذكر في المشكوة وغيره انه صلوات الله عليه وآله بعد طلب كتابة
الكتاب ومخالفة الاصحاب وصدور العتاب لهم بثلاث قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب
واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم وهل يكون هذا مقالة من غلبة الوجع ويتكلم بهذيان المرضى
كلا لا يتكلم بنسبة هذا الى سيد الانبياء الا الذين في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا وقد اعترف النووي
على ما نقله عنه الكرماني في شرح البخاري بتنزيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم في مرضه ايضا عن كلام المرضى
حيث قال في الجواب عما اورد في هذا المقام من الطعن على عمر اعلم ان النبي صلعم معصوم من الكذب
ومن تغيير شيء من الاحكام الشرعية في حال صحته وحال مرضه ومن ترك بيان ما امر ببيانه وتبليغ ما اوجب
الله عليه تبليغه وليس هو معصوما من الامراض والاسقام العارضة للاجسام مما لا نقص فيه ولا
فساد في شريعته ثم قال ويقول عمر حسبنا الله رد على ما نازعه لا على امر النبي صلعم انتهى وفي كلامه الاخير

بحيث يجيء عن قريب ان شاء الله تعالى واما ما نقله الناصب عن علماء السنة من ان خاف ان يكتب النبي عمر
صلعم شيئا لا يفهمه المنافقون او منع ان حاصله يرجع الى الخوف عن ان يكتب صلعم هذيانا او
هذرا فانه دليل على نفاقهم في الدين وخروجهم عن الطريق الواضح المبين واين بقي في المدينة من المنافقين
من يجترؤا الى عرض كتاب النبي صلعم عليه او يعتد بعهده ووصايا ه في ذلك اليه ثم كيف يوجب اعوجاج فهم
شرذمة قليلة من المنافقين الخاملين وقوع الاختلاف بين جماهير المسلمين الذين كانوا لا يضاع الكلام فان
لولا ان غالب من عبر عنهم بالمسلمين كانوا مخالفين للنبي وآله الطاهرين مع انا نعلم طعن المنافقين وزعمهم
لم يكن اشد واقبح مما فعله هو بحضرة النبي صلعم من نسبته الى الهجر والهذيان ومن العجب ان النبي صلعم قال
ائتوني بقرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدي ابدا ولم يقبلوا قوله ولم ينقادوا الامر بل قالوا انه
مرة قد غلبه الوجع واخرى اهجر او ليهجر ولما كتب ابو بكر في مرض موته انى استخلفت عمر فان عدل فذلك فذاك
ظني به وبرايي فيه وان بدل وجار فلكل امرء ما اكتسب اه قبلوه وصدقوه وانقادوا الامره واخذوه
بمنزلة النصوص مع ان كتاب ابي بكر كان على وجه يقيم الناظر في مقام الشك والتردد حيث تردد فيه
في شان عمر بقوله فان عدل وان بدل كما ان وصية النبي صلعم على وجه القطع والتعيين حيث قال اكتب كتابا كان
لن تضلوا بعدي ابدا واعجب من هذا انهم يستدلون على خلافة عمر بان ابا بكر رض عليه بها لكم مع ان
ذلك وقع منه في حال المرض ايضا باجماع الكل فكيف لا يحتمل كلام ابي بكر الهذيان والهذر واحتمل
كلام النبي صلعم ذلك فهل كان ابو بكر اكمل من النبي صلعم واكبر ولنعم ما قال بعضهم في هذا المعنى شعر اوصى
النبي فقال قائلهم قد ظل يهجر سيد البشر ورأوا ابا بكر اصاب ولم يهجر وقد اوصى الى عمر وبالجملة منع النبي
صلعم عن كتابة الوصية التي وصفها بكونها رافعا للضلالة عن الامة قبيح شرعا وعقلا ويلزم منه
ضلالة عمر واضلاله للمسلمين وايقاظه الفتنة وايقاعها بين المؤمنين كما صرح به القاضي امير حسين اليزدي
الشافعي في شرحه للديوان المنسوب الى امير المؤمنين ع حيث قال بالفارسية اول فتنه كه در ميان اهل
اسلام واقع شد ان بود كه پيغمبر صلعم در مرض موت فرمود هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدي ابدا وعمر
گفت ان النبي قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن حسبكم كتاب الله ونزاع برخاست و رسيد كه پيغمبر صلعم فرمود
قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع انتهى فعلى هذا يكون منع عمر لذلك سببا لضلالة الخلق وايقاظا للفتنة
التي قد استمرت بين المسلمين وقد صح عن النبي صلعم انه قال الفتنة نائمة لعن الله من ايقظها فافهم وايضا
قوله حسبنا كتاب الله كلام مموه لا يرجع الى حاصل سوى نقض عهد الغدير والغدر على حضرة الامر لان
كتاب الله تعالى قرآن صامت غير ناطق ولاشتماله على المجمل والمأول والمتشابه والظاهر والمطلق والعام

والناسخ والمنسوخ والمجاز والمشترك والمشكل ونحوها لا يقدر كل احد ان يستنبط حقائق احكامه
فيحتاج الى امام عالم راسخ ناطق بحقائق كاشف عن دقائقه وقد اعترف بذلك المولى الفاضل
العارف قطب الدين الانصاري الشيرازي الشافعي في بعض مكاتيبه حيث قال بالفارسية ناهى
راهنما نميتوان يافت وگفتن اينكه چون كتاب الله وسنة رسول الله صلعم در ميان است بمرشد چه حاجت
مانند آن باشد كه مريض گويد كه چون كتب طب كه اطبا نوشته اند هست مرا باطبيب چه رجوع بايد كرد
اين سخن خطاست براى آنكه نه هر كس را فهم كتب طب ميسر است واستنباط از آن تواند كرد مراجعت
با اهل استنباط بايد كرد كه ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم كتاب دلوم
حقيقى صدور اهل علمست كه بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم نزعطون دفاتر جان
حضرت امير المؤمنين ع فرمود انا كلام الله الناطق وهذا كلام الله الصامت انتهى وايضا اكثر الاحكام
الشرعية انما استنبط من الاحاديث النبوية واما كتاب الله تعالى فآيات الاحكام انما هي خمسمائة
آية وظاهر ان الاحكام المستنبطة منها الى الآن كم يكون فكيف يصح ان يقول عمر ان في جميع احكام الدين
حسبنا كتاب الله خصما مستغنيا عنه يوم القيمة حيث اضاعه واضاع قرينه المدلول عليهما
بقوله صلعم اني تركت فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الحديث واما قول الناصب فيكون
المعنى موافقا لما هو في بعض الصحاح او تتبعه اعتراف بما انكره قبيل ذلك من وقوع لفظ الهجر في
الصحاح فافهم ثم تمثيله في اصلاح الكلام كما تقول المريض فاولوني فلانا وفلانا وهو لا يريد
من الاعتراف يكون ذلك هذيانا فكيف يصلح بما افسد الدهر واما ما ذكره من ان عمر كان يقول كثيرا
للنبي صلعم في ايام صحته افعل فلانا فلا تفعل فلانا آه فحاشا النبي صلعم عن ان يحتاج الى آمر وناه داع وص
زاجر ولعله اشتبه الامر على الناصب اذ الظاهر ان الذي كان يقول عمر ذلك هو صاحبه ابو بكر لام
الذي كان يلتمس الناس في خلافته ويقول لهم ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان
زغت فقوموني كيف وقد ادب الله تعالى اصحاب النبي صلعم ونهاهم في محكم كتابه ان يدخلوا
بيته ويتكلموا معه من غير سبق الاذن وان يرفعوا اصواتهم فوق صوته وان يجهروا عنده
في القول الى غير ذلك من الآيات واما قوله ومن علم احوال عمر مع رسول الله صلعم طول صحبته داب
لم يتعجب من هذا الخطاب بان من علم مقام رسول الله صلعم وعظم شانه ونير برهانه وتاييده بالوحي
الالهي وآمن به من صميم القلب وخلوص البال كان حقيقا بان يتعجب من هذا التعجب من وقوع
المحال واما ما ذكره من ان قول المصنف انه صلعم اراد ان ينص حال موته على خلافته من باب الاخبار

اقول والله اراد العلماء
ان عمر لعنه الله علم كان في
المرض لا فعال البتة بقوله
لم تخلف عنه رسول الله وهم
وغير ذلك مما هو عين الفضول
و انى ... وسود الاوث كلا
قال في مرض رسول الله
و ذلك لعدم اعتقاده بان الرسول
كان منصورا مأمورا من الله
فتأمل [illegible]

بالغيب ففيه ان الاطلاع على الغيب قد يكون بالهام الله وتاييده بالحدس والتفرس كما ورد من
قوله صلعم اتقوا فراسة المؤمن وقد علم ذلك السلف الحاضرون هنالك بقرائن موجبة لعلمهم بذلك
واخبروا به من بعدهم فلا يلزم الاخبار بالغيب واما ما ذكره من انه لم لا يريد ان ينص بخلافة ابي بكر
ففيه انه لو احتمل ارادة النبي صلعم لهذا لما منعه عمر ومن معه لما بيناه سابقا من محبته كل واحد
منهما لصاحبه وبغضهما لعلي ع ولان سبق النص في يوم الغدير على علي ع كان قرينة واضحة على انه صلعم
اراد ان يجدد عهده ووصيته ويوكد الحجة عليهم ففهم ذلك عمر وابى عليه ونسبه الى الهذيان كما رووه ومن
انكر ذلك فقد ابهم وحيدانه واما ما رواه عن عايشة فلا موافقة له مع ما ادعاه وقد بينا ما فيه عند
نقله الحديث بتمامه في جملة النصوص الواردة بحسب زعمه في ابي بكر نعم قد زاد ههنا لفظة لا في قوله
اكتب له وحذف تتمة الحديث ليخدع امثاله من الاغبياء ويوقع في اوهامهم انه دليل على النص وهو
في هذه الحيالة والتمويه حقيق بان يشد فمه من الجص او يختم كما ختم الله على قلبه بالغفص واما ما ادعاه
من ان ارادة النبي صلى الله عليه وآله وسلم للنص على علي ع حال موته مناقض لسبق النص عليه حال
سومه ... صحته فدليل على انه لم يعرف معنى المناقض ويلزم ان يكون تكرار النص على شيء في الكتاب
والسنة تاكيدا واهتماما بشانه من باب التناقض وبطلانه ظاهر وتفصيل الكلام وتحقيق المرام في هذا
المقام الذي زلت فيه اقدام الافهام ان اصل الرواية المتفق عليها بين الفريقين انه لما قال صلعم ايتوني
بدوات وقرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدي منع عمر عن ذلك وقال ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله
ثم لما اظهر الشيعة شناعة هذا القول من عمر وجعلوه طعنا عليه وقدحا في استحقاقه للخلافة اضطربت
الناصبة في اصلاح ذلك فوضع بعضهم رواية انه قال اهجر بهمزة الاستفهام وصيغة الفعل
الماضي وبعضهم رواية اهجرا بالهمزة ولفظ المصدر وبعضهم غير ذلك وروي انه قال ان النبي غلبه الوجع
ولن يصلح العطار ما افسد الدهر اذ لا وجه للاستفهام في ذلك ايضا لان الوصية كانت سنة موكدة في
شريعة النبي صلعم ولم يكن في كلامه المشتمل على طلب الكتاب ليكتب ما يصون اصحابه عن الضلال بعده
شيء لا يليق صدوره بالعقلاء فضلا عن الحكماء فما الذي حمل عمر على الاستفهام المذكور مع ان قبح مجرد الاستفهام
في مرتبة قبح الجزم ايضا لدلالته على تجويز عمر صدور الهجر والهذيان عن النبي صلعم وهذا ايضا سوء ادب
واستخفاف وجهل بعلو مقام النبي صلعم فلا تخلص عن الطعن بهذا ايضا واما حمله على الاستفهام
الانكاري فاولا لا ارتباط له بما ذكره بعده متصلا به من قوله حسبنا كتاب الله لظهور ان هذا انما
يلايم بعد الجزم بكون ما قاله النبي صلعم هجرا غير منبعث عن الله عن تجشم الاستنباط من كتاب الله تعالى

وايضا

وايضا لو كان عمر قايلا لذلك على وجه الاستفهام سيما الاستفهام الانكاري لما انجر الامر الى المنازعة
والاختلاف بين القوم الحاضرين هنالك ومن المشهور المتواتر ان منع عمر عن احضار الكتاب وتلفظه
فيه بتلك العبارة المشتملة على الهذيان والهجر افضى الى النزاع والاختلاف هنا وقد نقل القاضي
عياض المالكي في كتابه الموسوم بالشفاء في توجيه هذا الاختلاف وجوها ابينا ان ننقلها مع
ما فيها من الهذيان والهذر بالتشادد عن اولياء عمر توضيحا للمرام وسدا لباب الوساوس والاوهام فنقول
قال قد اختلف العلماء في معنى هذا الحديث وكيف اختلفوا بعد امره صلعم ان ياتوه بالكتاب فقال
بعضهم اوامر النبي صلعم يفهم ايجابها من ندبها من اباحتها بقرائن فلعل قد ظهر من قرائن قوله لبعضهم
ما فهموا انه لم يكن منه عزمة بل امر رده الى اختيارهم وبعضهم لم يفهم ذلك فقال استفهموه فلما
اختلفوا كف عنه اذ لم يكن عزمة ولما راوه من صواب راي عمر ثم هؤلاء قالوا ويكون امتناع عمر اما
اشفاقا على النبي صلعم من تكليفه في تلك الحال املاء الكتاب وان تدخل عليه مشقة من ذلك كما
قال ان النبي اشتد به الوجع وقيل خشي عمر ان يكتب امورا يعجزون عنها فيحصلون في الحرج
بالمخالفة وراى ان الارفق بالامة في تلك الامور سعة الاجتهاد وحكم النظر وطلب الصواب فيكون
المصيب والمخطي ماجورا وقد علم عمر تقرر الشرع وتاسيس الملة وان الله قال اليوم اكملت لكم دينكم
وقوله عليه السلام اوصيكم بكتاب الله وعترتي وقول عمر حسبنا كتاب الله رد على من نازعه لا على امر النبي
صلعم وقد قيل ان عمر قد خشي تطرق المنافقين ومن في قلبه مرض لما كتب ذلك الكتاب في الخلوة وان
يتقولوا في ذلك الاقاويل كادعاء الرافضة الوصية وغير ذلك وقالت طايفة اخرى ان معنى الحديث ان
النبي صلعم كان مجيبا في هذا الكتاب لما طلب منه لا انه ابتداء بالامر بل اقتضاه منه بعض
اصحابه فاجاب رغبتهم وكره ذلك غيرهم للعلل التي ذكرناها واستدل في مثل هذه القصة بقول العباس
لعلي انطلق بنا الى رسول الله صلعم فان كان الامر فينا علمناه وكراهة علي ع هذا وقوله والله لا افعل واستدل
على بقوله دعوني فان الذي انا فيه خير اي الذي انا فيه خير من ارسال الامر وترككم وكتاب الله وان تدعوني
من الذي طلبتم وذكر ان الذي طلب كتابة امر الخلافة بعده وتعيين ذلك انتهى واقول الكل هذيان
وهجر اما الاول فلانه مجرد احتمال ورجم بالغيب ورمي في الظلام مع ان الاصل في الامر الوجوب
فلا يفيدك تمني ظهور قرائن خلافه بليت ولعل ... وكيف لا يفهم عزم
النبي صلعم في ذلك مع اتيانه بصيغة الامر الذي للوجوب كما سياتي تحقيقه وتاكيده بقوله لن
تضلوا ابدا واما قوله ولما راوه من صواب راي عمر رضي الله عنه فمن اين علم اصابة رايه وما وجه تصديقهم

لذلك اللهم الا ان يقال انهم فهموا انه صلعم يريد من ذلك النص على خلافة علي ع بعده كما يقوله الامامية
فضرب الموافقون لعمر الكارهون لخلافة علي ع منع عمر عن ذلك وحينئذ يثبت مطلوب الامامية و
يصير جميع التوجيهات المذكورة بل جميع مناقشات التي ذكرها اهل السنة في باب الامامية لغوا باطلا
كما لا يخفى واما ما ذكره من تعليل امتناع عمر عن هذا كتابة ذلك باشفاقه على النبي ص وان لا يتكلف
في تلك الحال الشقة املاء الكتاب فمدفوع بانه صلعم لم يكن يكتب تلك الوصية مع قلتها بحيث
الكتابة بخطه وحركت يده وقلمه حتى يحلل الزوم المشقة بما اشتهر من قولهم مشقتان لا ان الشطاسي
الاقدام ومشق الاقلام لانه صلعم كان اميا لا يكتب ولا يقرء من الكتاب شيء وانما كان املاوه بان يلقى
عبارة الوصية الى الكاتب ولا مشقة في ذلك مع قلتها كما لا يخفى وايضا لو لم يكن تمادي على ذلك لما
لم يهمه احضار الكتابة على الوجه الاكمل مع انه صلى الله عليه وآله وسلم مع انه مؤيد بالوحي معضد بالملائكة المعتضد لـ
فلا وجه لذلك الاشفاق البارد فان النبي ص اعلم بحال نفسه واشفق بحال نفسه من غيره واما ما ذكره
من انه خشي عمر ان يكتب امورا يعجزون عنها فيحصلون في الحرج بالمخالفة اه ففيه ان هذا الخوف مما لا
وجه له حينئذ لانه قد ارتفع قبل ذلك في طول ايام نزول الوحي وملازمة النبي صلعم حيث علموا يقينا
ان الله تعالى ورسوله لم يكلفوا احدا بشيء من تكاليف الشاقة وقد سمعوا قوله تعالى في مواضع من كتابه
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله يريد الله بكم اليسر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم بعثت بالملة السهلة التيسير ولا يريد بكم عسر ص
السمحة الى ذلك فمن اين نشأ خوف ان يكتب النبي ص في هذه الحالة ما يعجز عنه الامة اللهم الا ان يعلل
ذلك ايضا بانه لما كان النبي ص في تلك الحالة في معرض التكلم بالهذيان والخلط والخبط في الكلام كما
حكم به عمر احتمل ان يكتب ما يخالف ما كانوا في ايام الصحة فهذا وقوع فيما هرب عنه كما لا يخفى واما الثاني
وهو المصدر بقوله وقيل خشي عمر اه ففيه ان ارادة عمر مصلحة مخالفة لامر النبي صلعم عين الكفر لقوله
تعالى ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة واما ما ذكره من انه قد علم عمر تقرر
الشرع وتاسيس الملة وان الله تعالى قال اليوم اكملت لكم دينكم الاية فحاصله ان ما طلبه النبي صلعم
وقصد من كتابة الكتاب لا فائدة له بعد كمال الشرع فلا حاجة اليه وهذا في مرتبة اعادة كلام عمر و
الحكم بهذيان النبي ص والا فاذا امر صلعم لا يكون الا بموجب الوحي فلا يكون الا لفائدة جديدة و
الرد عليه يكون ردا على الوحي والراد عليه راد على الله تعالى وهو في حد الشرك بالله تعالى وايضا لو كان
معنى قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ما فهمه عمر لزم عدم صدور شيء من احكام الدين عن النبي ص
بعد نزول هذه الاية ولا يقول به الا جاهل او معاند واما الثالث وهو المعنون بقوله وقد قيل

ان عمر خشي بطرق المنافقين امضيه ان هذه لا يصلح سببا لرد امر النبي ص وطعن المنافقين ومن في قلبه
مرض لم يزل قائما عندهم في كتاب الله تعالى فضلا عن سنته وخطابه بذلك انما كان لخلاص المؤمنين
من اصحابه لا سيما وقد اكد بقوله لن تضلوا ابدا واما ما زعمه من ترتب فائدة الاجر على المصيب والمخطي
فمدفوع معارض بان الحكم الاجتهادي الخطاء ربما يترتب عليه مشقة عامة لجميع الامة وهذا لا يوازيه
فائدة حصول الاجر للمخطي فقط واما ما ذكره من كتابة ذلك في الخلوة فكذب ظاهر لما روي في المشهور
من حضور بني هاشم ووجوه المهاجرين والانصار عند النبي ص يومئذ ويؤيد ذلك ما روي من كثرة
اللغط والصوت عند تنازعهم في كتابة الكتاب وعدمه واما ما ذكره من تنظير احتمال قول المنافقين
في ذلك بادعاء الرفضة للوصية ففيه ان ادعاء الرفضة لذلك انما وقع لمنع عن الكتابة فلو ترك
النبي صلعم حتى يكتب الكتاب في شان ابي بكر كما زعمه النواصب على ما زعموا ادعى الشيعة ذلك وبالجملة
المفسدة التي زعموها في ادعاء الشيعة انما وقعت من منع عمر للكتابة لا من الكتابة كما لا يخفى على المنتظر ليس
كما ينبغي وايضا نحن نعلم كما اشرنا اليه سابقا ان طعن المنافقين لم يكن اشد وافحش مما فعله هو بحضرة
النبي صلعم من نسبته الى الهجر والهذيان فعلم ان منعه من ذلك الكتاب لم يكن للخوف عن تشنيع المنافقين
بل لاغراض فاسدة لا يخفى على اولي النهى وايضا لو خاف عن هؤلاء من كتابة النبي صلعم عند غلبة الوجع
وشدة المرض لكان اولى بالخوف والمنع عن كتابة ابو بكر في مرضه الوصية المتضمنة للاستخلاف عمر
مع ان عليا عليه السلام قد طعن فيه في الخطبة الشقشقية بقوله فيا عجبا بينا هو يستقيلها في حياته
اذ عقدها للآخر بعد وفاته لا يقال لم يمنع عمر عن كتابة ابي بكر لعدم حضوره عندهما التحرير الكتابة لانا نقول
على هذا كان الواجب ان يكتمه ويخفيه عند ما وصل عليه دفعا للخوف الذي يجب رعايته لديه خصوصا
وقد كان كتاب ابي بكر على وجه مقيم الناظر في مقام الطعن والتردد حيث تردد فيه في شان عمر كما ذكرنا
سابقا فكتب انه عدل فذاك الظن به وان لم يعدل فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وفي رواية
ان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب كما ذكر في شرح المقاصد وغيره ووصية النبي صلعم كانت على وجه
القطع واليقين حيث قال اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا وايضا يدفع انكار علم عمر بكتابة ابي
بكر الوصية لما روي من انه لما كتب ابو بكر وصيته وارسله بيد رجلين ليقراه على الناس قال
الرجلان مخاطبين للناس هذا ما كتبه ابو بكر فان قبلتموه نقراه والا نرده فقال طلحة اقراه وان كان
فيه عمر فقال له عمر من اين عرفت ذكري فيه فقال طلحة وليته امس وولاك اليوم واما الرابع وهو
المفتتح بقوله وقد قيل انه كان من النبي صلعم بطريق المشورة والاختبار اه ففيه انه لم يكن تلك الحال

حال الاختيار والابتلاء سيما وقد علم النبي ص حالهم في طول مدة صحبتهم وتخبرهم فيه مرارًا ولم يكن ايضا من قبيل طرح الامامية المسئلة على القوم ليختبر ما عندهم من العلم لان مقاماتهم قد تقررت كما قال نعم وما منا الا له مقام معلوم واما الخامس وهو المبدا بقوله وقالت طايفة ان معنى الحديث اه ففيه ان هذا احتمال جزم به الامامية حيث قالوا كان مقصوده ص ان يكتب شيئا في تعيين علي ع للخلافة بعده كما اشار اليه هذا القايل اخر بقوله وذكر ان الذي طلب كتابة امر الخلافة بعده وتعيين ذلك ولو اغمضنا عن ذلك نقول لا فرق بين الامر الذي ابتداء به النبي ص من عند نفسه وبين ما اقتضاه غيره ثم امر به في وجوب امتثاله لان الكل بمقتضى الوحي كما عرفت واما استدلال هذه الطايفة بقول العباس رضي الله عنهم لعلي ع انطلق بنا الى رسول الله ص اه فاول ما فيه ان عليا ص كان ملازما في خدمة النبي ص ايام مرضه فلا معنى لقول عباس له انطلق بنا اه وانما افترى هذا القول على عباس تلك الطايفة الذين قرروا معنى الحديث على ما ذكر ويؤيده ان هذا غير مذكور في صحاح القوم وايضا اذا ذكره علي ع السوال عن ذلك وحلف ان لا يفعل كما ذكره المعترض فمن الذي سال ذلك عن رسول الله صلعم واقتضاه منه واما استدلالهم بقوله ص دعوني فالذي انا فيه خير لو سلم صحته فلا دلالة له فيه على ما زعموه لان ذلك انما كان ردا على نزاع الحاضرين هناك مع ان فيه من التدافع ما لا يخفى لان قوله ص دعوني ينافي حينئذ اجابته عنهم ولا كون امره بقوله هلموا او ايتوني اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده وهو ظاهر جدا والعجب من القوم كيف يحملون ظواهر الايات التي فيها عتاب الانبياء ع على ترك الاولى على ظواهرها ويحكمون عليهم بالمعاصي والخطاء مع دلالة العقل على وجوب تنزيههم عن ذلك مع وجود المحامل لظواهر تلك الايات بتركونها او يهملونها ويحملون كلام عمر الذي ظاهره المنكر ومرتبته اقل من مراتب الانبياء بالضعاف على غير ظاهرها ويمنعون من جواز حمله على ظاهره مع ان الكلام لا يحتمل له ويتركون العمل بظاهره بغير تاويل فاضح وهلا سووا بينه وبين انبياء الذين هم في محل التعظيم وما ذاك الا من قلة الانصاف وكثرة الاعتساف وشدة تسترهم للحق الابلج وتسرعهم الى ترويج الباطل اللجلج ثم اقول يمكن ان يستدل من هذا الحديث ونظايره والواقعة في مرض النبي ص على ارادته ص التنصيص على خلافة علي ع في ذلك الكتاب لوجوه الاول لمجرد منع عمر وظهور كونه مريدا لخلافة ابي بكر ليكون متقمصا اياها اولا وسيلة الى تقمصه اياها ثانيا فمنعه في منع النبي عن كتابة تلك الكتاب وبالغ في استقرار خلافة ابي بكر حتى دخل الناس في بيعته بسبب تلك المساعي كما ذكر الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال كيف يتصور القدح من عمر في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وانعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة

عنه ل

الى ل

بالخلافة وكان هذا العهد بينهما معقودا قبل ذلك باتفاق جمهور القريش المعاندين لعلي ع وجددوا هذا العهد باتفاق ابي عبيدة الجراح بعد تنصيص النبي ص بخلافة علي ع في غدير خم ولهذا القوم تخلفوا عن جيش اسامة ونحن نعلم قطعا انه لو لم يعلم عمر ان النبي ص يريد ان يؤكد ما صرح به من خلافة علي ع في يوم الغدير وغيره لما منع النبي ص عن الكتابة ولم يات في مقابل النبي ص بما اتى به من الكفر والهذيان الثاني تحسر ابن عباس وتحزنه عند تذكره تلك الواقعة وكثرة بكائه بمثابة بل دمعه الحصى كما رووا ومن البين انه لو لم يتحقق له ارادة النبي ص كتابة الوصي في خلافة علي ع لما عرض له الحزن والبكاء بهذه الحيثية اذ لم يقع بعد النبي ص بين امته ذريته ومعصيته توجب حزن ابن عباس وبكائه بهذه المثابة والتعبير عنها بقوله الرزية كل الرزية سوى الاختلاف في امر الخلافة واخذ خلافة ابن ابي قحافة الثالث ما يفهم من ذكر اهل السنة رواية ابن عباس مشتملا على ذكر وصايا ثلث في مقام الاجمال وسكوتهم عن الثالث ونسيانهم لهم في مقام التفصيل حيث روى البخاري في كتابه في باب هل يستشفع لاهل الذمة انه اوصى ص عند موته بثلث اخرجوا المشركين عن جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم ونسيت الثالثة وفي باب مرض النبي ص ووفاته واوصاهم بثلث قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد والثالثة اما ان سكت عنها واما ان قالها فنسيتها انتهى وفي حاشية البخاري قال سفيان وفنسيت الثالثة هو قول سليمان الاحول وقيل هو سعيد بن جبير وقيل ابن عيينة وقيل سليمان بن ابي مسلم انتهى فان الرواة المذكورين لو علموا ان الوصية وهن لخلافة ابي بكر لم يرووها ولما سكتوا عنها لكونها متضمنة لخلافة علي ع كما ادعيه الشيعة وايضا فقد ثبت اشتهار في البيت عند النبي جماعة كثيرة من الصحابة فكيف لم يروا الحديث المذكور غير ابن عباس ولم يحفظ احد منهم على ما نص هل هذا الا تلبيسا وتدليسا واخفاء للحق بالباطل والله يحق الحق ويبطل الباطل ببينات اياته

قال المصنف رفع الله درجته ومنها ايجاب بيعة ابي بكر على جميع الخلق ومخاصمته على ذلك وقصد بيت النبوة وذرية الرسول الذين فرض الله تعالى مودتهم واكد النبي ص مرة بعد اخرى في مولاتهم وحبهم وجعل الحسن والحسين ودايع الامة فقال اللهم هذان وديعتي عند امتي بالاحراق بالنار وكيف يحل عليه ايجاب شيء على جميع الخلق من غير ان يوجبه الله او نبيه او يامر ان يعتبر كانا اعلم منهما بمصالح العباد وكانا قد رضيا سنتا باه في نصب ابي بكر اماما او فوضت الامة بامرها اليه ذلك وحكموه على انفسهم فليراجع العاقل المنصف من نفسه وينظر هل يستحسن لنفسه المصير الى هذه الاعتقادات الردية مع ان النبي ص كان ارفق الانبياء وشرعيته اكمل الشرايع وقنع من اليهود بالجزية ولم يوجب عليهم متابعته

فنسيت
ونسيت ظ

قهرا واجبارا وكذا من النصارى والمجوس ولم يعاقبهم بالاحراق فكيف استجاز هولاء المتغلبة قصد
اهل البيت بذلك مع ان مسئلة الامامة عندهم ليست من اصول العقايد ولا من اركان الدين
بل هي مما يتعلق بمصالح العباد في امور الدنيا وكيف يعاقب من يمتنع من الدخول فيه وهلا قصدوا
بيوت الانصار وغيرهم مثل سلمان وابي ذر والمقداد واكابر الصحابة لما امتنعوا من البيعة واسامة بن
زيد لم يبايع الى ان مات وقال ان رسول الله صلعم امرني عليكم فمن امرك علي يا ابا بكر انتهى وقال قال
الناصب خفضه الله اقول قد عرفت ان خلافة ابي بكر ثبتت بالاجماع وكل اجماع فان مبداه يكون
تخصصا او تخاصا ثم يتتابع الناس في الموافقة والقبول حتى يتم واجماع خلافة ابي بكر كان مبداه عمر وابو
سعيد وهما كانا من اهل الحل والعقد ومن اكابر الصحابة وعمر كان من المحدثين وكان وزير رسول الله صلعم
وابو عبيدة كان من الامناء وقال فيه رسول الله صلعم امين هذه الامة ابو عبيدة بن الجراح فكانا مبداء
الاجماع وليس هو الموجب وهذا ظاهر وما ذكره من احراق بيت اهل البيت فقد بينا انه من موضوعات
الرفضة بوجوه عقلية ونقلية انتهى اقول قد اسلفنا مرارا ان الاجماع لم يتحقق على بيعة ابي بكر لا اولا
ولا اخرا لتخلف سعد بن عبادة واولاده واتباعه اولا واخرا كما ذكرناه سابقا وكذا اسامة بن زيد كما
ذكره المصنف واما ما ذكره من ان مبدا كل اجماع يكون تخصصا او تخاصا اه فهو مقدمة كاذبة مخترعة للناصب
مخالفة لما اعتبره الاصوليون في حقيقة الاجماع من اتفاق اهل الحل والعقد على امر واحد في وقت واحد
اذ لو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم منه قبل موافقة المتاخر فلا معنى لحصول الاجماع على
على الخلافة ابي بكر تدريجا ولو سلم هذا فمن اين علم عمر ان هذا المسئلة صالحة للاجماع على خلافة ابي بكر
عليها حتى صار مبدءا لها واوجب على نفسه بانفراده الاهتمام في ذلك والالزام الناس على الاجتماع و[?]
سمع واحد في غير هذا الاجماع المختل المشوم بلوغ الاهتمام والجبر والالزام الحثيث وهو اعلى صدور
واحد وداسوا واحدا وكسروا سيف اخر قال لا ترضى بذلك وقصدوا احراق بيت اخرين سبحانك هذا
بهتان عظيم ثم ما ذكره من ان عمر كان من المحدثين ان كان بدون تشديد الدال فهو مسلم لانه لا يجزم بانه مبدا الاحداث
ومبدا حدوث البدع والاحداث وان كان بالتشديد ناظرا الى الحديث رواه الناصب سابقا في فضائله
فقد مر انه موضوع غير مسلم عند اصحابنا اما ابو عبيدة الجراح فتسميته بالامين انما وقع من ابي بكر
وعمر تعظيما منهما له جزاء لمضاعدته اياهما في اخذ الخلافة عن اهل البيت عليهم السلم كما اشار اليه بعض
الشعراء في قوله شعر غلط الامين فجازها عن حيدره * والله ما كان الامين امينا * فمراده من الامين ابو عبيدة
كما قلنا وقد ذكر في روضة الصفا وغيره من كتب التواريخ والسير معارضة ابي عبيدة مع علي ع عند

ماظلموه

ما ظلموه لاجل بيعة ابي بكر منه وقد غلط في ذلك شارح المواقف قدس سره فزعم في فصل ذكر
فرق الغلاة وانهم ارادوا بالامين جبرئيل عليه السلم وقصدوا ان جبرئيل ع غلط في تبليغ الرسالة
من علي الى محمد صلعم واما انكار الناصب لاحراق بيت اهل البيت فلم يكن المصنف قدس سره ادعى
احراق البيت وانما ادعى قصدهم لاحراقه واخافة المجتمعين فيه من اهل البيت وغيرهم وهذا مما
لا يمكن انكاره كما مر مرارا قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه قد بلغ من قلة المعرفة
انه لم يعلم ان الموت يجوز على النبي صم بل انكر ذلك لما قالوا قد مات رسول الله صم فقال والله ما
مات محمد حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم فقال له ابو بكر اما سمعت قول الله تعالى انك ميت وانهم
ميتون وقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم ايقنت بوفاته
وكاني لم اسمع هذه الاية ومن هذه حاله كيف يجوز ان يكون اماما واجب الطاعة على جميع الخلق
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول في الصحاح ان رسول الله صم لما توفي قام عمر في المسجد
وقال ان اناسا يزعمون ان رسول الله صم مات وانه ذهب يناجي ربه كما ذهب موسى يناجي ربه في الطور
وسيعود ويقطع ايدي رجال وارجلهم ممن قالوا انه مات فدخل ابو بكر وقال لعمر اجلس فما جلس
وكان يتكلم بمثل ذلك الكلام حتى قام ابو بكر في ناحية اخرى من المسجد فقال ايها الناس من كان
يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فهو حي باق لا يموت ثم قرا هذه الاية وما محمد الا رسول قد
خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الاية فلما سمع عمر هذه المقالة رجع الى قول ابي بكر
وقال كاني لم اسمع هذه الاية واختلفوا في ذلك الحال الذي غلب عليه حتى حكم بان النبي لم يمت فقال بعضهم
اراد ان لا يستولي المنافقون وخاف ان لو اشتهر موت النبي صم قبل البيعة بخليفة تشتت امر الاسلام فاراد
ان يظهر القوة والشوكة على المنافقين ليرتدعوا عما هموا به من ايقاع الفتنة والايضاع خلال المسلمين كما
كان دابهم وقال بعضهم كان هذا الحال من غلبة حكم المحبة وشدة المصيبة ان قلبه كان لا ياذن له ان يحكم بموت
النبي صم وكان هذا امرا عم جميع المؤمنين بعد النبي حتى جن بعضهم وعمي بعضهم من كثرة الهم واختبل
بعضهم فغلب عمر شدة حال المصيبة فخرج من حال العلم والمعرفة وتكلم بعدم موته وانه ذهب الى مناجات
ربه وامثال هذا لا يكون طعنا انتهى اقول كل من القولين المذكورين في تاويل جهل عمر مما ياتي عنه
رجوعه في الحال الى قول ابي بكر والاعتذار بقوله كاني لم اسمع الاية ويتوجه على خصوص الاول ان نسبة هذه
المرتبة من التعلق والتوله في حكم غلبة المحبة الى عمر وجعله صوفيا اذا سكر النبي صم بحيث لا يجوز عليه الموت
ينافي ما سبق من تجويزه الهذيان عليه بل تجويزه الموت عليه عند منع الكتاب بقوله حسبنا كتاب الله فلن

معناه ان كتاب الله يكفى موته وكذا ينا فى قوله وقول الخويه عند تخلفهم عن جيش اسامة بانا ننتظر
حتى نرى ما يظهر من حال النبى صم بل ينا فى اصل تخلفهم عن ذلك الجيش كما لا يخفى ويتوجه على الثانى
انه لو كان لعمر شدة محبة مع النبى صم لما ترك تجهيزه والصلوة عليه ودفنه وتعزيته اشتغالا عن ذلك
باخذ البيعة لابى بكر وايضا يتوجه عليه ما مر من ان منافقى المدينة الذين خاف منهم عمر لم يكونوا فى اخر زمان
حيوة النبى صم بحيث يقدرون على ايقاع الفتنة بين المسلمين وانما كانوا اشرذمة قليلة خايفون كما لا
لا يخفى نعم لو ارادوا من المنافقين من يشتمل هولاء وغيرهم من الصحابة الذين اعتقد الشيعة نفاقهم
صح ذلك وقد وقع منهم الفتنة التى ابتلى بها الامة الى ظهور كاشف الغمة المهدى المنتظر من آل محمد
فافهم الكلام واما ما ذكر من خروج عمر عن حال العلم والمعرفة فتقول فى جوابه ثبت العرش ثم انقش
وان كان لعمر حال العلم ومعرفة حتى يخرج منه الى غيره ولا يتوجه الطعن عليه بجهل المستمر نعم الحال الثابت
له هو الخروج على على عم **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه امر برجم امراة حاملة فقال امير
المومنين عم ان كان لك عليها سبيل فليس لك على ما فى بطنها سبيل فقال لولا على لهلك عمر ومنها
انه امر برجم مجنونة فنبهه امير المومنين عم وقال القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فقال لولا على لهلك
عمر وهذا يدل على قلة معرفته وعدم تنبهه لظواهر الشريعة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول الائمة
المجتهدين قد يعرض لهم الخطاء فى الاحكام اما لغفلة او نسيان او عروض حالة تدعوا الى الاستعجال فى الحكم
والانسان لا يخلوا عن السهو والنسيان والعلماء وارباب الفتوى يرجعونهم الى الحكم الحق ولهذا يستحب
للحاكم ان يشاور العلماء ولا يحكم الا بحضرة اهل الفتوى وان صح ما ذكر من حكم عمر فى الحامل والمجنون فربما
كان الشى مما ذكرناه ولا يكون هذا طعنا وكيف يصح لاحد ان يطعن فى علم عمر وقد شاركه النبى فى علمه كما
ورد فى الصحاح عن ابن عمر قال سمعت رسول الله صم يقول بينا انا نائم اتيت بقدح لبن فشربت حتى انى لارى
الرى يخرج فى اظفارى ثم اعطيت فضلى عمر بن الخطاب قالوا فما اولته يا رسول الله صم قال العلم انتهى **اقول**
قد مر انه لا يجوز الاجتهاد على النبى فكذا على الامام القايم مقامه اذ بالاجتهاد لا يحصل الجزم بان ما يقوله
من عند الله تعالى فلا يكون براىه والامام يجب ان يكون مخبرا عن الله تعالى وايضا المجتهد قد يخطى فحينئذ
يجوز على الامام الخطاء وذلك ينافى الامامة لما بينا من اشتراط العصمة فيها ثم ما ذكره فى علة خطاء عمر
من عروض حالة تدعوا الى الاستعجال محل البحث لم يقم ما يحكى فيه مجال واى حالة يتصور ان يدعوا الى الاستعجال
بقتل مسلم او رجمه مع ما علم من الشريعة رعاية الاحتياط فى الدماء ومع ما اعترف به الناصب من استحباب
مشاورة الحاكم للعلماء وان لا يحكم الا بحضرة اهل الفتوى ولقد انصف فى ذلك القاضى الارموى فى الباب

الاربعين

الاربعين حيث قال الا يقال عمر لم يتفحص عن حالها ولم يعلم كونها حاملا فيما نبهه على ترك رجمها
لان هذا يقتضى ان عمر ما كان محتاطا فى سفك الدماء وهو شر عن الاول انتهى وبالجملة حال عمر
فى ذلك الحكم لا يخلوا عن امرين اما الجهل الصرف او استخفافه باحكام الشرع وعدم توجهه بتحقيق
حال المحكوم عليه وكيفية القضية وعلى التقديرين لا يليق بالامامة واما ما ذكر من ان ارباب الفتوى
يرجعون الروساء الى الحكم الحق ففيه ان ذلك انما يكون فى عصر من له الرياسة العامة فى الدين والدنيا
ولو سلم فربما لا يحضر هناك من يرد ذلك الامام الى حكم الحق فيقع منه الفساد وايضا لم يكن ما نحن
فيه من تينك المسئلتين من المسايل الغامضة التى يحتاج فيها الى مراجعة العلماء ومطارحة الفضلاء
ولو كان محتاجا الى ذلك و لم يفعل لزم ما سبق من الاستخفاف وعدم المبالاة بالدين فليختر ما شاء و
اما استبعاده حمل عمر بعقله وكيف يصح لاحد ان يطعن فى علم عمر فانما نشاء من اشتباه حيلة عمر ومكره
عليه بعقله وعلمه وقد سبق ما يرفع الاشتباه على وجه اتم لكن يحتاج فهمه الى توجه فتوجه واما ما
رواه من حديث ابن عمر فى فضل ابيه فقد مر ان مثله لا يصح عند الشيعة ولا يقوم حجة عليهم سيما
والراوى ابن عمر ونصير من قبيل استشهاد ابن آوى بذنبه كما مر مرارا والظاهر ان مضمون الحديث مما راه
ابن عمر فى منامه على ان الحديث لا يدل على مشاركة عمر مع النبى صم وانما يدل على شربه من قليل الفضل الذى
يهرقه الكرام من اصحاب الكاس والجام على الارض وهذا لا يروى ولا يشبع كما لا يخفى **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه منع من المغالات فى المهر وقال من غالى فى مهر ابنته لجعلته فى بيت
المال لشبهة انه راى النبى صم زوج فاطمة عليها السلم بخمسمائة درهم فقامت امراة اليه ونبهته بقوله
تعالى واتيتم احديهن قنطارا على جواز ذلك فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات فى البيوت
واعتذار قاضى القضاة بانه طلب الاستحباب فى ترك المغالات والتواضع فى قوله كل الناس افقه
من عمر خطاء فانه لا يجوز ارتكاب المحرم وهو اخذ المهر وجعله فى بيت المال لاجل فضل مستحب والرواية
منافية لان المروى انه حرمه ومنع حتى قالت امراة كيف تمنعنا ما احله الله لنا فى محكم كتابه واما التواضع
فانه لو كان الامر كما قال عمر لاقتضى اظهار القبيح وتصويب الخطاء ولو كان العذر صحيحا لكان هو المصيب
والمراة مخطية انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب ان ائمة الاسلام وخلفاء
النبوة ان يحفظوا صورة سنة رسول الله صم فى الامة فامرهم بترك المغالات والاجماع على ان الامام
له ان يامر بالسنة ان يحفظوها ولا يختص امره فى الواجبات بل له الامر باشاعة المندوبات وهذا
مما لا نزاع فيه كما اجاب قاضى القضاة بانه طلب الاستحباب فى ترك المغالاة والتواضع فى قوله

واما تخطيه قاضي القضاة في جوابه لخطأ بيّن لانه لم يرتكب المحرم بل هدد به وللامام ان يهدد
ويوعد بالقتل والتعزير والاستحلال لمالو عدالناس وهددهم باخذ المال ان لم يتركوا المغالاة
فلا يكون ارتكاب المحرم ولم يروا انه اخذ شيئا من المهور الغالية ووضعها في بيت المال ولو
فعله لارتكب محرما على زعمه ثم قال والرواية متنافية لان المروى انه حرم هنا عن سلم ولما كان
ظاهرا ومبنيا في ما ذكرته المراة من جواز المغالاة بنص الكتاب رجع وتواضع بقوله كل الناس افقه
من عمر وقد كان عمر رجاعا الى احكام الله وقافا عند كتاب الله وكان متواضعا غاية التواضع والخشوع
عند ذكر الله تعالى حتى انه قيل له رجل اتق الله فوضع خده على الارض وهذا من كمال تواضعه واما
قوله لو كان الامر كما قال عمر لاقتضى لاظهار القبيح وتصويب الخطاء فهذا كلام بين البطلان فان
عمر تواضع بقوله كل الناس افقه من عمر وهذا التواضع لا يقتضي اظهار القبيح ولا تصويب الخطاء
لانه تواضع بترك الحق والقبيح باخذ الباطل وتقريره حتى يلزم ما يقول انتهى **اقول** ان اراد وقوع
الاجماع على ان شان الامام ان يامر الحكام امرا استحبابيا بحفظ السنة وفعلها ويقول لهم
على وجه الترغيب ان هذا سنة رسول الله ص فان فعلتموه تاسيا به كان احب واولى فسلم لكن
منع عمر على الوجه المنقول المشتمل على التهديد المذكور يابى عن هذا اباء بينا وان اراد الاجماع
على انه لعان يامرهم امرا ايجابيا ويوجب عليهم فعل السنة ويواخذهم على تركها فلا نسلم وقوع
الاجماع على ذلك وهل يقول عاقل فضلا عن مسلم ان السنة تصير واجبا بايجاب عمر واما قوله ولا
يخص امره بالواجبات فلغوس الكلام لا ربط له بكلام المص قدس سره اذ ليس في كلامه ما يشعر بعدم
الاختصاص كما لا يخفى واما ما ذكره في تقوية كلام قاضي القضاة من انه لم يرتكب المحرم ففيه ان
التهديد على فعل السنة بحيث يدل على ايجابه لها محرم قطعا وقوله للامام ان يهدد ويوعد بالقتل
والتعزير قلنا نعم لكن لترك واجب او فعل حرام لا لترك مستحب او مباح جائز واما قوله ولم
يروا انه اخذ شيئا من المهور الغالية فمما لا طايل تحته فانه كما لا يجوز اخذ المحرم لا يجوز الامر باخذ
المحرم ولا القصد عليه ولعمري هذه الكلمات مغالطات لا تصلح الا لاضلال العوام والاطفال
وكذا قوله لما كان ظاهرا ومبنيا في ما ذكرته المراة اه فانك قد علمت ان ظاهر امره وباطنه كلاهما ينافيا
ذلك فلا يتفرع عليه اتجاه التواضع واما حكمه على الملازمة المدلول عليها بقول المص لو كان الامر
كما قال عمر لاقتضى اظهار القبيح وتصويب الخطاء بانه بين البطلان فبين البطلان لظهور انه لو كان
الامر كما قال عمر من وجوب مهر السنة وعدم جواز المغالاة لتواضعه مع المراة وتمحلها في تسليم

ذلك

ذلك الجواز الخطاء في نفس الامر لزم اظهار القبيح وتصويب خطاء المراة لزوما لا ستريب فيه و
الحاصل انه لو كان الحق في ذلك مع عمر دون المراة فيصير تواضعه معها فيه تقريرا لخلاف الحق و
هو معصية وضلالة كما لا يخفى واما ما ذكره من ان عمر كان رجاعا الى احكام الله متواضعا عند
ذكر الله فمبنيا في رجوعه عن حكم الاية المبيحة للمغالاة في المهر وكذا بينا في ما يجيء من قضية ابلاغ
النبي ص اباهريرة لان يبشر المومنين بان من كان ايمانه بالله يقينيا يدخله الجنة فلما ذكر ابوهريرة ذلك
لعمر ضرب على صدر ابي هريرة حتى قعد على استه فرجع ابوهريرة باكيا شاكيا الى رسول الله ص وبالجملة
الرجل مشهور بالغلظة والفظاظة لا بالتواضع والخشوع الا في بعض هنات خلواته ووضع الخد على الارض
عند ذكر قول القائل له اتق الله ان وقع كان على سبيل السخرية على ذلك الرجل بل على غيره فافهم واما
قوله الا انه تواضع بترك الحق اه ففيه ان ما صدر عن عمر لم يكن الا المنع عن المغالاة فان اراد بترك الحق
ترك منع المغالاة حتى لا يكون تركه تركا للحق وان اراد ترك الحث على متابعة السنة كما يظهر
من سوق كلام الناصب فذلك لم يفهم من كلام عمر بشيء من الدلالات وان اراد معنى اخر فلابد
من تصويره حتى ينظر فيه **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها ان تصور على قوم ووجدهم
على منكر فقالوا اخطات من جهات تجسست وقد قال الله تعالى ولا تجسسوا ودخلت الدار من غير
الباب والله تعالى يقول وليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها واتوا البيوت من ابوابها ودخلت بغير اذن وقد
قال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستانسوا ولم تسلم وقد قال الله تعالى وتسلموا
على اهلها فلحقه الخجل اجاب قاضي القضاة بان له ان يجتهد في ازالة المنكر ولحقه الخجل لانه لم يصادف
الامر على ما قيل له وهنا خطاء لانه لا يجوز للرجل ان يجتهد في الحرام ومخالفة الكتاب والسنة خصوصا
مع عدم علمه ولا ظنه وهذا نظير كذب الافتراء على اولئك انتهى **قال الناصب** جواب قاضي القضاة صحيح
وتخطيئه خطاء ظاهر لان هذا ليس من باب الاجتهاد في الحرام فان الاجتهاد في الحرام فيما لا يكون
للحكم الحرام معارض وهذا ليس كذلك لان ازالة المنكر على المحتسب والامام واجب بقدر
الوسع والامكان فهذا يجوز التجسس لازالة المنكر خارجا من حكم مطلق التجسس فيجوز فيه الاجتهاد
الا ترى ان رسول الله ص امر بكسر القدور التي طبخت فيها لحوم الحمر الاهلية مع ان الكسر اتلاف مال
الغير وهو حرام بالنص والاجماع ومع ذلك امر به لان ازالة المنكر كانت تدعو الى ذلك الامر
فازالة المنكر اذا دعت الى امر لا يتيسر الازالة الا به يجوز للمحتسب الاقدام عليه اما سمعت ان المحتسب
له ان يكسر الدنان التي فيها الخمر اذا لم يتيسر الاهراق بدون الكسر ويجوز ان عمر اجتهد في دخل الدار

ثانيا ظ

صح

وههنا د

وبحثس على ما ذكرنا فلم لما ذكروه القرآن تغيّر اجتهاده فتركهم وخرج وامثال هذه الامور لا
يبعد عن امثه العدل انتهى **اقول** مراد المص قدس سره ان قوله تعالى لا تجسسوا عام ولا يجوز تخصيص
الكتاب بالرأى والاجتهاد في ذلك حرام والمعارض الذى توهمه اجتهاده باطلا وهنا مما لا يتوجه عليه
شئ اصلا ولهذا لم يجب عمر عن شئ من جهات تخطئتهم اياه والخصم وايضا ان ازالة المنكر انما يجب بعد ثبوت الوقوع
والامكان الشرعى دون الامكان العقلى فان ازالة المنكر بمجرد الامكان العقلى مما لا يجوزه العقل
ايضا فضلا عن الشرع ولهذا قد بين في الشرع للامر بالمعروف والنهى عن المنكر مراتب وشرائط مخصوصة تقرّمه
وذكروا انه لا يجوز التجاوز من الادنى الى الاعلى ما لم يحصل المطلوب بالادنى الى غير ذلك وبالجملة
الامكان الشرعى لتجسس بالتسور ونحوه انما يتحقق باخبار عدلين عن اشراف شخص في بيته على
ايقاع منكر لا يمكن تداركه اذا فات كالقتل والزنا على ما صرح به بعض الشافعية في كتاب الانوار
وقد دل صريح ما روى عن عمر في ذلك انه لم يكن بناء ما فعله من التسور على شئ من ذلك كما اشار
اليه المصنف فان ازالة المنكر في القضية المذكورة لما صارت لازمة للتسور والتجسس المذكور الخارج
عن الامكان الشرعى فقد دخل تحت مطلق التجسس المنهى هكذا ينبغى التأمل والتجسس ثم اقول
يتوجه على جواب قاضى القضاة انه مناقض لما ذكر من اصل القضية حيث اخذ فيها انه وجدهم على
منكر واذا كان المفروض انه وجدهم على منكر كيف يجاب بانه لحقه الخجل لانه لم يصادف الامر على ما
قيل له وهذه المسئلة سؤالا وجوابا مذكورة ايضا في الكتاب الشافى على الوجه الذى ذكره المص هنا
ولم يتعرض لما ذكرناه من المناقضة فتأمل واما قوله مع ان الكسر اتلاف مال الغير وهو حرام بالنص
والاجماع ومع ذلك لم يره مردودا بان النبى ص صاحب الشرع فيكون قياسه لفعل عمر الى امر
النبى صلى الله عليه وآله وسلم في مخالفة نص القرآن باطلا اذ غاية الامر فيما فعله النبى ص وامره من
كسر الدنان ونحوه تخصيص الكتاب بالسنة التى هو قسم من وحى الالهى وهو جائز لنا كما تقرر في الاصول
فضلا عن النبى ص واما قوله اما سمعت ان المحتسب له ان يكسر امضيه اولا ان المحتسب وان كان
له ذلك الا انه عليه ضمان ما كسره صرح به ابن حزم في كتاب المحلى وقال هو قول الشافعى وابى حنيفة
ورد على جميع الاحاديث والآثار المخالفة لذلك وثانيا ان الكلام في ازالة المنكر على سبيل التسور
المخالف للنص وانه لا يجوز تخصيصه بالاجتهاد ولانا في هذا تخصيص الشارع النص دال على عدم
جواز اتلاف مال الغير عما عدا الدنان ورخصة المحتسبين في كسر الدنان وبالجملة ما ذكره ههنا واه جدا
كما يظهر بادنى التأمل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه كان يعطى من بيت المال ما لا

يجوز

يجوز حتى انه اعطى عائشة وحفصة في كل سنة عشرة آلاف درهم وحرم على اهل البيت خمسهم وكان عليه ثمانون
الف درهم لبيت المال ومنع فاطمة ارثها ونحلتها التى وهبها رسول الله ص اجاب قاضى القضاة بانه يجوز
له ان يفضل النساء وهو خطاء لان التفضيل انما يكون بسبب يقتضيه كالجهاد وغيره انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان عمر لما كثرت الغنائم واتسع الفيء والخراج جعل لكل من ازواج
رسول الله ص عشرة آلاف درهم وهذا كان بمشاورة الصحابة ومنهم على واعاد فدك بنى هاشم ليعملوا كيف
شاؤوا فاعطاء النساء اللاتى هن امهات المؤمنين ولم يجز لهن التزويج بحال مما لا يجوز الطعن فيه سيما الطعن
اذا كانت الغنائم واموال المصالح كثيرة واموال تفضيل مما يجوز الطعن بعضهن فيما لا نقل فيه صحيح واما
وان صح فلعل التفضيل كما قال قاضى القضاة والسبب المقتضى لا ينحصر في الجهاد لان بعضهن ربما كان اكثر مؤنة
من بعض واما قوله كان عليه ثمانون الف درهم لبيت المال فهذا ظاهر البطلان لان الناس يعلمون ان عمر
لم يتسع في معاشه بل كان يعيش عيش فقراء حجاز فكيف اخذ من بيت المال هذا وان اخذه فربما صرفه
في الجهات التى يدعو الى الصرف فيها مصالح الخلافة واما منع فاطمة ارثها ونحلتها فان فاطمة لم يكن
حية في زمان خلافته وقد سبق فيما مضى تفصيل قصة فدك وان عمر ردها الى بنى هاشم انتهى **اقول**
قد ذكر الناصب المكذوب التى لا محافظة له سابقا ان النبى ص كان يصرف حاصل فدك في مؤنة ازواجه
واهل بيته وكان الواجب على عمر ان يقتصر على ذلك ايضا تأسيا بالنبى ص وحيث فضل من المسامحة مع
بنته وبنت ابى بكر من بين الازواج وفضل بضدها مع اهل البيت عليهم السلام علم ان ذلك بمقتضى الشهوة
الخارجة عن حكم الشريعة ومصلحتها او بمجرد رعاية خاطر بنته وبنت اخيه ومستخلفه ابى بكر واما ما ذكره من
اعادة فدك على بنى هاشم فهو من مفترياته لما ذكرنا سابقا نقلا عن جلال الدين السيوطى في تاريخ الخلفاء
انها كانت حيوة لابى بكر ثم لعمر ثم اقول قد ظهر بما قررناه انه يمكن تقرير اصل اعتراض المص بوجه لا يرتبط
به جواب قاضى القضاة وذلك بان يقال الافراط في حق بعض الزوجات باضعاف ما قرره النبى ص لهن و
التفريط في حق اهل البيت بأخذ خمسهم لم يصدر الا عن الجهل او بغض اهل البيت وكل منهما يوجب الطعن
وقد اندفع بما ذكرنا من ان النبى ص قد قرر في حيوته الحاكى مؤنة كل من الزوجات ما ذكره الناصب من احتمال
كون بعض الازواج اكثر مؤنة واما ما ذكره من ان عمر كان يعيش عيش فقراء حجاز فلا يدفع تصرفه في بيت
المال لان الغرض من تحصيل المال لا ينحصر في صرفه في الحال بل قد يضبط ويكنز احتياطا في الاستقبال او اعتبارا
للاهل والعيال واما احتمال الصرف في مصالح الخلافة فيدفعه ما روى انه بقى في ذمته واما ما ذكره من
ان فاطمة وان لم يكن حية في ايام خلافة عمر الا ان عمر قبل ايام خلافته وفى زمان حيوة فاطمة ع كان شريكا

مع ابي بكر في منع فدك بل كان هو الشريك الغالب في ذلك اذ قد اشتهر ان ابا بكر كتب كتابا في رد فدك
لفاطمة ع ولما اطلع عمر على ذلك اخذه منها ومزقها قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه عطل
حد الله تعالى في المغيرة بن شعبة لما شهد عليه بالزنا ولقن الشاهد الرابع الامتناع من الشهادة وقال له ارى
وجه رجل لا يفضح الله به رجلا من المسلمين اتباعا لهواه فلما فعل ذلك عاد الى الشهود فحدهم وفضحهم فتجنب
ان يفضح المغيرة وهو واحد قد فعل المنكر ووجب عليه الحد وفضح ثلثة مع تعطيله حكم الله ووضعه الحد
في غير موضعه اجاب قاضي القضاة بانه اراد صرف الحد عنه واحتال لدفعه قال سيدنا المرتضى رح كيف يجوز
ان يحتال في صرف الحد عن واحد ويوقع ثلثة فيه وفي الفضيحة مع ان عمر كان كلما راى المغيرة يقول لقد خفت ان
يرميني الله تعالى بحجارة من السماء انتهى قال الناصب خفضه الله قصة مغيرة على ما ذكره المعتمدون من الثقات
انه كان اميرا بالكوفة وكان الناس يبغضونه فاخذوا عليه الشهود انه زنا واتوا عمر فاحضره من الكوفة فشهد عليه
واحد منهم فقال عمر للمغيرة قد ذهب ربعك فلما شهد اثنان قال قد ذهب نصفك فلما شهد الثالث قال
قد ذهب ثلثة ارباعك فلما بلغ نوبة الشهادة الى الرابع ادى الشهادة بهذه الصيغة اني رايته مع المراة في ثوب
ملتحفين به وما رايت العضو في العضو كالمرود في المكحلة فسقط الحد عن المغيرة فقال المغيرة يا امير المومنين
انظر كيف كذبوا علي فقال له عمر اسكت فلو تمت الشهادة لكان الحجر في راسك هذا رواية الثقات ذكره الطبري
في تاريخه بهذه الصورة وذكره البخاري في تاريخه وابن الجوزي وابن خلكان وابن كثير وساير المحدثين وارباب
التواريخ في كتبهم وعلى هذا الوجه هل يلزم طعن واما على رواياته فليس فيه طعن ايضا لانه ان لوح الى
الشاهد بترك الشهادة فهذا مندوب اليه لان الامام يجب عليه درء الحد بالشبهات ولانه يندب الناس
باخفاء المعاصي كيف لا وقد قال الله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب شديد
الاية واما تفضيح الثلثة لانهم فضحوا اميرا من امراء الاسلام وكان عمر يعرف غرضهم ومع ذلك اجرى عليهم
حد القذف فلا طعن انتهى اقول الرواية التي نسبها الى المعتمدين انما هي من مخترعاته لانه سيذكر انه نقله
من تاريخ الطبري وانا احلف بالايمان المغلظة انه ليس في تاريخ الطبري الشافعي المعتبر بين علماء اهل السنة
الذي وصفوه بانه عشرين مجلدات ولعله اراد التاريخ الفارسي المتداول المشهور بين الناس بانه تاريخ الطبري
ولا اعتداد به ويويد كذبه في نسبة هذه الرواية الى المعتمدين انه نسب ذكره الى تاريخ ابن خلكان ايضا
وذلك التاريخ مع انه خال عن ذكر احوال الصحابة وانما فيه من بعدهم وهذا سماه بوفيات الاعيان على انه لو
كان هناك رواية احق بالاعتبار مما نقله المص لذكرها قاضي القضاة وتكلم على رواية المص ولم يحتج الى تاويل
الرواية بما لا يسمن ولا يغني من جوع واما ما ذكره من ان الامام يجب عليه درء الحد بالشبهات ففيه ان

المراد

المراد بالشبهة التي تدرء بها الحدود هو الاشتباه الذي ربما يحصل لنا على الفعل المشتبه بالحرام كما اذا
وطى رجل امراة اجنبية كانت نائمة مع زوجته في ليلة مظلمة ولم يعلم بذلك فاشتبه عليه الحال ولم يغفل
عن معين فدعوى شبهة محتملة في ذلك وشبهة عمر في ان ذلك الفعل هل وقع من المغيرة او لا لا مدخل له
في درء الحد عنه فاي ربط لذكر درء الحد بالشبهات بهذا المقام والاستدلال به على ان منع الشاهد كان مندوبا
اليه واما قوله ولانه يندب الناس باخفاء المعاصي فغير مسلم والا لانسد باب الجرح والتعديل ولصاروا
الناس عن كيد الفساق في عويل وكتب اسماء الرجال كميزان الاعتدال وغيره مما اشتمل على الجرح والتعديل
اقوى شاهد على ما ذكرنا واتم دليل واما استدلال الناصب على ندبية اخفاء المعاصي بقوله تعالى ان الذين
يحبون ان تشيع الفاحشة الاية فلا يتم الا اذا علم ان الجماعة الذين شهدوا على المغيرة بالزنا لم يشهدوا عليه
بذلك محبة لله تعالى وقصدا الى اقامة حدوده وحفظا للمسلمين عن كبود ذلك الكنود والاقتداء به في الصلوة
والسجود بل فعلوا ذلك لمجرد حب شيوع الفاحشة والتوسط في المعاداة والمنافقة ومن اين علم
او هذا الشقي من اوليائه ان الشهود كانوا على الوجه الثاني دون الاول واما قوله ان تفضيح الشهود الثلثة
انما كان لتفضيحهم اميرا من امراء الاسلام فهو كلام في غاية الفضاحة والشناعة لان تفضيح امير من امراء
الاسلام انما يكون منكرا لو كان على وجه يخالف قانون الاسلام وظاهر حال الشهود الاربعة وموافقتهم
على الشهادة اولا انهم كانوا قاصدين لاقامة حدود الله واحكامه كما هو ظاهر حال ساير الشهود فلا ذنب
على الثلثة منهم لو خالفهم الشاهد الرابع بتعليم عمر واما قوله وكان عمر يعرف غرضهم فمن قبيل الرجم
بالغيب والرمي في الظلام بل فيه اثبات علم الغيب لعمر مع فيه سابقا عما سوى الله تعالى فتذكر ثم لا يخفى
ان الناصب اغمض عن جواب ما نقله المص عن عمر من انه كلما كان راى المغيرة قال خفت ان يرميني الله بحجارة
من السماء لانه صريح في اقتضاء التندم والتاسف على تفريط وقع عنه في درء الحد عن مغيرة ولا مجال للتاويل
فيه فتامل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه كان يتلون في الاحكام حتى روى عنه انه قضى
في الجد بسبعين قضية وروى مائة قضية وانه كان يفضل في القسمة والعطاء وقد سوى الله تعالى بين الجميع
وانه كان في الاحكام فان صح فانه من باب تغير الاجتهادات وهو كان اماما ولم يتقرر الاحكام الاجتهادية
بعد في زمانه وقد علم علما يقينا انه كان لا يعمل براي الا بمشاورة الصحابة وامير المؤمنين ع فقد كان يغير
اجتهاده كما في ام الولد لانه قال اجتمع رايي وراي عمر في ام الولد ان لا تباع وانا اليوم ارى بيعهن والمجتهد
لا يخلون عن هذا واما التفضيل في القسمة فهذا امر يتعلق براي الامام والنبي ص اعطى صناديد العرب في
غنائم حنين مائة مائة واعترض عليه ذو الخويصرة الخارجي كما يعترض هذا الرافضي على عمر واما الاحكام

قال الناصب خفضه الله نسخه
الجميع
العطاء

من جهة الرأي والحدس والظن فهو من شأن المجتهد والفقه من باب الظنون انتهى **اقول** يتوجه
عليه اولاً ما مر من انه لا يجوز على الامام الاجتهاد كما لا يجوز على النبي ص فضلاً عن الخطاء فيه ولو سلم
فانما يصح في حكم لا يكون فيه نص والحكم فيما نحن فيه من حد شرب الخمر وقسمة الغنيمة والعطاء ونحوها مهاناً
مما اجتهد فيه عمر منصوص من الله ورسوله فان الواجب في حد الشرب بمقتضى النص ثمانون ضربة ضربة ح د
ان كان الشارب المكلف حراً والا فنصفه وكذا الحكم في الغنيمة فان مراد المص من التفضيل في الغنيمة والعطا
الذي فعله خلافاً على الله ورسوله هو تفضيل العرب على العجم والمهاجر على الانصار من حيث هو عرب
ومن حيث هو مهاجر وما سيذكره المص من ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اعطى صناديد العرب في غنائم هو.
حنين مائة مائة لم يكن من احدى هاتين الحيثيتين بل لم يكن هناك تفضيل من رسول الله لما روي
انه ص اعطى صناديد قريش ما اعطى ولم يعط احداً من المهاجرين والانصار واعطاه المؤلفة ايضاً
كان من هذا القبيل لا لقصد التفضيل واما ما ذكره من ان عمر كان لا يعمل براي الا بشاورة الصحابة فهو مما
يكذبه ما مر من حكمه برجم المجنونة والحاملة خطاء من غير تدبر ومشورة باحد كما وليقل الناصب ان تفضيل
العرب على العجم والمهاجر على الانصار المخالف لسيرة رسول الله ص بمشورة اي صحابي كان واما ما ذكره من
ان امير المؤمنين كان قد تغير اجتهاده كما في ام الولد فمدفوع بما مر من ان الامام لا يجوز عليه الاجتهاد
فضلاً عن تغير اجتهاده وخطائه فيه ولو وقع في ذلك خبر كان من موضوعات زمان بني امية ولو صح
فهو محمول على ان الحكم المذكور كان من متفردات عمر فلما وصلت النوبة الى علي ع واراد تغييره جعل نفسه
شريكاً مع عمر في ذلك الحكم السابق حتى لا ينكر عليه احد في اثناء وارتكاب اقل القبيحين عند الضرورة
جائز كما تقرر في موضعه ويدل على كذبهم وافترائهم في هذا النقل اختلافهم في تعيين حكم علي ع في هذه
المسألة فان الشارح الجديد للتجريد قال رجع علي ع في بيع امهات الاولاد الى قول عمر انتهى هذا مع
ان مذهب امير المؤمنين ع على الوجه الذي نقله علماء الامامية ليس شيئاً من القولين بل فيه تفصيل
مذكور في كتبهم وهذا ايضاً يدل على بطلان تلك الرواية فانهم ابصر بمذهب امامهم ع واما ما اجاب
به الناصب عن قول المص ان عمر كان يحكم من جهة الراي والحدس والظن بان ذلك من شأن المجتهد
والفقه من باب الظنون فنقول بان مراد المص من الراي الذي كان يستعمله عمر مجرد استحسان عقله
وقياسه وبهذا يعلم ان المراد بالظن الذي ذكره مع الراي والحدس هو الظن الحاصل منهما فان هذا
الظن لا يغني من الحق شيئاً لان الظن المعتبر في العمل شرعاً هو ما قام الدليل القطعي على اعتباره وما ذكره
من ان الفقه من باب الظنون ثانياً فظاهر ما سيذكره في بحث القياس من ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل

بالظنون

بالظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه فتأمل **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها انه قال متعتان كانتا على عهد رسول الله انا انهى عنهما واعاقب عليهما وهذا
يقدح في عصمته حيث حرم ما احل الله تع وكيف يسوغ له ان يشرع في الاحكام وينسخها ويجعل
اتباعه اولى من اتباع الرسول الذي لا ينطق عن الهوى فان حكم هاتين المتعتين ان كان من عند
الرسول لا من قبل الله تع لزم تجويز كون كل الاحكام كذلك نعوذ بالله وان كان من عند الله فكيف
يحكم عمر بخلافه واجاب قاضي القضاة بانه قال ذلك كراهة للمتعة وايضا يجوز ان يكون ذلك
برواية عن النبي ص واعترضه المرتضى رضي الله عنه بانه اضاف النهي الى نفسه وقال كانتا على عهد
رسول الله وهو يدل بمفهومه على انه كان في جميع زمانه حتى مات عليهما ولو كان النهي من الرسول
كان الابلغ في الانتهاء ان يقل ذلك على سبيل الرواية وقد روي عن ابنه عبد الله اباحتها
فقيل له ان اباك كان يحرمها فقال انما ذلك عن راي راه وقد روى الستة في الجمع بين الصحيحين
عن جابر بن عبد الله قال تمتعنا مع رسول الله ص فلما قام عمر قال ان كان يحل لرسوله ص ما شاء
بما شاء وان القرآن قد نزل منازله فاتموا الحج والعمرة لله كما امركم الله ودعوا نكاح هذه النساء
فلن اوتى برجل نكح امراة الى اجل الا رجمته بالحجارة وهذا نص في مخالفته كتاب الله وشريعته الآن
المحمدية لانا لو فرضنا تحريمها لكان فاعلها على شبهة والنبي ص قد قال ادرؤا الحدود با
لشبهات وهذه روايات الصحيحة عندهم تدل على ما دلت عليه فلينظر العاقل فيخاف الجاهل ويخاف ام
وفي الصحيحين من عدة طرق اباحتها ايام رسول الله ص وابي بكر وبعض ايام عمر وروى احمد بن الصحيحين ر
حنبل في مسنده عن عمران بن الحصين قال انزلت متعة النساء في كتاب الله تع وعملناها
وفعلناها مع النبي ص ولم ينزل القرآن بحرمتها ولم ينه عنها حتى مات وفي الصحيح الترمذي
قال سأل رجل ابن عمر عن متعة النساء فقال هي حلال وكان السائل من اهل الشام فقال ان اباك
قد نهى عنها فقال ابن عمر ان كان ابي نهى عنها وضعها رسول الله ص نترك السنة ونتبع قول
ابي قال محمد بن حبيب النحوي كان ستة من الصحابة وستة من التابعين يفتون باباحة المتعة للنساء
وقد روى الحميدي ومسلم في صحيحهما والبخاري انه من عدة طرق جواز متعة النساء وان عمر هو الذي
ابطلها بعد ان فعلها جميع المسلمين بامر النبي ص الى حين وفاته وايام ابي بكر انتهى **قال الناصب** ان فعلها
خفضه الله اقول قال الشافعي ما علمت شيئاً حرم مرتين وابيح مرتين الا متعة النساء هذا كلامه
وسر في ذلك ان العرب كانوا لا يصبرون على ترك النكاح اذا طال العهد وكانوا يرخصون في المتعة في

الغزوات لطول العهد من الازواج ثم تقرر الامر على الحرمة ولا اختلاف في هذا بين اكثر العلما
وايضا نص الكتاب يقتضي حرمة المتعة لانه تع يقول والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم
او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين واما انها ليست بزوجة لانها ليست بوارثة ولا موروثة
للمستمتع بها وقد قال تع ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولهن نصف ما تركتم واما ما ذكر من
الاحاديث فهي مروية عن جماعة لم يعلموا ان الامر تقرر على الحرمة في آخر الامر ونحن نقول لو كان الامر
على ما يذكره الشيعة وان تحريم المتعة كان من قبل عمر فلم لم يحلله امير المومنين في ايام خلافته وهو
كان الامام المتبوع ولم لم يعترض علماء الصحابة على عمر والشافعي كان اعلم الناس بالناسخ والمنسوخ
لانه كان قرشيا حجازيا عالما بجميع الناسخ والمنسوخ ولو كان كذلك لم يحرم حرمته وكذا مالك كان
عالما في المدينة ولو كان من قبل عمر وكان مالك تلميذ ابن عمر وكان ابن عمر يقول بالحلية فلم لم يحرمه
وكذا ابو حنيفة هو تلميذ عبد الله بن مسعود لو كان النهي من عمر لم لم يحرم الحلية واجماع اكثر علماء
الاسلام على الحرمة يدل على ان الامر تقرر على الحرمة واما ما ذكر ان عمر قال انا انهى عنهما فالمراد انا
اخبركم بالنهي والنافي رسول الله صم واما قوله كانتا على عهد رسول الله صم لا يلزم ان يكون حلالا او
المفهوم لا يخالف هذا كما ادعاه المرتضى انتهى **اقول** يتوجه عليه ابحاث لا يحصى منها ان ما نقله عن
الشافعي لو صح عنه فهو انما تكلف هذا الكذب ترويجا لفتوى عمر ليظهر ان القول بالمتعة من بين
جميع احكام الدنيا اختصت بالاباحة مرتين والحرمة مرتين انما تكلف لاجل ان يعلل اختلاف السلف
في ذلك بوقوع تعدد الحكم بالاباحة والحرمة ليتفرعوا على ذلك تقرر الامر على الحرمة ونسخ الاباحة
وفساد هذا التكلف ظاهر جدا لان من جملة السلف جابر وعمران بن الحصين والرواية عنهما صحيحة
صريحة في ان المتعة كانت باقية الى زمان عمر على اباحته وانه لم يلحقها حرمة الا من عمر دون النبي
فمع هذا التصريح والرد على عمر كيف ظاهر على الشافعي ان الامر قد تقرر على الحرمة والتحقيق ان المسلمين
قد اتفقوا على ان نكاح المتعة كان سائغا في صدر الاسلام وفعله الصحابة في زمن النبي صم وزمن ابي
بكر وبرهة من ولاية عمر ثم نهى عنه فادعى انه منسوخ وخالفه جماعة من الصحابة ووافقه قوم و
سكت آخرون وقد اضطربت روايات الجمهور في نسخه سيما في تكرره كما يظهر مما نقل عن الشافعي وليس
حديث منع المتعة على تقدير تسليمه متواترا قطعا حتى ينسخ به الكتاب ثم لو كان نسخها حقا لما اشتبه
ذلك على الصحابة في زمن خلافة ابي بكر وصدر من خلافة عمر ثم اشتهر النهي عنها وما احسن ما وجد في بعض
كتب الجمهور ان رجلا كان يفعلها فقيل له عمن اخذت حلها فقال عن عمر فقالوا له كيف ذلك وعمر هو

الذی

الذی نهی عنها وعاقب على فعلها فقال لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله صم انا احرمهما و أنا ه
انا اعاقب عليهما فانا اقبل روايته في شرعيتها ولا اقبل نهيه من قبل نفسه والذي يقلع مادة الشبهة ما روي
في جامع الاصول والنهاية لابن اثير الجزري وتفسير محمد بن الطبري عن ابن عباس من ابن عباس من انه قال ما
كانت المتعة الا رحمة رحم الله بها هذه الامة ولولا نهي ابن الخطاب عنها ما زنى الا شقي انتهى فالشافعي
فيما نقله الشيعي عنه اما جاهل او متجاهل وبهذا قد انكشف بطلان ترويج ان الاولى اكتفاء بمثل هذا
التزيين في حرمة وقوله لا اختلاف في هذا بين اكثر العلماء عبارة ركيكة قد تكلفها لايهام الاجماع من العلماء على
ذلك فتأمل فيه ومنها ان قوله المتعة ليست بزوجة لانها ليست وارثة مدفوع بانا لا نسلم ان المتعة
ليست بزوجة وانتفاء بعض الاحكام كعدم الارث لا يقتضي خروجها عن مسمى الزوجة لا لغة ولا شرعا
كما انه لا يقتضي ذلك في الناشزات من القاتلة والناشزة والكتابية ويؤيد هذا ما قاله الزمخشري الحنفي في
في الكشاف في تفسير الاية المذكورة حيث قال فان قيل هل فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لان المنكوحة
نكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى كلامه وبالجملة ان الارث والقسم ونحوهما من
الاحكام ليست من جملة لوازم الزوجة من حيث انها زوجة بل هي تابعة لصفات زائدة على الزوجية
كعدم ايصال المضرة الى الزوج وعدم اختلاف الدين وعدم الانقطاع ولهذا ترى الكتابية والقاتلة
والناشزة لا ترث وقد اتضح مما قررناه انه لا متمسك للنواصب في هذه المسألة سوى نهي عمر كما اعترف به امامهم
فخر الدين الرازي في تفسيره وكل ما قيل او يقال تمحلات ارتكبوها عن غاية الحيرة والاضطراب روما لاصلاح
هفوة ابن الخطاب قال الرازي في تفسيره استدلت الامامية على حل المتعة بقوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين الاية فان الابتغاء يتناول من ابتغى الموقت كالموبد بل
بل هو اشبه بالمراد لانه علقه على مجرد الابتغاء والموبد لا يحصل عند الخصام الا بولي وشهود ثم اورد عليه
نقلا عن ابي بكر الرازي بان المراد بالتحليل في قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ما هو المراد في قوله حرمت
عليكم امهاتكم لكن المراد بالتحريم هناك هو النكاح الموبد لانه تع قال محصنين ولا احصان في المتعة
ولقوله تع غير مسافحين والمتعة لا يراد بها الا سفح الماء ولا يطلب فيها الولد ثم اجاب عنهم بان المراد
بالتحريم هناك ولم يعتم دليل المتعة على ان الاحصان لا يكون الا بالموبد والمقصود من المتعة سفح الماء
بطريق شرعي ماذون فيه فلم قلتم ان المتعة ليس ماذونا فيها ثم قال فظهر ان الكلام رمز والمعتمد فعل
عمر انتهى ومنها ان ما ذكره من ان ما نقله المص من الاحاديث مروية عن جماعة لم يعلموا ان الامر تقرر على
الحرمة مردود بان الجماعة الذين روى عنهم حل المتعة علماء الصحابة كمولانا امير المومنين ع وعبد الله بن

عباس وعبد الله بن مسعود وجابر بن عبد الله وعبد الله بن عمر وعمران بن الحصين وغيرهم فكيف يمكن
ان يقال ان باب مدينة العلم مع ساير الفقهاء الصحابة لم يعلموا الحرمة وعلمها عمر بن الخطاب الذي فقهاؤكم
اعترف من غاية جهله بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في البيوت مع ان كلام هؤلاء صريح في
الرد عليه وهل يتفوه احد غير الناصب بان هؤلاء مع علو رتبتهم في العلم لم يعلموا تقرير الامر على الحرمة
في آخر الامر ولعله اراد بآخر الامر تحريم عمر اياها فافهم ومنها ان ما ذكره من انه لو كان الامر على ما تذكره
الشيعة من ان تحريم المتعة كان من قبل عمر فلم لم يحلله امير المؤمنين ع في خلافته مدفوع بان امير المؤمنين
ع لما راى اعتقاد الجمهور حسن سيرة الشيخين وانهما كانا على الحق لم يتمكن من الاقدام على ما يدل
على فساد امامتهما لما في ذلك من الشهادة بالجهل والفساد منهما وانهما لم يكونا مستحقين لمقامهما
وكيف يتمكن من نقض احكامهما وتغيير سنتهما واظهار خلافهما على الجماعة الذين ظنوا انهما كانوا مصيبين
في جميع ما فعلاه وتركاه وان امامته ع مبنية على امامتهما فان فسدت فسدت امامته يدل على هذا
ما سياتي من انه ع نهاهم عن صلوة التراويح التي ابدعها عمر فاستغاثوا ورفعوا اصواتهم قائلين واعمراه
واعمراه حتى تركهم في خوضهم يلعبون والحاصل ان امر الخلافة ما وصل اليه ع الا بالاسم دون المعنى وكان
ع معارضا منازعا منتقضا في ايام ولايته وكيف يامن في ولايته المخالف على المتقدمين عليه وكل
من بايعه وجمهورهم شيعة اعدايه ومن يرى انهم مضوا على اعدل الامور وافضلها وان غاية امر من
بعدهم ان يتبع آثارهم ويقتفي طرايقهم وهذا هو الوجه ايضا في تركه لاخذ فدك في ايام خلافته وما
العجب من ترك امير المؤمنين ع ما ترك من اظهار بعض مذاهبه التي كان الجمهور يخالفونه فيها وانما
العجب من اظهاره شيئا من ذلك مع ما كان عليه من اشراف الفتنة وخوف الفرقة وقد كان ع يجوزه في كل يجهر له
مقام يقوم بما عليه من فقد التمكن وتقاعد الانصار وتخاذل الاعوان بما ان ذكر لطال به الكلام
ومع ع القايل وقد استاذنه قضاته فقالوا بما نقضي يا امير المؤمنين فقال ع اقضوا بما كنتم تقضون
حتى يكون الناس جماعة او اموت كما مات اصحابي يعني ع من تقدم موته من اصحابه والمخلصين من
شيعته الذين قبضهم الله تع وهم على احوال التقية والتمسك باطنا بما اوجب الله تع عليهم التمسك
وهذا واضح فيما قصدناه والحمد لله ومنها ان استدلاله على كون الشافعي اعلم الناس بالناسخ والمنسوخ
بانه كان قرشيا حجازيا عالما بجميع الناسخ والمنسوخ مردود بان القرشية والحجازية لا توجب العلم لانتفائه
بجهل عمر وامثاله من قريش واهل الحجاز فيبقى الاستدلال بقوله عالما بجميع الناسخ والمنسوخ مصادرة
على المطلوب كما لا يخفى ومنها ان ما ذكره من فتوى مالك بحرمة المتعة وعدم اختياره للحلية غير

مسلم

مسلم كيف وقد نقل عنه القول بحل المتعة صاحب كتاب الهداية في فقه الحنفية والفاضل التفتازاني
الشافعي في شرح المقاصد وغيرهما في غير ذلك نعم لما بالغ الحنفية والشافعية والحنابلة وهم الاكثرون
في اشاعة حرمة ذلك وفرعوا الحد والقتل عليها خاف المتاخرون على المالكية وانكروا الفتوى على
ذلك فتدبر ومنها ان ما ذكره من تلمذ ابي حنيفة لعبد الله بن مسعود فيه ان المص لم يذكر منها ان ابن
مسعود كان من القائلين بحل المتعة حتى يلزم من تلمذ ابي حنيفة له استماعه حل المتعة عنه لجواز ان يكون
ساكتا عن ذلك لتقيته ونحوه على ان ادراك ابي حنيفة لصحبة ابن مسعود فرية بلا مرية وناهيك في
ذلك ان ابن حجر المتاخر مع انه وضع رسالته الموسومة بخيرات الحسان في بيان احوال ابي حنيفة و
فضائله وتصدى فيها للتحقيق انه هل ادرك بعض الصحابة التي افترى اولياء ابي حنيفة ادراكه اياهم ام لا ذكر واحدا واحدا من الصحابة م
ورد عليه ولم يذكر ابن مسعود من جملتهم نفيا ولا اثباتا ثم قال بعد الاستقصاء في ذلك قال بعض
المتاخرين المحدثين ممن صنف في مناقب الامام ابي حنيفة كتابا حافلا ما حاصله جزم خلايق من ائمة الحديث
بانه لم يسمع عن احد من الصحابة شيئا واحتجوا باشياء منها ان ائمة اصحابه الاكابر كابي يوسف ومحمد
وابن المبارك وعبد الرزاق وغيرهم لم ينقلوا عنه شيئا من ذلك ولو كان لنقلوه فانه مما يتنافس
فيه المحدثون ويعظم افتخارهم به وبان كل سند فيه انه سمع من صحابي لا يخلو من كذاب وباشياء اخر
انتهى كلامه ومنها ان ما ذكره من المراد بقول عمر انا انهى عنهما اخبركم بالنهي واوافق رسول الله تاويل
مظلم لا دلالة لقوله عليه باحدى الدلالات الثلث ولو اراد قايل ذلك هذا المعنى لكان سفيها معميا
ملغزا ومنها ان ما ذكر من ان قول عمر كانتا على عهد رسول الله ص لا يلزم ان يكون دايما والمفهوم
لا يخالف هذا كما ادعاه المرتضى ع لم يقل ان المفهوم من مجرد قوله كانتا على عهد رسول الله ص دوام
في زمانه ص بل قال ان من مجموع اضافة النهي الى نفسه وقوله كانتا ايفهم ذلك ولا ريب في انه يفهم
من مجموع ذلك ان حكم النبي ص قد انتهى الى زمان نهي عمر عنه لكن الناصب الشقي يحمل كلام المص على غير
المفهوم والمرام ليظهر انه قد خرج عن عهدة ما تكلفه من رد الكتاب ويفتخر به على عامة ذوي الاذناب
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه نهى عن متعة الحج مع ان الله تع اوجبها في كتابه انتهى
قال الناصب خفضه الله قول متعة الحج جوزها العلماء وذهبوا اليه ولم يثبت المنع ولم يصح
منه رواية في منعها وان صح فيمكن ان يكون سمع من رسول الله ص شيئا والمسائل المختلف فيها لا اعتراض
فيها على المجتهدين انتهى **اقول** رواية نهي المتعة هي بعينه ما اشتمل على رواية متعة النساء حيث لمتعة م
قال متعتان كانتا على عهد رسول الله ص انا فلا وجه لمنع صحة احدهما والفتوى به دون الآخر واما قوله

فيمكن ان يكون سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا فذهوع بما من انه اضاف النهي فيهما الى نفسه ولو كان
سمع من الرسول النهي عن ذلك لكان الرواية عنه صلى الله عليه وسلم ابلغ في الانتهاء والارتجاد مع ان فعله كانا على
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يكذب ذلك اذ مفهومه كما قال المرتضى عليه السلام ان ذلك كان الى ان مات **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها قضية الشورى وقد ابدع فيها امورا فانه خرج عن الاختيار والنص جميعا و
حصرها في ستة وذم كل واحد منهم بان ذكر فيه طعنا لا يصلح معه للامامة ثم اهله بعد ان طعن فيه
وجعل الامر الى ستة الى اربعة ثم الى واحد وصفه بالضعف والقصور قال ان اجتمع علي وعثمان فالقول
ما قالاه وان صاروا ثلثة فالقول للذين فيهم عبد الرحمن بن عوف وذلك لعلمه بان عليا وعثمان لا يجتمعان
وان عبد الرحمن لا يكاد يعدل بالامر عن ختنه وابن عمه وانه امر بضرب اعناقهم ان تاخروا عن البيعة
فوق ثلثة ايام وامر بقتل من يخالف الاربعة منهم او الاثنين الذين ليس عبد الرحمن فيهم روى الجمهور
ان عمر لما نظر اليهم قال قد جاء في كل واحد منكم بهر غريته يرجوا ان يكون خليفة اما انت يا طلحة فلست
القايل ان قبض النبي صلى الله عليه وسلم لننكحن ازواجه من بعده فما جعل الله محمدا احق ببنات عمنا منا فانزل الله
فيك وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا واما انت يا زبير فوالله
ما لان قلبك يوما ولا ليلة وما زلت جلفا جافيا مومن الرضا كافر الغضب يوما انسان شيطان يوما
رحمان شحيح واما انت يا عثمان والله لروثة خير منك ولين وليتها لتحملن بني ابي معيط على رقاب
الناس ولين فعلتها لتقتلن ثلث مرات واما انت يا عبد الرحمن فانك رجل عاجز تحب قومك جميعا
واما انت يا سعد فصاحب عصبية وفتنة ومقت وقتال لا تقوم بقرية لو حملت امرها واما انت يا علي
فوالله لو وزن ايمانك بايمان اهل الارض جميعا لرجحهم فقام علي عليه السلام موليا يخرج فقال عمر والله اني
لاعلم مكان الرجل لو وليتموه امركم لحملكم على المحجة البيضاء قالوا من هو قال هذا المولى من بينكم ان
ولوها الاجلح سلك بكم الطريق قالوا فما يمنعك من ذلك فقال ليس الى ذلك سبيل قال له ابنه عبد الله
بن عمر فما يمنعك منه قال اكره ان اتحملها حيا وميتا وفي رواية لا اجمع لبني هاشم بين النبوة والخلافة
وكيف وصف كل واحد منهم بوصف قبيح كما ترى زعم انه يمنع من الامامة ثم جعل الامر فيمن له تلك
الاوصاف واي تقليد اعظم من الحصر في الستة ثم تعيين من اختاره عبد الرحمن بن عوف والامر بضرب
رقاب من خالف منهم وكيف امر بضرب اعناقهم ان تاخروا عن البيعة اكثر من ثلثة ايام ومن المعلوم
انهم لا يستحقون ذلك لانهم ان كلفوا ان يجتهدوا اراءهم في اختيار الامام فربما طال زمان الاجتهاد
وربما نقص بحسب ما يعرض فيه من العوارض وكيف يسوغ الامر بالقتل اذا تجاوزت الثلثة ثم امر بقتل

من خالف

من يخالف الاربعة ومن يخالف العدد الذي فيه عبد الرحمن وكل ذلك مما لا يستحق به القتل ومن
العجب اعتذار قاضي القضاة بان المراد بالقتل اذا تاخروا على طريق شق العصا فطلبوا الامر من غير وجهه
فان هذا مضاف لظاهر الخبر لانهم اذا شقوا العصا فطلبوا الامر من غير وجهه من اول يوم وجب قتالهم
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ان امر شورى كما ذكره ادل الدلايل على التقوى عمر وخوفه من
الله تعالى لانه احتاط فيه كمال الاحتياط واصل حكاية شورى كما ذكره ارباب الصحاح ان عمر لما جرح
قال له الناس استخلف فقال لا احمل هذا الامر حيا وميتا ان هولاء النفر ستة كلهم من قريش وقد جمعوا
شرايط الخلافة وقد علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم لما توفي كان عنهم راضيا فانا اجعل هذا الامر فيهم وهذا
من كمال احتياطه وتركه الاغراض الخاصة ونظر مصلحة العامة بلا غرض لنفسه واما ما ذكر انه ذكر معايب
كل واحد بالامور القادحة في الخلافة في حضورهم فهذا باطل لا شك فيه وصاحب هذه الرواية جاهل
بالاخبار كذاب لا يعلم الوضع فان وضع الاخبار ينبغي ان يكون على طريقة لا يعلم الناس انها موضوعة
ووضوح وضع هذا الخبر اظهر من ان يخفى على احد فان الرجل مجروح وهولاء كانوا اكابر قريش واقرانه
في الحسب والنسب اقاربه اتراه يا حزنه فيهم ويشتمهم عند الموت وهو يريد استخلافهم ويقول للزبير
هو شيخ المهاجرين بمحضر الناس انك خاف جلف ويقول لطلحة كذا ولسعد كذا فهذا معلوم
من اطوار الصحابة وحكاياتهم انه من الموضوعات والله اعلم ولقد سالت عن الشيخ برهان الدين ابرهيم
البغدادي في تبريز سنة قدم تبريز عن هذا وذكرت ذلك له والشيخ المذكور كان استاد الشيعة واما لهم
في زمانه صدقني وقال هذا كذب صراح بل الحق ان عمر قبل ان يخرج بايام قلايل تاوه يوما فقال له ابن
عباس في الخلوة لم تتاوه يا امير المومنين قال قد ذهب عمري واني متفكر في هذا الامر اوليها لمن قال ابن
عباس قلت اين لك من عثمان قال اخاف ان يولي بني امية على الناس ثم لم يلبث العرب ان يضربوا
عنقه والله لو فعلت لفعل ولو فعل لفعلوا قلت له اين ذلك من طلحة قال نعوذ بالله من زهوه قلت اين
لك من الزبير قال شجاع جاف قلت اين لك من سعد قال قايد عسكر ولا يصلح للخلافة قلت اين لك
من عبد الرحمن فقال لضعيف قال قلت اين لك من علي عليه السلام بن ابي طالب قال فيه دعابة واذن يحملهم على
الحق الذي لا يطيقونه ثم ما مر عليه اسبوع حتى ضربه ابو لولو هكذا سمعت منه ثم بعد هذا رايت في
الاحكام السلطانية لاقضى القضاة الماوردي ذكر على نحو ما سمعته من الشيخ برهان الدين البغدادي
ثم انا لو فرضنا صحة ما ذكر فانه لم يذكر المعايب القادحة للامامة بل هذا من مناصحة الناس فذكرها كان
من العيوب ولو صدق فلا اعتراض على عمر فانه على ما ذكره اشار الى خلافة علي اشارة جلية لا

يعني الهو قريب من التشيص ورغبته في خلافته من هذا الكلام ظاهر فلا اعتراض عليه واما ما ذكره
من ترتيب الستة ثم الاربعة ثم الثلثة ثم الاثنان فهذا من اجتهاداته في اختيار الامام والامر اليه ولا اعتراض عليه
واما ما ذكر من القتل بعد الثلثه ان لم يقرروا الامر فهذا من باب التوعيد والتهديد وشدة الاهتمام بعدم
التاخير لان التاخير كان مظنة لقيام الفتن وعروض الحوادث واما جواب قاضي القضاة بان الامر بالقتل
اذا طلبوا الامر من غير وجهه وعلى طريق شق العصا فجواب صحيح واما اعترض عليه بقوله اذا شقوا
العصا فطلبوا الامر من غير وجهه من اول يوم وجب قتالهم فباطل لان شق العصا يظهر بعد الثلثه فان
الثلاثة كانت من عند الامام السابق فمن خالف وطلب الامر من غير وجهه في الايام الثلثه لم يحكم عليه
بشيء لان وقت المشورة باق ولعله يرجع واما بعد الثلثه فقد طال الامر وتحتم طلب الامر المخالف من غير
وجهه انتهى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان من جملة الرواية التي ذكرها الناصب في حكاية الشورى
وصحح قول عمر انا لا احمل هذا الامر حيا وميتا وهذا كان مذكورا فيما رواه المص ايضا في وجه الامتناع عن
عن تعيينه لعلي عم بالخلافة واعترض عليه هناك بقوله واي تقليد اعظم من الحصة في الستة ثم
تعيين من اختاره عبد الرحمن الى اخره والناصب لم يتعرض لدفعه في هذا المقام اصلا فكان عليه وارد سبز حن ه آ ط
واما ثانيا فلان ما ذكره من ان صاحب هذه الرواية جاهل بالاخبار كذاب او متجاهل عن شهرة الخبر
لعجزه عن اصلاحه نعم ما قال ان المص لا يعلم الوضع مسلم فان تصحيح الحديث ثم لا يعلمه الا الناصب وامثاله
المتحيين لوضع الحديث في نصرة سلفهم المستمين باهل السنة وبالجملة ان قاضي القضاة الذي يتعصب
لهم بكل تكلف وتعسف اعلم بالاخبار من هذا الناصب الجاهل ولو كان يجد سبيلا الى تكذيب ما رواه
المص لكان هو اولى بان يشير اليه وقد ذكر ابن قتيبه في كتاب السياسة ما يقرب من هذه الرواية وفيها
عد عيوب الجماعة مشافهة واما ثالثا فلان من سماه الناصب برهان الدين البغدادي وزعم استاد الشيعه
ونسب اليه رواية المخترعة فليس عنه عند الشيعه خبر ولا عين ولا اثر واني كان للشيعة في زمان التاتار
الذي كان زمان شدة التقية خصوصا في تبريز الذي كان تحت سلطنة اليزيدية الباغية من تراكمة
ديار بكر ان يظهروا التشيع ويباحثون اهل السنة في المسائل الخلافية واقوى ما يدل على شدة نصب
هذا الشقي وبغضه لامير المؤمنين عم انه انما اتى بالرواية المخترعة له ولم يرض بالرواية التي ذكرها المص قدس
سره لان ما رواه المص كان خاليا عن تكذيب لعلي عم فجعله تحامله وانحرافه عن علي عم ان يخترع رواية يكون
فيها تخفيف في اظهار عيوب الخمسة واشتراك علي عم معهم في اصل العيب حيث نسبه فيها الى الدعابة
والى تكليفه الناس بما لا يطاق قاتله الله ما اشد نصبه وما اقل حياءه ومن دلائل شدة نصبه وبغضه انه

كذبه

كذبه في الرواية ولم يكتف بذلك الى ان نسبها الى ابن عباس وكيف يتصور عن ابن عباس ابن عم علي عم
وتلميذه العارف بحقه ان يذكر في معرض استحقاق الخلافة عثمان وطلحة وزبير وغيرهم قبل علي عم ثم
لم يقنع الناصب بذلك حتى ضمن تلك الرواية ذكر انه لم يا خياره عن دنو موته واما رابعا فلان ما تضمنتا تام
الرواية المذكورة تقول اذا علم عمر قبل موته بسبع ايام ما يؤول اليه خلافة عثمان من القتل والفساد يجب
اقسم بالله نعم استظهارا وقال والله لو فعلت لفعل لم كيف صح منه جعل الامر شورى بينه وبين غيره
مع ظهور احتمال وقوع فرعة الامامة من بينهم عليه وكيف جاز له ان يرضى بوصول الخلافة الى طلحة مع
وصفه اياه بالزهو والتكبر على وجه استعاذته بقوله نعوذ بالله من زهوه وقد علم مما قررناه ان ما اتى
به الناصب بعيد ذلك من حمل اظهار عيوب الجماعة على ارادة المناصحة تمحل وتعسف وان ما يذكره من
ان في الرواية اشارة الى رغبة عمر في خلافة علي عم تمحل وتكلف فالاعتراض في كلام المقاصد وارد واما
خامسا فلان ما ذكره من ان ترتيب الستة ثم الاربعة من اجتهادات عمر في اختيار الامام والامر اليه فلا
اعتراض عليه معترض بان الكلام ليس في مجرد ترتيب الستة والاربعة بل في امرين احدهما الحيلة التي قصدها
عمر في ذلك الجعل حرمان علي عم عن الخلافة على كل تقدير من تلك التقادير وثانيهما ان ذلك الترتيب
المتضمن لتحمل تعيين الخليفة على الوجه الخاص مكذب لما ذكره عمر سابقا من كراهته تحمل الخلافة حيا وميتا نبين آ
وكيف لم يحمله ميتا ايضا وقد صار جعله لها شورى سببا سبب كل شر بعد يوم السقيفة من خروج من
خرج على علي عم من الناكثين والقاسطين والمارقين بل المسلمون الى الآن ما خلصوا من شرها ثم لا
يخفى انه لم يظهر في هذا المقام التعرض لجواب الامرين لا عن هذا الناصب ولا عن قاضي القضاة واما سادسا
فلان ما ذكره من ان حكم عمر بالقتل بعد الثلثه كان من باب التوعيد والتهديد مدفوع بان لو جاز
تاويل الحكم الجزم بضرب العنق وتفسير لفظ القتل الواقع في اثناء ذلك الكلام بالتهديد والتوعيد
لارتفع الامان عن الدلالات وانفتح باب الضلالات ولجاز مثل هذا التاويل في كلام الله المبين واحاديث
سيد المرسلين فيخرج القرآن والحديث عن ان يكون دليلا للمحققين وحجة على المبطلين وكذا الكلام للمحققين ظ
في تاويل قاضي القضاة ولقد احسن الفاضل النحرير رشيد الدين الوطواط الخوارزمي الحنفي في
بعض رسايله الذي تكلم فيه على بعض الفضلاء فانه لما اجاب بعضهم عن بعض كلماته بتمحلات
وتكلفات لا يحتملها العبارة قال في دفعه اقول ان الله تعالى هو يعلم الضماير ويعرف السراير اما عبادة
فلا وليس لي في هذا الموقف الذي وقفت فيه الا ان اتكلم على صريح كلامه وابين ما فيه من اضطراب
نظامه وقد تكلمت وبينت انتهى كلامه واما سابعا فلان ما ذكره في توجيه تعيين الايام الثلثه وقت المشورة

باق وبعدها ولو بساعة يطول الامر ولا يبقى وقت المشورة وهل هذا الا رجما بالغيب ورميا في الظلام
ومن العجب انهم يحكمون باجتهاد عايشة وطلحة والزبير ومعوية ويعذرونهم بل يثيبونهم في خطاء
خروجهم وبغيهم على علي ع وجرم احتمال عدم وقوفهم في طول ستة اشهر وما يقرب منه الخطا
وههنا لا يعذرون عليا ع وغيره في عدم تفرد اجتهادهم لتعيين مستحق الخلافة في ثلثة ايام وهل هذا
الا تحكما وتناقضا بليغا **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه ابدع في الدين ما لا يجوز مثل
التراويح ووضع الخراج على السواد وترتيب الجزية وكل هذا مخالف للقرآن والسنة لانه تع جعل
الغنيمة للغانمين والخمس لاهل الخمس والسنة ينطق بان في الجزية على كل حالم دينارا وان الجماعة انما
يجوز في الفريضة اجاب قاضي القضاة بان قيام رمضان جاز ان يفعله النبي ص ثم تركه واعترضه المرتضى
بانه لا شبهة في ان التراويح بدعة لان رسول الله ص قال يا ايها الناس ان الصلوة بالليل في شهر رمضان
من النافلة بدعة وصلوة الضحى بدعة الا فلا تجمعوا شهر رمضان في النافلة ولا تصلوا صلوة الضحى فان
قليل من السنة خير من كثير من بدعة الا وان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار وخرج عمر
في شهر رمضان ليلا فراى المصابيح في المساجد فقال ما هذا فقيل له ان الناس قد اجتمعوا الصلوة
التطوع فقال بدعة ونعمت البدعة فاعترف كما ترى بانها بدعة وقد شهد الرسول ص بان كل بدعة ضلالة
وسال اهل الكوفة من امير المؤمنين ع ان ينصب لهم اماما يصلي بهم نافلة شهر رمضان لما اجتمعوا
فزجرهم وعرفهم ان ذلك خلاف السنة فتركوه واجتمعوا لانفسهم وقدموا بعضهم فبعث اليهم ابنه
الحسن فدخل عليهم المسجد ومعه الدرة فلما راوه تبادروا الابواب وصاحوا واعمراه وقيام شهر رمضان
ايام الرسول ص ثابت عندنا لكن على سبيل الانفراد وانما انكرنا الاجتماع على ذلك ومدعيه مكابر لم
يقل به احد ولو كان كذلك لم يقل عمر انها بدعة فهذه البدع بعض ما رواه الجمهور فان كانوا صادقين
في هذه الروايات كيف يجوز الاقتداء بمن طعن فيه بهذه المطاعن وان كانوا كاذبين فالذنب لهم
والزور عليهم وعلى من يقلدهم حيث عرف كذبهم ونسب رواياتهم الى الصحة وجعلوها واسطة بينهم
وبين الله تع انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ذكر من مطاعنه في هذا الفصل ثلثة اشياء الاول
انه ابدع في الدين ما لا يجوز مثل التراويح والجماعة انما يكون في الفريضة فنقول قد ثبت في الصحاح
عن زيد بن ثابت ان النبي ص اتخذ حجرة في المسجد من حصير فصلى فيها ليالي حتى اجتمع اليه ناس ثم فقد
واصوته ليلة وظنوا انه قد نام فجعل بعضهم يتنحنح ليخرج اليهم فقال ما زال بكم والذي رايت من
صنيعكم حتى خشيت ان يكتب عليكم ولو كتب عليكم ما قمتم به فصلوا ايها الناس في بيوتكم فان افضل

صلوة

صلوة المرء في بيته الا الصلوة المكتوبة وعن ابي هريرة قال كان رسول الله ص يرغب في قيام رمضان
من غير ان يامرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه فتوفي
رسول الله ص والامر على ذلك ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر وعن
ابي ذر رض قال صمنا مع رسول الله ص فلم يقم بنا شيئا من الشهر حتى بقي سبع فقام بنا حتى ذهب
شطر الليل فقلت يا رسول الله لو نفلتنا قيام هذه الليلة فقال ان الرجل اذا صلى مع الامام
حتى ينصرف حسب له قيام ليلة فلما كانت الرابعة لم يقم حتى بقي ثلث الليل فلما كانت الثالثة
جمع اهله ونساءه والناس فقام بنا حتى خشينا ان يفوتنا الفلاح يعني السحور ثم لم يقم بنا
بقية الشهر هذه الاخبار كلها في الصحاح وهذا يدل على ان رسول الله ص كان يصلي التراويح
بالجماعة احيانا ولم يداوم عليها مخافة ان يفرض على المسلمين فلم يطيقوا فلما انتفى هذه المخافة
جمعهم عمر وصلى التراويح واما قوله انه اعترف بانها بدعة وكل بدعة ضلالة فنقول البدعة
قد يقال ويراد بها الامر الذي ابتدع في الدين مما يخالف قواعده المقررة واصوله الضرورية المعينة
عند اهله وهذه البدعة ضلالة وقد يقال ويراد بها ما ابتدع من الاعمال التي لم يكن خصوصا
في زمان رسول الله ص وان كانت موافقة للقواعد ماخوذة من الاصول الشرعية التي تقررت في زمانه
مثلا عمل الماذن بدعة مستحبة وان لم يكن في زمن رسول الله ص لان اصله وهو الاعلان بالاذان
وتشهيره ماخوذ من استحباب الشرع وموافق للاصول الدينية وهذه البدعة قد تكون مستحبة
وقد يكون مباحة كما صرح به العلماء فقول عمر بدعة ونعمت البدعة اراد به انه لم يتقرر امرها
في زمان رسول الله ص وهذا لا ينافي كونها معمولة في بعض الاوقات فاندفع اعتراض المرتضى عن
قاضي القضاة واما ما ذكر ان امير المؤمنين علي ع منعه في ايام خلافته في الكوفة فان صح جاز ان
يؤدي اجتهاده الى المنع لان المقام مقام الاجتهاد ولا اعتراض على المجتهد اذا خالف مجتهدا اخر
الثاني انه ابدع وضع الخراج ورسول الله ص لم يضع الخراج فالجواب ان الخراج انما يوضع على
الاراضي التي فتحت صلحا او لم يفتح في زمان رسول الله ص مدينة من المداين صلحا بل اما اسلم اهلها
او فتح عنوة فلهذا لم يضع الخراج ولم يتقرر امره ثم لما فتح بلاد كسرى وكان عمل الملوك فيها الخراج
اقتضى راي الخراج فشاور الاصحاب واجمعوا عليه فعمل بالخراج للاجماع وكان امير المؤمنين علي ع من اهل
ذلك الاجماع ولم ينقل احد ان يروي ان امير المؤمنين اعترض على عمر في وضع الخراج بل رضي به وان كان
غير صالح لكان يعترض عليه كما اعترض عليه في حد الحامل والمجنون وايضا عمل به امير المؤمنين ع في زمان

خلافته واخذ الخراج من سواد العراق ولو كان باطلا في الدين ابطله امير المؤمنين وكذا قرره ساير خلفاء الاسلام وقام الدين بالخراج وكل الناس عيال على الخراج والامر الذي مر عليه جميع المجتهدين و ائمة الاسلام وقرروه واستحسنوه وايدوه بالقرآن في قوله تع ام تسالهم خرجا فخراج ربك خير وهو خير الرازقين قيل اريد به الخراج ثم جاء البوال الاعرابي الذي سوآء قوله وبوله يعرض على امام الاسلام والملهم بالصواب في كل مقام الثالث انه ابدع ترتيب الجزية والسنة سبقت في ان الجزية على كل حالم دينارا فالجواب ان النبي صلعم اخذ من اهل اليمن من كل حالم دينارا على ما رواه معاذ بن الجبل قال بعثني النبي صلعم الى اليمن فامرني ان آخذ من كل حالم دينارا وهذا لا يدل على نفي الزيادة فنحن الزيادة ساغ للامام وربما كان اهل اليمن فقراء اخذ منهم اقل الجزية وامثال هذه مما لا طعن فيه لان ساير الخلفاء الراشدين بعده تبعوه في هذا ولو كان الامر على خلاف السنة لخالفوه الخلفاء الراشدون بعده سيما امير المؤمنين ع والا لكان يقدح في عصمته على رايهم واما ما ذكر ان مطاعن عمر رواه الجمهور فان اراد بالجمهور اصحابه فلا يبعد ان يكون صادقا وان اراد به اهل السنة فلم يروا احد من العلماء من اهل السنة والجماعة طعنا في عمر وما ذكره من المطاعن فقد عرفت جواب كل واحد على وجه يرتضيه كل عاقل منهم وينقاد له كل منافق لظهور حجته وصحته بينته والحمد لله على ذلك ثم بعد هذا نشرع في مطاعن عثمان بن عفان ونحن قبل المطاعن على ما وعدنا نذكر نبذة من مناقبه وفضايله فنقول امير المؤمنين عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف يتصل نسبه برسول الله صلعم في عبد مناف وكان في الجاهلية من اشراف قريش وصناديدها صاحب الاموال الجمة والعشاير الوافرة اسلم في اوايل البعثة وهو من اهل السابقة في الاسلام وقدماء المهاجرين زوجه رسول الله صلعم بنته رقية وهاجر الى الحبشة ثم هاجر الى المدينة وبذل اموالا في سبيل الله فهو صاحب الهجرتين ومصلي القبلتين وذو النورين ثم لما توفي زوجه ام كلثوم بنت رسول الله صلعم واتفق جميع اهل الاعصار ان هذه فضيلة لم يحصل لاحد من اولاد آدم ان يجتمع عنده بنتي نبي سيما بنتي سيد الانبياء صلعم ثم لما هاجر رسول الله صلعم هاجر عثمان من الحبشة الى المدينة وبذل اموالا في سبيل الله روى في الصحاح عن طلحة بن عبيد الله انه قال قال النبي صلعم لكل نبي رفيق ورفيقي في الجنة عثمان وعن عبد الرحمن خباب قال شهدت النبي صلعم وهو يحث على جيش العسرة فقام عثمان فقال علي مائة بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله ثم حضره فقام عثمان فقال يا رسول الله علي مائتا بعير باحلا

في ترجمة عثمان بن عفان رضي الله عنه ومناقبه

واقتابها

واقتابها في سبيل الله فانا رايت رسول الله صلعم ينزل على المنبر وهو يقول ما على عثمان ما عمل بعد هذه ما على عثمان ما عمل بعد هذه وعن عبد الرحمن بن سمرة قال جاء عثمان الى النبي صلعم بالف دينار في كمه حين جهز جيش العسرة فنثرها في حجره فرايت النبي يقلبها في حجره ويقول ما ضر عثمان ما عمل بعد اليوم مرتين عن انس قال لما امر رسول الله صلعم ببيعة الرضوان كان عثمان رسول رسول الله صلعم الى مكة فبايع الناس فقال رسول الله صلعم ان عثمان في حاجة الله وحاجة رسوله فضرب باحدى يديه على الاخرى وكانت يد رسول الله خيرا من ايديهم لانفسهم والاخبار في فضايله كثيرة ذكرنا يسيرا منه ثم نشرع في دفع المطاعن الذي ذكرها هذا الرافضي الضال عن شيوخه الضالين على دابنا انتهى **اقول** ما ذكره الناصب من الاحاديث في معرض الجواب عن الطعن الاول من مطاعن عمر سيتوجه عليه ان تلك الاحاديث مع ما مر من انها لا تقوم حجة على الخصم لا دلالة لها على مدعاه اما ما روي عن زيد بن ثابت فلان افضل صلوة المرء في بيته الا الصلوة المكتوبة موئد لما ذكره المصنف قدس سره من ان الجماعة انما يجوز في صلوة الفريضة لا النافلة ولا دلالة صريحة على انه صلى الله عليه وآله كان قبل ذلك يصلي تلك النافلة في المسجد ما بين جماعة من الناس ثم اختار الخلوة في فعلها باتيانها في بيته ليبعد عن الرياء ولانه كان يصلي جماعة فاراد الانفراد بالصلوة لا ينبغي على ادآء الصلوة في البيوت دون المسجد ومحضر الناس كما عرفت وكذا الحال فيما روي عن ابي هريرة فانه لا دلالة لها الا على قيام نوافل رمضان واما على الاجتماع فيها فلا بل قوله ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر صريح في ان امر نافلة رمضان كان على ادائها منفردا في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر صريح في لزوم نافلة رمضان وانها جعلت جماعة في اثناء خلافة عمر وبامره لظهور انه لو كان مراده ان تلك النافلة كان يفعل جماعة فامر دائما لما كان للتخصيص بصدر خلافة عمر معنى بل الواقع انه لم يكن يفعل الى صدر خلافة عمر جماعة فامر بعد ذلك بفعلها جماعة ولهذا عد من جملة بدعه وكذا الكلام في حديث ابي ذر فان اقوى ما توهم من الدلالة على النافلة جماعة قوله قام بنا وقوله اذا صلى الرجل مع الامام ولا دلالة لشئ منهما على ذلك من جهة الوضع اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لما جاز ان يكون ابا ذر عني بقوله لو نفلتنا قيام هذه الليلة اداء النافلة جماعة ليحتسب عند الله ويثاب بها اجابه صلى الله عليه وآله وسلم بان الرجل اذا صلى الصلوة اليومية مع الامام حسب له قيام ليلة ايضا وان لم يفعله معه وقد علم بما ذكرنا ان قوله وهذا يدل على انه صلعم كان يصلي التراويح احيانا اه ممنوع بل يدل على انه صلعم كان يصلي ذلك على وجه الاجتماع اللازم من الصلوة في المسجد غالبا بل كان يصلي غالبا في بيته ليلا يشتبه على الناس فعلها مجتمعة بفعلها

حجره او يقلبها

قوله

فلاظ
نذ ذ ذ ظ

جماعة ثم الناصب بطلبها مطالب ببيان ما ادعاه من انه صلى الله عليه وآله وسلم لم يداوم عليها مخالفة ان يفرض على المسلمين فان كون عدم المداومة لاجل ذلك دون غيره محتاج الى دليل واما قوله فلما انتفى هذه المخالفة جمعهم عمر وصلى التراويح فمدخول بانه لو كفى انتفاء مخافة افتراض صلوة نافلة صلوها جماعة احيانا في الاتيان بها جماعة لجازت في كل صلوة نافلة لانتفاء الخوف عن الكل بعد وفات سيد الرسل ص فلم خص عمر في اكتفائه بما قدم واما تقسيم البدعة الى ما هو ضلالة وغيرها وتخصيص الكلية المروية عن النبي ص بالقسم الاول فعلى تقدير تسليمه لا يجدي له ولا لمرتضاه لظهور ان الجماعة في نافلة رمضان او غيرها من النوافل مخالفة للاصل الشرعي وهو اختصاص الجماعة بالصلوة المكتوبة ولهذا ترى ان احدا من اهل الاسلام لم يصل جماعة سوى اهل السنة الذين يصلون خصوص هذه النافلة جماعة   ما رواه المرتضى عن النبي ص تصريح النهي عن ذلك وكونها من البدعة فاندفع اعتراض اقضى عن قاضي القضاة فلا ادري انه متفرع على اي مقدمة من مقدماته الواهية وكيف يندفع اعتراض اقضى عن قاضي القضاة بمجرد ما اتى به الناصب من تقسيم البدعة الى قسمين او باحتمال ان النبي ص فعل ذلك جماعة احيانا مع ان المرتضى استدل على النهي عن ذلك بقول النبي ص فلا تجمعوا شهر رمضان في النافلة ثم بعقيبه اياه بانه بدعة وكل بدعة ضلالة فلا محيص الا بتسليم ورود الطعن او بارتكاب منع صحة ما نقله المرتضى ره من الحديث الثابت عند الفريقين واما ما ذكره في توجيه منع امير المؤمنين ع فلا يخفى وهنه على المؤمنين ومن نفائس اجوبة القوم ما ذكره شمس الدين الكرماني في شرح البخاري حيث قال وقيام رمضان سنة غير بدعة لقوله ص اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر انتهى واقول لو صح هذا الحديث وكان شاملا لبدعهم ايضا لوجب الاقتداء بهم علينا اذا خالفوا جميع الاحكام المحكمة من كتاب الله وسنة نبيه ص وبطلانه ظاهر وايضا قد ظهر اختلاف كثير بين ابي بكر وعمر فيلزم ان يكون مأمورين بالعمل بالمختلفين وذلك لا يليق من الشارع ع الامر به وايضا لو صح هذا الحديث لكان نصا على امامتهما ولما وقعت المنازعة بين الصحابة في تعيين الامام بعد النبي ص وقد وقعت كما عرفت ولما احتاج ابو بكر في مدافعة الانصار الى الاحتجاج عليهم بكونه من عترة رسول الله ص وقومه وما شا كل ذلك فكان يقول يا معشر الانصار قد امركم رسول الله ص وغيركم بالاقتداء بنا فليس لكم مخالفة رسول الله ص ونحن نعلم قطعا انه مع وجود حجة مثل هذه الحجة لا يتمسك عاقل بذلك التمسك الضعيف فلما لم يذكره علمنا انه موضوع وايضا يتطرق تهمة الفريقين في راويه ولعله قال ص اقتدوا باللذين من بعدي ابا بكر وعمر بالنصب على النداء على ان يكونا مأمورين بالاقتداء واللذان بعد النبي ص كتاب الله

يمن قوزه من البدعة وقوله ما نذيع ببياض في النسخة الاصل ساطر

وعترة

الرفع ظ

وعترته كما ذكر في الخبر المشهور ويحتمل التقطيع على ان يكون المعنى اقتدوا ابو بكر وعمر باللذين من بعدي كتاب الله وعترته ويظهر من كلام الشيخ الاجل ابن بابويه القمي رحمه الله في كتاب عيون الرضا ان الرواية قد وردت على طبق هذين الاحتمالين فتامل هنا واما ما ذكره في الجواب عن الطعن الثاني ففيه ان ما ذكره اولا من ان الخراج انما يوضع على الارض التي فتحت صلحا يقتضي عدم صحة وضع الخراج على السواد كما ذكره المص معترضا على عمر لانها فتحت عنوة لا صلحا فكيف يتاتى للناصب بعد ذلك الحصر تصحيح ما فعله عمر من اخذ الخراج عن السواد بقوله ثم لما فتح بلاد كسرى وكان عمل الملوك فيها الخراج فقضى راية الخراج اه وبالجملة في كلامه اضطراب ظاهر يدل على اختلال زمامه واختلال نظامه وبهته وتحيره كما لا يخفى واما امير المؤمنين ع فانما امضى ذلك لما افضى الامر اليه لانه لم يمكنه تغييره لاحكام المتقدمين عليه والحكم بما عنده كما عرفت قبيل ذلك في التراويح مع حصول رضاء اهل السواد بذلك الى ايامه ع وتدينهم به واما ما اشار اليه الناصب من دعوى حصول الاجماع على ما رواه عمر في امر الخراج فهو ممنوع وغايته حصول الاجماع السكوتي من قطا... ومهابته ولا حجة فيه واما ما ذكره في الجواب عن الثالث فهو مدفوع بمثل ما ذكرناه في دفع جوابه عن الثاني وتفصيل الكلام في الكلام يطلب من مبسوطات كتب اصحابنا الاعلام ايدهم الله تعالى الى يوم القيام وما اورده الناصب من الترديد بقوله فان اراد بالجمهور اصحابه اه فترديد قبيح لظهور ان الجمهور يراد به الجماهير الكثيرون ولظهور ان المص لم ينقل هاهنا رواية مشتملة على طعن عمر عن احد من رواة الشيعة وايضا ارادة الشيعة من ذلك شاف لما رمز ووصفه الشيعة بالقلة والشذوذ نعم ما قيل ان الكذوب لا حافظة له ثم ان اراد بقوله ان اهل السنة والجماعة لم يروا الطعن في عمر انهم لم يرووا حديثا يدل على الطعن في عمر فهذا ظاهر البطلان وقد ذكر المص هاهنا روايات دالة على الطعن في عمر حسب ما اوضحناها لكن اسلاف اهل السنة لبلادتهم وسوء فهمهم لم يفهموا في مبدا روايتها دلالتها على الطعن فرووها وذكروها في كتبهم ولما نبههم علماء الشيعة بما فيها من الطعن اضطروا في دفع ذلك الى اعمال كل حيلة فتارة ارتكبوا التاويل الطويل وتارة تكلفوا التخصيص العليل واخرى اتوا على سندها بالقال والقيل واما ما ذكره في جوابه كل واحد من الروايات فقد تكلمنا على كل منها بما يشفي فؤاد كل مؤمن موافق وينفي رقاد كل معاند منافق والحمد لله نعم هنا وما ذكره الناصب من الروايات مستدلا بها على فضيلة عثمان فهي روايات جاءت من طريقه ولم يساعده احد من اصحابنا عليها والمص لا يستدل في مطاعن عثمان وغيره بحديث الا اذا ساعد عليه الخصم فكيف يقابل ذلك بهذا في الحجة ويتوقع منه الزام الامامية ثم تحقيق نسب عثمان ليس على ما زعمه الناصب والاشهر بين اصحابه

واولياءه فقد يروى بطريق علماء اهل البيت وغيرهم ان بنوا امية ليسوا من قريش فكان لعبد شمس بن
عبد مناف عبد رومي يقال له امية فنسب الى عبد شمس وقيل امية بن عبد شمس ونسبت عامة النسابين
الغير العارفين بحقايق الانساب بني امية الى قريش واصلهم من الروم ذلك ان العرب كان من سيرتهم
ان يلحق الرجل بنسبه عبده وكان ذلك عندهم جايزا وقد وجد ذلك من وجوه كثيرة في العرب ولما ذكر
ناه لما فخر معاوية في بعض كتاباته الى علي ع بالصحيحه والقريشيه كتب ع في جوابه ما هذه الصورة لكن
ليس المهاجر كالطليق ولا الصريح كاللصيق ثم كون عثمان من اشراف قريش بسبب الحسب ممنوع وانما السلم
شرفه بينهم بسبب المال وهو كالمال في معرض الزوال واما البنتان اللتان زوجهما النبي ص من عثمان
وهما رقية وزينب فلم يكونا من النبي ولا من خديجة بل كانتا بنتي غيرهما تحت تربيتهما وحكايتهما على ما روى
اهل السير والتواريخ ان زينب زوجها النبي ص من ابي العاص بن الربيع ورقية من عتبة بن ابي لهب وفارقها
عتبة فخطبها عثمان فزوجها النبي ص منه فبعد اسلام ابي العاص وبقاءه في المدينة مدة يسيرة ماتت وماتت
رقية عند عثمان فخطب عثمان بعد موتها زينب فزوجها النبي ص منه وماتت في حياته فلما كان الامر كذا
من غير نكير تزويجها رسول الله ص من رجلين كافرين لم يخلوا الحال في ذلك من ان يقال انه ص حين تزويجهما
كان على دين الجاهلية وهذا هو الكفر بالله ورسوله او على دين يرتضيه الله تع وح فمحال ان يزوج رسول الله ص
ابنتيه من كافرين من غير ضرورة دعت الى ذلك وهو مخالف لهم في دينهم عارف بكفرهم فبطل ان يكونا
ابنتيه وايضا روى اهل العلم عن ائمة اهل البيت عليهم السلم انه كانت لخديجة بنت خويلد اخت يقال
لها هالة وقد تزوجها رجل من مخزوم فولدت له ابنتا اسمها هالة ايضا ثم خلف عليها ابوبها رجلا
تميميا يقال له ابو هند فاولدها ابنا كان يسمى هند بن ابي هند وقد بلغ هند مبلغ الرجال وهاتان الابنتان
المنسوبتان الى رسول الله ص زينب ورقية له من امراة اخرى قد ماتت ثم مات ابو هند وقد بلغ هند
مبلغ الرجال والابنتان طفلتان وكانت ذلك في حد ثمان تزويج رسول الله ص خديجة بنت خويلد وكانت
هالة اخت خديجة فقيرة وخديجة من الاغنياء الموصوفات بالمال فاما هند بن ابي هند فانه لحق
بقومه وعشيرته بالبادية وبقيت الطفلتان عند امهما اخت خديجة وضمت خديجة اختها هالة مع
الابنتين اليها فكفلت جميعهن وكانت هالة اخت خديجة قد سفرت بين خديجة ورسول الله
ص ولما ماتت بعد ذلك بمدة يسيرة وخلفت الطفلتين زينب ورقية في حجر خديجة اختها
وحجر رسول الله ص فربتاهما وكانت من سنة العرب في الجاهلية ان من ربى يتيما نسب ذلك
اليتيم اليه واذا كانت يتيمة لم يستحل من رباها تزويجها من نفسه لانها بزعمهم ابنة المربي

بكثرة المال
فضمت

لها فلما ربى رسول الله ص هاتان الطفلتين ابنتي هند زوج اخت خديجة نسبتا اليه ص والى
خديجة بالبنتية ولم يزل العرب على هذا الحال الى ان ربى بعض الصحابة يتيمة بعد هجرة النبي
ص الى المدينة فقال لو سالنا رسول الله ص يجوز في الاسلام تزويج يتيمة ممن يربيها ففعلوا
ذلك فانزل الله يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى
النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وان
تقوموا لليتامى بالقسط فاطلق الله تع في الاسلام تزويج اليتيمة ممن يربيها ما لم تكن من زوجته
فسقط عن مربي الايتام انتسابهم ونظير ذلك ما ذكرنا من حال نسبة امية الى عبد شمس
وكذا حال زيد بن حارثة بالنسبة الى نبينا ص فانه لما رباه وسماه ابنا على رسم قريش في
ادعيائهم انكروا على النبي ص تزويجه لزينب بنت جحش مطلقة زيد وخاضوا فيه خوضا كثيرا فانزل الله
عز وجل ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وقال سبحانه وما
جعل ادعياءكم ابناءكم ذلكم قولكم بافواهكم الى اخر الاية ثم ذكر سبحانه العلة فقال فلما قضى
زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم والغرض بهذا
البيان والتطويل فيه التنبيه على ان كثيرا من الناس يغفلون عن حقايق المسايل ويقنعون
على ما يجدونه من الظواهر والحق احق بالاتباع والعلم بمعزل عن الرعاع وقد يكون الخصم العنيد
عارفا بفساد الغلط المذكور وهو لاثبات مدعاه الباطل وترويج نفقه العاطل يجتري و
يجري ملبس كلامه على ما ادعاه وبغا الطاعن ليس له حظ في التحقيق والنظر البادي يقول به
فليتدبر الفطن العاقل انه كان اذا حال الخصوم مع من لم يخوض في العلوم هكذا فكيف مع العا
الذاهل والسادجي الغير المشتغل المتجاهل مع الفقه بالعادات وعدة ما لايدركه مع كمال الضعف
ادراكه من الحالات والمسئلة التي نحن فيها بعينها هكذا فان الشياطين اهل الله ذوا العناد الوضاعين
خلال الناس فتنة وشرورا يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا واما ما رواه في فضيلة الرجل
عن عبد الرحمن بن خباب فهو مما تفرد به عبد الرحمن وهو السلمي دون بن خباب بن الارت كما حققه
صاحب الاستيعاب وقال روى عنه حديث واحد منها في فضل عثمان رواه عنه فرقد ابو طلحة
يعد في اهل البصرة انتهى فافهم والتحقيق فيه ان جيش العسرة هو ما وجه الى غزاة تبوك وهم كانوا احد
وعشرين الفا راكبا على الخيل والبعير والباقي كانوا راجلا وليس في كتب قدماء القوم الا اعطاء
عثمان مائتي بعير في مرتين وهو موافق لروايات اصحابنا الامامية واما الزيادة على ذلك فمن زيادة

شياطين

عناية المتاخرين من اولياء عثمان لينم لهم ان يقولوا في شانه انه جهز جيش العسرة على الاطلاق و
لهذا تراهم يضطربون ويزيدون على ثلث مائة ايضا فقد قال صاحب الاستيعاب انه جهز
جيش العسرة بتسعمائة وخمسين بعيرا واتم الالف بخمسين فرسا وروى باسناده الى قتادة انه قال
حمل عثمان في جيش العسرة على الف بعير وسبعين فرسا انتهى وكذا ما رواه عن عبد الرحمن بن سمرة
وعن انس موضوعات ليست مذكورة في صحاح القوم واما ما ذكره من ان الاخبار في فضايل
عثمان كثيرة قد ذكرنا يسيرة منه فهو صادق فيه لكنها كلها من موضوعات عهد بني امية فلو لم
يذكر اليسير ايضا لكان اولى لانك قد عرفت حال ما انتخبه من اليسير ولا خير في كثيره وما ذكره من
ان المصنف يذكر مطاعن عثمان عن شيوخه الضالين كذب صريح وانما يذكر ذلك نقلا عن كتب مشايخ
الضلال كما يظهر لك حقيقة الحال ثم قال **قال المصنف** رفع الله درجته في مطاعن
التي رواها الجمهور عن عثمان منها انه ولى امر المسلمين من لا يصلح لذلك ولا يؤمن عليه وظهر منه الفسق
والفساد ومن لا علم لما لبته مراعات لحرمة القرابة وعدولا عن مراعاة حرمة الدين وقد كان عمر
حذره من ذلك فاستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وفيه نزل قوله تعالى افمن كان مؤمنا
كمن كان فاسقا لا يستوون والمؤمن علي ع والفاسق الوليد بن عقبة على ما قاله المفسرون وفيه
نزل ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا وكان يصلي حال امارته وهو سكران حتى تكلم فيها والتفت الى
من خلفه وقال لهم ازيدكم في الصلوة فقالوا لا قد قضينا صلوتنا واستعمل سعيد بن العاص على
الكوفة وظهرت منه اشياء منكرة وقال انما السواد بستان لقريش تاخذ منه ما شاءت وترك
منه ما شاءت حتى قالوا له اتجعل ما افاء الله علينا بستانا لك ولقومك وافضى الامر الى ان منعوه
من دخولها وتكلموا فيه وفي عثمان كلاما ظاهرا حتى كادوا يخلعون عثمان فاضطر حينئذ الى اجابتهم
وعزله قهرا لا باختيار عثمان وولى عبد الله بن ابي سرح مصرا وتكلم فيه فصرفه عنهم بمحمد بن ابي
بكر ثم كاتبه بان يستمر على الولاية فابطن خلاف ما اظهره فامره بقتل محمد بن ابي بكر وغيره ممن يرد عليه
فلما ظفر محمد بذلك الكتاب كان سبب حصره وقتله انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول
معظم ما يطعنون على عثمان هو تولية بني امية على الممالك وقد قلنا انه راى امراء بني امية اولي
دين ونجابة ومهابة وعلم بالسياسات وكان اذ ذاك اتسع عرصة الاسلام وبعد الممالك وخالف
سير الناس لاختلاط الاعجام بالعرب واختلاف العرب واستيلائهم فلا بد من الامراء الذين يكونون
ذوي باس وقوة واستيلاء وكان بنو امية على هذه النعوت فكان عثمان يختارهم للامارة وكلما

كان

كان يظهر منهم شيء يعزلهم كما روى في الصحاح انه لما علم عثمان ان وليد بن عقبة شرب الخمر عزله
من امارة الكوفة كما ذكر ولا طعن في الامام اذا نصب من رآه عدلا اهلا للامارة ثم يظهر منه خلاف هذا
فيعزله فانه حال النصب علمه اهلا للامارة ولو كان حال النصب يعلم انه ليس باهل للامارة ثم ينصبه
لكان طعنا ولم يثبت هذا فلا طعن انتهى **اقول** فساد حال من ولاه عثمان من بني امية كان ظاهرا
على الكل قبل خلافة عثمان وفي زمان خلافة الشيخين وعلى الشيخين ايضا كما ذكره المصنف مجملا ومؤلف
روضة الاحباب مفصلا فالقول بان عثمان لم يكن عالما عند توليتهم بانهم ليسوا اهلا للامارة عذر
لا يبيض الوجه ولا يفي بالاصلاح ايضا وايضا لو كان الاحتياج الى توليتهم لما ذكره الناصب من اتساع
عرصة الاسلام وبعد الممالك كان الصواب ان يستعمل افاضل الصحابة في البلاد القريبة كاليمن والكوفة
والبصرة ومصر ونظايرها كما كان في زمان عمر وان يستعمل هؤلاء الفساق على بلاد بعيدة يفتحها الله
تعالى بايديهم وحيث كان الامر بالعكس بل كان حكومة اكثر البلاد في زمانه متعلقة ببني امية علم
ان العلة في نصبهم ليست ما موه به الناصب لاصلاح حال امامه وايضا الوصلحا للامارة لاحتاج
عمر مع توسعة الملك في زمانه واحتاجهم للامارة قرية فضلا عن بلدة من البعيد ونزول آيتين من القرآن
ينادي بان باعلى صوت على فسق وليد بن عقبة ومع هذا لم يعلم عثمان انه لا يصلح للولاية واما وصف
الناصب لبني امية بالرشد والنجابة ان اراد به الرشد في الدنيا والنجابة الحاصلة لاولي المروات
والمتقين فاتصافهم بذلك كذب صريح وان اراد به الرشد في الدنيا باعمال المكر والحيلة والخديعة
واريد بالنجابة وجاهة الصورة وضخامة الهيكل لما قيل ان اولاد الزنا نجيب فهذا المعنى مسلم لكن لا
يسمن ولا يغني والحاصل ان المسلم هو انهم كانوا على نعوت يزيد وعبد الله بن زياد والحجاج وامثالهم
من الظلمة الذين كانوا بالسياسة الخارجة عن قانون الشرع يضبطون الولايات واهلها ان يتكلم
عليهم احد في جورهم وظلمهم وعن ان يقدر على الخروج عليهم والتخلف عنهم وذلك بان يقتلوا اهل
محلة مثلا لجناية واحد منهم ويتهموا اقواما لتخلف بعضهم الى غير ذلك من الضوابط التي ورثها
عنهم العثمانية من قياصرة الروم ونسمع ونرى من زماننا من قوانينهم التي ما انزل الله بها من سلطان
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه رد الحكم بن ابي العاص الى المدينة وهو طريد رسول الله
صلى الله عليه وآله وكان قد طرده وابعده من المدينة وامتنع ابو بكر من رده فصار بذلك مخالفا للسنة ولسيرة من
تقدمه مدعيا على رسول الله صلى الله عليه وآله عاملا بدعواه من غير بينة اجاب قاضي القضاة بانه قد نقل ان عثمان
لما عوتب على ذلك ذكر انه استاذن رسول الله صلى الله عليه وآله اعترضه المرتضى بان هذا قول قاضي القضاة لم يعلم

من احد ولا نقل في كتاب ولا نعلم من اين نقله القاضي او في اي كتاب وجد فان الناس كلهم رووا خلافه قال الواقدي من طرق مختلفه وغيره ان الحكم بن العاص لما قدم الى المدينه بعد الفتح اخرجه النبي صم الى الطايف وقال لا يساكنني في بلد ابدا لانه كان يتظاهر بعداوة رسول الله صم والوقيعة فيه حتى بلغ به الامر الى انه كان يعيب النبي صم في مشيته فطرده النبي صم فجا عثمان الى النبي صم وكلمه فيه فابى ثم جا الى ابي بكر والى عمر في زمان ولايتهما تكلمهما فيه فاغلظا عليه القول وزبراه وقال له عمر يخرجه رسول الله وتامرني ان ادخله والله لو ادخلته لم امن قول قايل غير عهد رسول الله صم وكيف اخالف رسول الله فاياك يا بن عفان ان تعاودني فيه بعد اليوم فكيف يحسن من القاضي هذا العذر وهلا اعتذر به عثمان عند ابي بكر وعمر وسلم من تهجينهما اياه وخلص من توبيخهما عليه مع انه لما رده جا علي وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف وعمار بن ياسر فقالوا انك ادخلت الحكم ومن معه وقد كان النبي صم اخرجهم وانا نذكرك الله والاسلام ومعادك فان لك معادا ومنقلبا وقد ابت ذلك الولاة قبلك ولم يطمع احد ان يكلمها فيهم وهذا شي يخاف الله تع فيه عليك فقال عثمان ان قرابتهم مني ما تعلمون وقد كان رسول الله صم اخرجه بكلمة بلغته عن الحكم ولن يضركم مكانهم شيا وفي الناس من هو شر منهم فقال امير المؤمنين ع لا احد شر منهم ثم قال هل تعلم يقول عمر والله ليحملن بني معيط على رقاب الناس والله ان يفعل ليقتلنه فقال عثمان ما كان منكم احد ليكون بينه وبينه من القرابة ما بيني وبينه وينال في القدرة ما نلت الا كان سيدخله وفي الناس من هو شر منه فغضب علي ع وقال والله لتاتينا بشر من هذا ان سلمت وسترى يا عثمان غب ما تفعل فهلا اعتذر الى علي ع ومن معه بما اعتذر به القاضي انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول روى ارباب الصحاح ان عثمان لما قيل له لم ادخلت الحكم بن ابي العاص قال استاذنت رسول الله صم في ادخاله فاذن لي وذكرت ذلك لابي بكر وعمر فلم يصدقاني فلما صرت واليا عملت بعلمي في اعادتهم الى المدينه هذا مذكور في الصحاح ان النبي صم امر يوم الفتح بقتل عبد الله بن ابي السرح فجاء عثمان واستامن له فلم يؤمنه رسول الله صم فاتاه من اليمين واليسار والقدام والخلف وفي كل هذه المرات كان رسول الله صم لا يقبل منه وهو يبالغ حتى قبل في اخر الامر كان هذا من حرص عثمان على صلة الرحم فاذا صح الجزاية استاذنه رسول الله في ادخال الحكم بن ابي العاص وادخله بعلمه باذن رسول الله صم فلا مخالفة ولا طعن انتهى **اقول** لو كان عثمان صادقا في استيذانه عن النبي صم لادخال الحكم فلم لم يدخله في زمانه صم مع غاية محبته له وتمام اهتمامه في شانه حتى لا يتهمه ابو بكر وعمر بعد ذلك بالكذب اللهم الا ان يقال عنادا انه استاذن

في ذلك

في ذلك سرا عن النبي صم في مرضه وعند ما تنسبه عمر الى الهجر والهذيان وضاق الوقت عن ادخاله في حيوته صلعم لقرب وفاته وبعد المسافة بين المدينة وكان ذلك المطرود المردود وحينئذ لم ان يقول ان الرجل كان يهجر فلا اعتداد باذنه في تلك الحالة فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما نسبه ههنا الى الصحاح فليس في صحاحهم المشهورة المتداولة عنه خبر ولا اثر ولعله مذكورا في صحاح غير متداوله وضعها المتاخرون منهم اصلاحا لمفاسد اسلافهم ولن يصلح العطار ما افسد الدهر ويدل على كذبه في نسبة ذكر ذلك الى الصحاح المشهورة انه اين ذكرها في الصحاح بقصة قبول النبي صلعم طلب عثمان لامان عبد الله بن ابي سرح فان كون ذلك مذكورا في الصحاح لا يحتاج الى تاييد كما لا يخفى مع ما يتوجه على التاييد المذكور من انه لا تلازم بين قول النبي صلعم الامان لعبد الله وبين قبوله لادخال الحكم وكفى في طعن عثمان ما اعترف به من ان ابا بكر وعمر لم يصدقاه وكذباه في اخباره عن ذلك فكيف يتوقع عن الشيعة تصديقه في ذلك بنقل احاديث وضعها اولياؤه لترويج حاله وتصديق مقاله وما اشبه تشبث عثمان بما افتريه على النبي صم من اذنه صلعم في عادة هولاء المطرودين بما افترى صاحبه ابا بكر من قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فان كلا منهما متفرد في النقل ما سل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه كان يوثر اهل بيته بالاموال العظيمة التي عدة للمسلمين ودفع الى اربعة انفسهم من قريش زوجهم بناته اربعمائة الف دينار واعطى مروان الف دينار واجاب قاضي القضاة بانه ربما كان من ماله اعترضه المرتضى بان المنقول خلاف ذلك فقد روى الواقدي ان عثمان قال ان ابا بكر وعمر كانا يتاولون من هذا المال ذوي ارحامهما واني تاولت منه صلة رحمي وروى الواقدي انه بعث اليه ابو موسى الاشعري بمال عظيم من البصرة فقسمه عثمان بين ولده واهله بالصحاف فبكى زياد وروى الواقدي ايضا قال قدمت ابل من ابل الصدقة فوهبها للحرث ابن الحكم بن ابي العاص وولى الحكم بن ابي العاص صدقات قضاعة فبلغت ثلثمائة الف ووهبها له وانكر الناس على عثمان سعيد بن العاص مائة الف انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول لا خلاف بين المسلمين ان عثمان كان صاحب اموال كثيرة حتى انه جهز ثلث جيش العسرة في زمن رسول الله صم وكان ذلك زمان الضيق والشدة ولم يتسع الاموال بعد فلما اتسع الاموال فلا شك ان المرء العاقل يحصل الاموال سيما اذا استخلف يزيد اموالهم بالتجارات والمعاملات فربما كان من ماله ما اعطى اقرباءه كما اجاب قاضي القضاة ومن كان يفرق بين امواله واموال الفي لان كل هذا كان تحت يده كان المرتضى او ابن المطهر من حساب امواله ومن خزانها حتى يعلموا انه اعطى من ماله او من مال الفي والاصل ان يحمل اعمال الخلفاء الراشدين على الصواب فالاصل انه اعطى من ماله فلا طعن وان فرضنا انه اعطى من مال الصدقه فربما كان لمصالح لا

يعلمه الا هو كما اعطى رسول الله صلعم اشراف العرب من غنايم حنين نفلاً كثيراً انتهى **اقول** قدم ان جيش
العسرة كانوا خمسة وعشرين الف راكباً فكيف يكون ما اعطاه عثمان من ثلثمائة بعير ثلث جيش العسرة
مع ما مر من ان الصحيح اعطاه ماتى بعير والزيادة من زيادات اوليائه واما ما احتمله قاضي القضاة ونصره
هذا المخذول فانما هو على سبيل الرمي في الظلام تمحلاً في دفع الالزام فان من طعن على عثمان في ايام
حيوته اراد ما شاهده من اعطاء عثمان ذلك من بيت المال والا فلا يطعن عاقل احداً في الجود بماله
سيما على اهله وعياله وما اعطاه عثمان لمروان من مال الله مذكور في كتاب الملل والنحل للشهرستاني
في ذكر الخلاف التاسع من المخالفات الواقعة عند وفات رسول الله صلعم بل قال الشهرستاني انه اعطا
مائتي الف دينار واما ما استشكله من الفرق بين اموال عثمان نفسه وبين اموال بيت المال كان بيناً منفرداً
مقرراً له خازن مخصوص من اصحاب رسول الله صلعم وكاتب وغيرهما من العملة فكان يظهر التصرف فيه من ظلم
حتى روى ان سعد بن ابي وقاص رمى مفاتيح بيت المال في المسجد وقال يا معشر المسلمين لا اكون خازن بيت
المال يرفع منه لطريد رسول الله صلعم ثلثين الف وقام عبد الله بن مسعود وقال قد جعلتم يا قريش الامامة
والخلافة الحق بالمباح فكل من شاء من نحلة قريش وضع رجله فيه وثوبه على المنبر رسول الله صلعم ويقعد في
مسنده وهكذا قال سلمان لابن عمر ان اباك جعل الخلافة مباحة بين الناس حيث استخرجها من ايدي بني
هاشم ومنعها من اهل البيت ومن هيهنا علم السلف من الصحابة انه اعطى المطرودين من مال الله لا من ماله
وسمع منهم الخلف الى المرتضى وابن المطهر رحمهما الله تعالى واما قوله والاصل ان يحمل اعمال الخلفاء الراشدين
على الصواب فكلام خال عن الصواب ومصادرة لا يذهب الا على الجاهل المرتاب فان اظهر رشد عثمان في
الدين عند من يطعن في دينه انما يجاب بالمثل المشهور ثبت العرش ثم انقش مع ان الاصل انما يبنى عليه
اذا لم يظهر خلافه وقد صح خلافه بما ذكره المصنف من روايات الجمهور وشيدنا اركانه بما لا يخفى على ذوي الشعور
واما قوله وان فرضنا انه اعطى من مال الصدقات فربما كان لمصالح لا يعلمه الا هو ففيه ان من لا يكون الهاً
ولا نبياً او اماماً معصوماً ليسئل عما فعل واذا لم يتبين وجه المصلحة فيما صدر عنه يتهم ويطعن بل يقبل
عند الفقدة عليه كما قتل عثمان آخر الصدور امثال ذلك عنه مع ان المصلحة فيما فعله النبي صلعم كانت
ظاهرة على اهل زمانه وهي تاليف قلوب هؤلاء الصناديد في مبادي الاسلام واي مصلحة يتصور
في ايلاف جماعة طردهم النبي صلعم باعطاء ما لم يحصى من الاموال بعد استقرار الاسلام وعندي ان تمثيل
حال عثمان في ذلك بحال النبي صلعم كفر نعوذ بالله منه ثم اقول حيث لم يستحيوا الناصبة ولم يتناوبوا
لينسبوا اليه الى امامهم عثمان من الحياء وارادوا ان يدفعوا الاعتراض عنه بكل حيلة ووسيلة فالاولى

ايضا

ان يجيبوا عما ذكره المصنف قدس سره بانه اخذ ابل الصدقة التي رواها الواقدي عوضاً عن الابل الذي
اعطاها للنبي صلعم لتجهيز ذلك الجيش وعن ان قيل انه اخذ عثمان من مال بيت المال
يزيد على ذلك اجيب بانه اخذ الزيادة مستنداً بقوله تعم من جاء بالحسنة فله عشر امثالها
ولو نوقش بان ما اخذ من بيت المال كان اربى من الامثال ايضاً بانه يجوز ان يكون اخذ الربا في
على ذلك من باب رباء التي شطفا عف في سنين كثيرة من زمان النبي صلعم الى خلافة عثمان رضي الله عنه
بموت الشطريخ ولو قيل ان الرباء حرام بنص الكتاب قلنا لعل عثمان يخص ذلك بالقرض
الذي يجري بين العباد بعضهم مع بعض واما اعطاه عثمان في جيش العسرة لم يعطه للنبي صلعم
هبة او تمليكاً بل انما اقرض به الله تعم بوكالة نبيه صلعم ولا رباء بين الله تعم وبين عبده كما لا رباء
بين الوالد وولده والزوج وزوجته الى غير ذلك ولو نوقش في جواز هذا التخصيص قلنا
ان عثمان كان مجتهداً في ذلك بالقياس الفقهي وله ثواب على تقدير خطائه فيه فلا اعتراض
عليه تامل فيه فانه يليق باولى ادوية مما ذكروه في نصرة عثمان والله المستعان **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه حمى الحمى عن المسلمين مع ان رسول الله صلعم جعلهم سواء في الماء
والكلاء انتهى **قال الناصب** خفضه الله اول الحمى الذي منعه رسول الله صلعم هو ان يحمي
الامام لمقتسم واما الحمى لاجل انعام الصدقة وخيل المجاهدين فلا شك في جوازه والاجماع على
جوازه واول من حمى لاجل ابل الصدقة هو عمر بن الخطاب ثم تابعه عثمان فلا طعن انتهى **اقول**
من روى ذلك روى انه حمى لنفسه ولو سلم فنقول جواز ذلك يحتاج الى دليل والاجماع الذي ادعاه
الناصب خلافاً فالاجماع لو صح فهو اضعف من دعوى الاجماع على خلافة ابي بكر وما ذكره من اول
من حمى لاجل ابل الصدقة هو عمر لا يدل على شرعيته وعدم قبحه اللهم الا ان يراد ان الطعن ليس
مخصوصاً بعثمان وفيه ما فيه لانه بصدد الجواب فالقول بانه ليس مخصوصاً به غير مفيد وايضاً
المصنف قدس سره لم يدع الاختصاص فلا وجه لهذا الكلام وانما ذكره عند مطاعن عثمان دون مطاعن
عمر لانه زاد في عهد عثمان فالطعن متوجه عليهما كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها انه اعطى من بيت مال الصدقة المقاتلة وغيرهم وهذا مما لا يجوز في الدين اجاب القاضي
يجوز ان يكون قد اجتهد واعترضه المرتضى بان المال الذي جعل الله لجهة مخصوصة لا يجوز ان يعدل
به عن جهة بالاجتهاد كما اجاب قاضي القضاة واعتراض المرتضى متوجه بان التغير لا يجوز بالاجتهاد
في غير محل الضرورة كما فعل رسول الله صلعم في غنايم حنين وايضاً ربما كان عثمان سمع جواز من رسول الله

ان ظ

قال الناصب خفضه الله قلنا

فيكون عاملا بعلمه اليقين عنده ويكون حجة في العمل انتهى اقول الرواية صحيحة وهذا الفضل قاضي
القضاة في الجواب على تأويلها بالبعيد وما ذكره من جواز تغيير سنة النبي ص للضرورة مدفوع اولا
بمنع الضرورة فيما فعله عثمان كيف وكان زمانه زمان التوسعة كما اعترف به الناصب سابقا وثانيا
بان ما فعله النبي ص في غنايم حنين من اعطاء صناديد قريش لم يكن من بيت مال الصدقة كما حققه
في موضعه فلا يصح القياس واما قوله وايضا ربما كان عثمان سمع جوازه من رسول الله ص فهذا مع
كونه مردودا بانه رمي في الظلام ولا يمكن الاقناع به في الزام الخصام مدخول بانه لو كان كذلك لذكره
عثمان عند الطعن به عليه في زمانه ولو كان لنقل وليس فليس وايضا لو فتح باب هذا التمحل لطاح
لكان لطلحة والزبير وعايشة ومعوية ان ينفوا البغي عن انفسهم بانهم سمعوا من النبي ص جواز الحرب
مع علي عم بتلك الوجوه وكذا كان لاوليائهم دفع الطعن عنهم بانهم ربما سمعوا جواز ذلك مع انهم
عن اخرهم اعترفوا ببغيهم وخطأهم في ذلك كما مر قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه
ضرب عبد الله بن مسعود حتى كسر بعض اضلاعه وعهد عبد الله بن مسعود الى عمار ان لا يصلي عثمان
عليه وعاده عثمان في مرض الموت فقال له ما تشتكي قال ذنوبي قال فما تشتهي قال رحمة ربي
قال الا ادعو لك طبيبا قال الطبيب امرضني قال افلا امر لك بعطائك قال منعتنيه وانا محتاج اليه
وتعطينيه وانا مستغن عنه قال يكون لولدك قال رزقهم على الله قال استغفر لي يا ابا عبد الرحمن
قال اسال الله ان ياخذ لي منك حقي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ضرب عثمان عبد الله بن
مسعود مما لا رواية فيه اصلا الا لاهل الرفض واجمع الرواة من اهل السنة ان هذا كذب وافتراء
وكيف يضرب عثمان عبد الله بن مسعود وهو من اخص اصحاب رسول الله ص ومن علمائهم ثم من
جملة ما ذكره صح في الصحاح ان عبد الله بن مسعود لما مرض عاده عثمان فقال له اجعل عطائك بعد
لبناتك فقال لا حاجة لهن فيه لاني علمتهن سورة الواقعة بقرائتها بعد العشاء واني سمعت رسول
الله ص من قرا سورة الواقعة بعد العشاء لم يصبه فاقة انتهى اقول قد روى الضرب كثير من علماء الجمهور
كالشهرستاني في الملل والنحل نقلا عن النظام واعترف به شارح المقاصد وشارح التجريد حيث قال
لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد طلب مصحفه فابى ذلك مع ما فيه من الزيادة و
النقصان فادبه عثمان لينقاد هذا حاصل كلامهما وقال السيد المحدث في قصة قتل عثمان من كتاب
روضة الاحباب الذي الفه لبعض اكابر دولة الاتراك ما هذه عبارته وقبل از اين واقعه يعني حكو
عبد الله بن ابي سرح در مصر واتمدن جماعتي از سكنه آن ديار بشكايت نزد عثمان از عثمان نسبت

بعلمه

التمحل

باعبدالله

باعبد الله بن مسعود وابوذر غفاري وعمار بن ياسر رضي الله عنهم امورا غير مناسبة واغم شدة بعود
وقلوب قبيلة بني زهرة وهذيل از جهة ابن مسعود ودلها بنو مخزوم از قبل عمار بن ياسر وافئدة
بنو غفار وحلفائها لشان براي ابوذر با عثمان صاف نبود الى آخره فافهم قال المصنف رفع الله
درجته ومنها انه ضرب عبد الله بن مسعود على دفن ابي ذر لما مات بالربذة وليس معه الا امراته
وغلامه وعهد اليهما ان اغسلاني ثم كفناني ثم ضعاني على قارعة الطريق فاول ركب يمرون
يمرون بكم قولوا هذا ابوذر صاحب رسول الله ص فاعينونا على دفنه فلما مات فعلوا ذلك واقبل
ابن مسعود في ركب من العراق معتمرين فلم يرعهم الا الجنازة على قارعة الطريق قد كادت الابل
ان تطاها فقام اليهم العبد فقال ابوذر صاحب رسول الله ص فاعينونا على دفنه فقال ابن مسعود
صدق رسول الله ص قال له تعيش فبعث اليهم ابنه الحسن فدخل عليهم المسجد ومعه الدرة فلما راوه
تبادروا الابواب وصاحوا واعمراه وقيام شهر رمضان ايام الرسول ص ثابت عندنا لكن على سبيل
الانفراد وانما انكرنا الاجتماع على ذلك ومدعيه مكابر لم ينقل به احد ولو كان كذلك لم ينقل عمر انها
بدعة فهذه البدع بعض ما رواه الجمهور فان كانوا صادقين في هذه الروايات كيف يجوز الاقتداء
بمن طعن فيه بهذه المطاعن وان كانوا كاذبين فالاثم والوزر عليهم وعلى من يقلدهم حيث
وحدك وتموت وحدك وتبعث وحدك ثم نزل هو واصحابه وواروه انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول ما ذكره من ضرب عثمان عبد الله بن مسعود لدفنه ابا ذر فباطل بين البطلان
لان السفهة من المغول والتركمان والاجلاف من الاعراب والاكراد لا يضربون احدا من الناس
للاعانة على دفن يهودي فكيف رجل يسلمون انه من اصحاب الراي حتى سلمه عمر وراه اهلا للشورى
في الخلافة هل من شانه ان يضرب رجلا من معني الصحابة وعلمائهم وقرائهم وصاحب رسول الله
ص ومن قدماء المهاجرين ومصلي القبلتين وصاحب الهجرة ومن اهل البدر وكان سبب الضرب
انك دفنت رجلا هو من اعدائي ان صحت العداوة فهذا كلام لو سمعه العالم بالاخبار للعن على
المفتري كما يلعن مسيلمة الكذاب ثم ما رواه من قصة ابي ذر فباطل مخالف للنصوص من اهل التاريخ
فقد ذكر جميع ارباب التاريخ في موت ابي ذر انه لما مرض بالربذة وكان ايام الحج بكت امراته فقال
ابوذر رضي الله عنه ما يبكيك فقالت انك تموت ولا بد ان ندفنك وليس لك ثوب تكفن فيه فقال
ابوذر لا تبكي فاني سمعت رسول الله ص يقول انك تموت بارض فلاة وحدك ويحضر موتك ثلة
من الناس يحتسبهم الله نعم اذ كما قال فقوموا وانظري هل ترين احدا فقامت وصعدت طلعة كانت

هنالك فرات جماعة على المطايا تسير بهم كالنسور فلوحت بثوبها فطاروا اليها فقالوا ما لك
حاجة فقالت هل لكم في ابي ذر صاحب رسول الله ص يموت فتدعوه بابائهم وامهاتهم وكان في
الركب مالك بن الحارث الاشتر فلما حضروا عنده قال ان رسول الله ص عهد الي اني اموت بارض
فلاة يحضرني فئة يجيئهم الله تعالى فابشروا انكم حضرتم ثم قال ايكم لم يول شيئا من الامارة والجبايات
او شيئا من امور الولاية ولم يكن في القوم احد الا وقد تولى بعض ذلك ما خلا شاب قال انا لم اول
شيئا مما ذكرت قال فانت كفني بثوبك فمات وكفنوه ودفنوه هذا حكاية موت ابي ذر ذكره
جميع ارباب التواريخ ولم يذكر احد ان عبد الله بن مسعود حضر موته ولا دفنه فهذا من مفتريات
الرفضة عصمنا الله عن الكذب والعصبية انتهى **اقول** قد قدمنا ان ضرب عثمان لعبد الله
بن مسعود مما رواه الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ومولف روضة الاحباب فيها فالانكار
والاستبعاد غير مفيد ثم انه صادق في ان السفهة والاجلاف ونحوهم لا يضربون احدا لاجل اعانة
على دفن يهودي لكن اذا لم يكن بينهم وبين ذلك اليهودي عداوة اما اذا كان بينهم وبينه
عداوة فلا بل ربما يقتلون من اعان على دفن مسلم صالح بل خليفة عليهم اذا كان عدوا لهم كما
وقع في كتاب الاستيعاب ان قتلة عثمان رجموا بالحجارة الجماعة الذين حملوا جنازته بعد ثلثة
ايام الى البقيع وقد تتبع آل العباس في صدر خلافتهم قبور الامويين ونبشوها واحرقوا ما وجدوا
فيها وامثال ذلك عن الملوك والسلاطين المسلمين ومن دونهم غير قليل وكون عثمان خارجا عن
الاجلاف اول المسئلة وعين النزاع وبالجملة الطعن في مجرد ضرب ابن مسعود وقد صح الضرب فان
كان لاجل دفن ابي ذر فذاك وان كان لغيره فلا يفيد في مدعاك ولا ينفع وضع الخبر موافقا لهوا
ومن العجب ان الناصب يريد ان يذكر رواية تدل على براءة ذمة عثمان عن اسائة معبد الله بن
مسعود فروى في قصة موت ابي ذر ما يدل على اسائة بابي ذر حيث ذكر جملة الرواية عن
زوجة ابي ذر رض انها قالت في وجه بكائها عليه انك تموت ولابد ان ندفنك وليس لك ثوب
تكفن فيه اه ولم يتنبه بان اخراج ابي ذر الى الربذة وموته على ما وصف من المحنة والعدم والفقر
مع ملاءة بيت المال واسراف بني امية منها هل كان الا لعداوة عثمان وظلمه عليه واما ما ذكره
من انه لم يذكر احد ان عبد الله بن مسعود حضر موت ابي ذر ولا دفنه فدليل على جهله بالتواريخ انما
هو فرية عليها من غير ان راى شيئا فيها وذلك لان من اعاظم العلماء العارفين باحوال الصحابة
صاحب الاستيعاب المشهور بين الناس وهو قد صرح في ترجمة ابي ذر بالرواية الدالة على ذلك

حيث قال ثم خرج ابو ذر بعد وفات ابي بكر الى الشام فلم يزل بها حتى ولي عثمان استقدمه
عثمان لشكوى معوية واسكنه الربذة فمات بها وصلى الله عليه عبد الله بن مسعود صادفه وهو
مقبل من الكوفة في نفر فضلاء من اصحابه منهم حجر بن ادبر ومالك بن الحارث الاشتر وفتى من الانصار ٣٤
دعتهم امرأته اليه فشهدوا موته وغمضوا عينيه وغسلوه وكفنوه في ثياب الانصار ان شئ و
ذكرهما خبرا اذا آخر ان صريحان في حضور ابن مسعود للصلوة عليه فليطالع ثمة حتى يظهر ان
المفتري هو الشيعة او الناصب **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه اقدم على عمار بن
ياسر بالضرب حتى حدث به فتق وكان احد من المتظلمين من اهل الانصار على قتله وكان يقول
قتلناه كافرا وسبب قتله انه كان في بيت المال بالمدينة سفط فيه حلي جوهر فاخذ منه عثمان
فحلى به اهله فاظهر الناس الطعن عليه في ذلك وكلموه بالردي حتى اغضبوه فقال لناخذن حاجتنا
من هذا الفئ وان رغمت انوف اقوام فقال امير المؤمنين علي ع اذن تمنع من ذلك فقال عثمان
علي يا ابن سمية حذوه ودخل عثمان فدعا به وضربه حتى غشي عليه ثم اخرج فحمل حتى ادخل به منزل
ام سلمة فلم يصل الظهر والعصر والمغرب فلما افاق توضاء وصلى وكان المقداد وعمار وطلحة والزبير
وجماعة من اصحاب رسول الله ص كتبوا كتابا عددوا فيه احداث عثمان وخوفوه به واعلموا انهم مواثبوه
ان لم يقلع فجاء عمار به فقرأ منه سطرا فقال اعلي تقدم من بينهم ثم امر غلمانه فمدوا بيديه و
رجليه ثم ضربه عثمان على مذاكيره فاصابه فتق وكان ضعيفا كبيرا فغشي عليه وكان عمار يقول
دائما ثلثة يشهد على عثمان بالكفر وانا الرابع منهم ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
وقيل لزيد بن ارقم باي شئ كفرتم عثمان فقال بثلث جعل المال دولة بين الاغنياء وجعل المهاجرين
من اصحاب رسول الله ص بمنزلة من حارب الله ورسوله وعمل بغير كتاب الله وكان حذيفة يقول
ما في عثمان ما يحمد الله لشك لكني اشك في قاتله لا ادري اكافر قتل كافرا ام مؤمن خلص اليه النية
حتى قتله هو افضل المؤمنين ايمانا مع ان النبي ص كان يقول عمار جلدة ما بين العين والانف ولعمار
يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار وقال من عادى عمارا اعاداه الله ومن ابغض عمارا ابغضه الله
واي ذنب صدر من عمار واي كلام غليظ وقع منه استوجب به هذا الفعل وقد كان الواجب على
عثمان عما كان يؤخذ اليه فيه او يعتذر بما يزيل الشبهة عنه انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول
ذكر في هذا الفصل من المزخرفات ما يشهد السماء والارض على كذبه وضرب عمار بن ياسر مما لا
رواية به في كتاب من الكتب ونحن نقول في جملة ان هذه الاخبار وقايع عظيمة يتوفر الدواعي

على نقلها وروايتها التى جمع ارباب الروايات سكتوا عنه الا شرذمة يسيرة من الروافض ولقد
صدق مامون الخليفة حيث قال اربعة الزهد فى المعتزلة والمروة فى اهل الحديث وحب الرياسة فى
اصحاب الرأى والكذب فى الروافض وكذب ما ذكره بين ولم لم ينسب هذه المزخرفات التى لا
يجرى فيه تاويل البتة الى صحاحنا مع انه يدعى انه يروى كل شئ من صحاحنا ثم ذكر من كلام حذيفة
وزيد بن ارقم فى تكفير عثمان بعد قتله فنقول اتفق جميع ارباب التواريخ ان عثمان فى الليلة التى
قتل صبيحتها ختم القران فى الركعتين فلما فرغ من صلوة الصبح اخذ يقرأ من المصحف فلما قتل وقع
قطرة دم على قوله فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ أترى حذيفة وزيد بن الارقم يكفر
ان من هذه عبادته ثم انهم سمعوا من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على المنبر تكرر مرارا ما على
عثمان ما فعل بعد اليوم فعلم ان كل ما ذكره فى تكفيره كذب صراح عافية الله يكتبه على الخلفاء انتهى

في اربعة م
اصحاب م

اقول م

قد تقدم انه اشار الى قصة عمار مؤلف روضة الاحباب وصرح به موافقا لما رواه المص احمد بن اعثم
الكوفى فى كتاب الفتوح وهو غير متهم فى دين اهل السنة والجماعة كما يظهر من مطالعة كتابه وهو
الذى قال فى بعض مواضع كتابه ان ههنا اخبارا وروايات صحيحة لم اذكرها قليلا يجدها الشيعة
حجة علينا وبالجملة المزخرفات لا توجد الا فى كتب اهل السنة والجماعة والمص انما ينقل من هناك
كما يشهد به السماء والارض فضلا عن الفاضل العالم بالنقل ولم يدع المص انه يقتصر فيما يذكره عن
النقل من الكتب الذى سموها بالصحاح وانما ادعى النقل عن كتبهم سواء سموها بالصحاح او سكتوا
عن تسميتها بها وقد عرفت حقيقة الكتب التى سموها بالصحاح مرارا فتذكر نعم نقل المزخرفات من
صحاحهم السقيمة اولى لكم انما لم يفعل المص ذلك لان وضع تلك الصحاح على ذكر الموضوعات على
رسول الله صلى الله عليه وسلم قولا او فعلا وما احدثه عثمان بعد رسول الله صلعم لا يمكن وضعه على رسول الله صلعم
حتى يوضع فيها بل لذكر مثل هذا فى تواريخهم وسيرهم كتاريخ البخارى والطبرى وابن الجوزى و
ابن كثير واليافعى والجزرى وامثالهم ولو امكنهم وضع مثل ذلك فى صحاحهم ايضا بحيث لا يطلع
الخصم على فساده لما قصروا فى وضعه كما وضعه على رسول الله صلعم اخبارا عن قتل عثمان مظلوما ثم لم
يكتفوا بذلك حتى زادوا عليه تتمة حكم الذهبى بكذبه كما سيأتى انشاء الله تعالى واما ما نقله عن المأمون
انه قال الكذب فى الروافض فلو صح كان مراده من الروافض جماعة من الزيدية او الاشاعرة او ساير اهل
السنة والجماعة لانهم الرافضون الشيعة الامامية للحق وكيف والمامون من ملوك الشيعة وعلمائهم
وممن علم بدليل ان الخلافة حق علي ع واولاده ولهذا اراد ان ينقل الخلافة الى الامام الهمام علي بن موسى

الرضا

الرضا عليه التحية والثنا وممن صرح بتشيع مامون من ثقاة اهل السنة الشيخ عماد الدين كثير
الشامى فى تواريخه ويؤيده ما ذكر اليافعى فى ترجمة يحيى بن اكثم القاضى من تاريخه بان المامون عيّر
عن عمر بن الخطاب بالجعل عند الرد عليه فى نهيه عن حل المتعة فلتطلب ذلك فى تاريخهما حتى
ياتيك اليقين واما ما ذكره من اتفاق جميع ارباب التواريخ على ان عثمان فى الليلة التى قتل
صبيحتها ختم القرآن فى الركعتين اه فباطل موضوع كسابقه وقد صرح الذهبى بوضعه ونقل
عنه ذلك ابن حجر فى صواعقه ثم قال واما اخباره صلى الله عليه وآله وسلم بقتله فصحيح انتهى
واما عبادته فى تلك الليلة لو صحت فقد كانت كايمان فرعون عند الغرق ولنعم ما قال له محمد بن
ابى بكر عند اشرافه على قتله ودفع عثمان مصحف الذى كان عنده ودعاهم الى العمل بما فيه حيث قال
له الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين وبهذا يندفع ايضا استبعاد الناصب عن حذيفة
وزيد تكفيرهما لعثمان كما لا يخفى ثم ما افتريه من ختم عثمان فى تلك الليلة القرآن فى ركعتين
ينافى ما روى عنه فى روضة الاحباب وغيره من انه كان فى سوء الحفظ والعى الى غاية عجز عن
قراءة خطبة هيأها لاول يوم صعد على منبر الخلافة حيث قال بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
ايها الناس سيجعل الله بعد عسر يسرا وبعد عى نطقا وانكم الى امام فعال احوج منكم الى امام قوال
اقول واستغفر الله لي ولكم وفى رواية انه نسى بسم الله ايضا فقال الحمد لله وانسد عليه طريق التكلم
وفى رواية قال ان اعش فاتكم الخطبة على وجهها فتامل فان الفكر فيه طويل ثم لا ادرى انه من اين
وصل الى الناصب واخوانه من ارباب التواريخ ان عثمان ختم القرآن فى تلك الليلة وانه وقع قطرة من
دمه على تلك الآية منه ومن الذى اخبرهم بوقوع ذلك فى تلك حال الذى هرب اصحابه من عنده ولم
لا يجوز على تقدير ثبوتهم بعد قتله ووقوع قطرة الدم على تلك الآية ان يكون ذلك خطرا من دم غيره
وضعها مروان على تلك الآية من مصحفه ليعد ذلك من كراماته لا بد لنفى هذا واثبات ذلك من بيان

قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه اقدم على ابى ذر مع تقدمه فى الاسلام حتى ضربه ونفاه
الى الربذة اجاب قاضى القضاة باحتمال انه اختار لنفسه ذلك اعترضه السيد المرتضى بان المتواتر
من الاخبار خلاف ذلك لان المشهور انه نفاه اولا الى الشام فلما شكى معوية منه استقدمه الى المدينة
ثم نفاه منها الى الربذة وروى ان عثمان قال يوما ايجوز للامام ان ياخذ من المال فاذا ايسر قضى فقال
كعب الاحبار لا باس بذلك فقال له ابو ذر يا ابن اليهوديين اتعلمنا ديننا فقال عثمان قد كثر اذاك لي
وتولعك باصحابي الحق بالشام فاخرجه اليها فكان ابو ذر ينكر على معوية اشياء يفعلها فبعث اليه

معوية بثلثمائة دينار فردها عليه فكان ابوذر يقول والله لقد حدثت اعمال ما اعرفها والله ما هي
في كتاب الله ولا سنة نبيه والله اني لارى حقا يطفى وباطلا يحيى وصادقا مكذبا واثرة بغير تقى وصالحا
مستاثرا عليه فقال حبيب بن مسلمة الفهري لمعوية ان اباذر افسد عليكم الشام فتدارك ان كان لك اهله م
فيه حاجة فكتب معوية الى عثمان فيه فكتب عثمان الى معوية اما بعد فاحمل جندبا الى على اغلظ مركب
واوعره فوجهه مع من سار به ليلا ونهارا وحمله على بعير ليس عليه الا قتب حتى قدم المدينة وقد سقط
لحم فخذيه من الجهد فبعث اليه عثمان وقال الحق باية ارض شئت فقال ابوذر بمكة فقال لا قال بيت
المقدس قال لا قال باحد المصرين قال لا ولكن مسيرك الى الربذة فلم يزل بها حتى مات وروى الواقدي ان
اباذر لما دخل على عثمان قال له لا انعم الله بك عينا يا جندب فقال ابوذر انا جندب وسماني رسول
الله صلعم عبد الله فاخترت اسم رسول الله صلعم الذي سماني به على اسمي فقال له عثمان انت الذي تزعم انا نقول
ان يد الله مغلولة وان الله فقير ونحن اغنياء فقال ابوذر لو كنتم لا تزعمون لانفقتم مال الله في عباده
ولكني اشهد اني لقد سمعت رسول الله صلعم يقول اذا بلغ بنو ابي العاص ثلثين رجلا جعلوا مال الله دولا
وعباد الله خولا ودين الله دخلا فقال للجماعة هل سمعتم هذا من رسول الله فقال علي عم والحاضرون
سمعنا رسول الله صلعم يقول ما اظلت الخضراء ولا اقلت الغبراء على ذي لهجة اصدق من ابي ذر فنفاه الى الربذة
وروى الواقدي ان ابا الاسود الدئلي قال كنت احب لقاء ابي ذر لاسأله عن سبب خروجه فنزلت الربذة
فقلت له الا تخبرني خرجت من المدينة طايعا او اخرجت فقال كنت في ثغر من ثغور المسلمين اغني عنهم
فاخرجت الى المدينة فقلت اصحابي ودار هجرتي فاخرجت منها الى ما ترى ثم قال بينا انا ذات ليلة نائم
في المسجد اذ مر بي رسول الله صلعم فضربني برجله وقال لا اراك نائما في المسجد قلت بابي انت وامي غلبتني عيني
فنمت فيه فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت اذا الحق بالشام فانها ارض مقدسة وارض بقية
الاسلام وارض الجهاد فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت آخذ سيفي فاضرب به فقال صلعم الا
ادلك على خير من ذلك انسق معهم حيث ساقوك وتسمع وتطيع فسمعت واطعت وانا اسمع واطيع
والله ليلقين الله عثمان وهو آثم في جنبي حتى فكيف يجوز مع هذه الروايات الاعتذار بما قاله القاضي
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول خروج ابي ذر على ما ذكره ارباب الصحاح وذكره الطبري وابن
الجوزي وغيره من ارباب صحة الخبر انه ذهب الى الشام وكان مذهب ابي ذر ان قوله تعالى والذين يكنزون
الذهب والفضة محكم غير منسوخ وكنز الذهب والفضة حرام وان اخرجوا زكوته ومذهب عامة الصحابة
والعلماء بعدهم انها منسوخة بالزكوة فكان ابوذر يقرر مذهبه واتفق انه حضر عند معوية وكان كعب

الاحبار

الاحبار حاضرا عند معوية وكان ابوذر يقرر مذهبه في الاية فقال كعب الاحبار هذه منسوخة بالزكوة
فاخذ لحي بعير وضرب به راس كعب الاحبار فشجه موضحة فكتب معوية الى عثمان يشكو اباذر فكتب عثمان
الى ابي ذر يطلبه الى المدينة فجاء ابوذر الى المدينة ونصحه عثمان بحسن العشرة مع الناس وان الناس اليوم
ليسوا كزمن رسول الله صلعم وفيهم البر والفاجر اليوم فقال ابوذر اني استاذن منك ان الحق بفلاة من
الارض فخرج من المدينة حاجا او معتمرا فلما نسكم ورجع وسكن بالربذة هذا حكاية سكون ابي ذر بالربذة قضى م
والاعراض فيه على عثمان واتفق اهل الصحاح من التواريخ على ما ذكرنا ثم اعتذار القاضي لا تجري على
ما ذكره علماء المورخين ومخالفة الواقدي في بعض النقول لا يقدح فيما ذهب اليه العامة انتهى **اقول**
اولا انما ما ذكره من حكاية خروج ابي ذر ونسبته الى الصحاح والى الطبري وابن الجوزي وغيره من
ارباب صحة الخبر يناقض ما ذكره سابقا عند نقل المص عن الطبري قصد ابي بكر وعمر لاحراق بيت فاطمة
عليها السلم حيث قال ان الطبري صاحب التاريخ رافضي متعصب هجره علماء بغداد وهجروا كتبه
ورواياته واخباره ثم احلف بالايمان المغلظة بالايمان انه لم ير هذا الكتاب تاريخ الطبري ولم يجي
الى عراق العجم من نسخة شي وما اشتهر بين الناس من المجلدة الفارسية الموسومة بتاريخ الطبري
غير ذلك التاريخ فان ذلك على ما صرحوا به يبلغ عشرين مجلدات لكنه لما علم الناصب تعذر تحقق
هذه الكتب في اكثر البلاد سيما في العراق وما وراء النهر الذي القى فيه هذا الجرح المشئوم عليه و
على اصحابه احال على المحال ورام به اظهار التفاصي عن الاشكال عند من كان حوله من القاصرين الجهال
وبالجملة الذي قرره ههنا من قصة خروج ابي ذر كلمات زورها ووضعها لترويج مرامه فان كتاب
الملل والنحل صرح بان عثمان نفى اباذر الى الربذة وكذا صرح سيد المحدثين في كتاب روضة الاحباب
بذلك وقال ان عثمان حكم باخراج ابي ذر وقال اي موضع من الحجاز ابغض اليك فقال الربذة فامره عثمان
بالخروج اليه انتهى حاصل ما ذكره وهذا الكتاب متداول قريب التناول يوجد في كل بلد فليطالع
ثم ايضا يدل على خلاف ما ذكره الناصب ما ذكره فخر الدين الرازي في هذا المقام في تفسيره حيث قال
في قوله تعالى والذين يكنزون احتمالات ثلثة يحتمل ان يكون المراد كلاما مبتدأ على ما قال بعضهم المراد كلاما ل
من كل من كنز المال ولم يخرج من حقوق الواجبة سواء كان من الاحبار والرهبان او كان من المسلمين ولا شك
ان اللفظ محتمل لكل واحد من هذه الوجوه الثلاثة روى عن زيد بن وهب قال مررت بالربذة فقلت يا
اباذر ما انزلك هذه البلاد فقال كنت بالشام فقرأت والذين يكنزون الذهب والفضة فقال معوية
هذه الاية نزلت في اهل الكتاب فقلت انما نزلت فينا وفيهم فصار ذلك سببا للوحشة بيني وبينه

فكتب الى عثمان ان اقبل الى فلما قدمت المدينة الى اخره والتحقيق ان ابا ذر انما كان يتلوا هذه الاية على عثمان تعريضا له على اكثاره مال بيت المال مسوقا في صرفه الى مصارف الشرعية وانى بين ابو ذر وعثمان تنازعا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عثمان كل مال من ذهب او فضة يدار ويعمل ويتجر به ففيه الزكوة اذا حال عليه الحول فقال ابو ذر اما ما اتجر به او دير وعمل به فليس فيه الزكوة انما الزكوة فيه اذا كان ركازا كنزا موضوعا فاذا حال عليه الحول فعليه الزكوة فاختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عم القول ما قال ابو ذر ثم ثانيا انما ذكره من ان مذهب عامة الصحابة والعلماء ان كنز الذهب والفضة ليس بحرام ان اخرجوا زكوته مخالف لما ذكره في هذا المقام من تفسير الرازي ايضا حيث نسبة القول المخالف لما نسب الى ابي ذر الى الاكثر لا الى العامة حيث قال اختلف علماء الصحابة في المراد بهذا الكنز المذموم فقال الاكثرون هو المال الذي لم يؤد زكوته وقال عمر بن الخطاب ما ادى زكوته فليس بكنز وقال ابن عباس في قوله ولا ينفقونها في سبيل الله يريد الذين لا يؤدون زكوة اموالهم قال القاضي تخصيص هذا المعنى بمنع الزكوة لا سبيل اليه بل الواجب ان يقال الكنز هو المال الذي ما اخرج عنه ما وجب اخراجه ولا فرق بين الزكوة وبين ما يجب من الكفارة وبين ما يلزم من نفقة يلزم من نفقة الحج وبين ما يجب اخراجه في الديون والحقوق والانفاق على الاهل والعيال وضمان المتلفات وارش الجنايات فيجب في كل هذه الاقسام ان يكون داخلا في الوعيد والقول الثاني ان المال الكثير اذا جمع فهو الكنز المذموم سواء اديت زكوته او لم يؤدوا واحتج الذاهبون الى القول الاول على صحة قولهم بقوله صلى الله عليه وسلم ما ادى زكوته فليس بكنز وهذا الحديث يخصص عموم الاية لا يصار اليه الا بدليل منفصل واحتج الذاهبون واما ما ذكره من ان مخالفة الواقدي في بعض النقول لا يقدح فيما ذهب اليه العامة فظاهر البطلان بل مخالفة مثل الواقدي لعامة اصحابه وموافقته مع الشيعة يكفي في اظهار الامامية على قدحهم في عثمان كما لا يخفى مرارا ولان الظاهر ان ما نقله الواقدي من اكابر اهل السنة هو الحق وما نقله العامة قد وضعوها كما هو دابهم لترويج حال امامهم عثمان بعدما وصل اليهم طعن الشيعة عليه بمثل ما نقله الواقدي

قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه عطل الحد الواجب على عبيد الله بن عمر بن الخطاب حيث قتل الهرمزان مسلما بغير تهمة وكان امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام يطلبه لذلك قال القاضي ان للامام ان يعفوا ولم يثبت ان امير المؤمنين عم كان يطلبه ليقتله بل ليضع من قدره اجاب المرتضى بانه ليس له ان يعفوا وله جماعة من فارس لم يقدموا خوفا وكان الواجب ان يؤمنهم عثمان حتى يقدموا خوفا وكان الواجب ويطلبه بدمه ثم لو لم يكن له ولي لم يكن لعثمان العفو اما اولا فلانه قتل في ايام

عمر

وكان هو ولي دم وقد اوصى عمر بان يقتل عبيد الله ان لم يقم البينة العادلة على الهرمزان وجفينة انه امر ابا لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة بقتله وكانت وصيته بذلك الى اهل الشورى فلما مات عمر طلب المسلمون من عثمان قتل عبيد الله كما اوصى عمر فدافع وعللهم وحمله الى الكوفة واقطعه بها دارا وارضا فنقم المسلمون منه ذلك واكثروا الكلام فيه واما ثانيا فلانه حق لجميع المسلمين فلا يكون للامام العفو عنه وامير المؤمنين عم انما طلبه ليقتله لانه مر عليه يوما فقال له امير المؤمنين عم اما والله لئن ظفرت بك يوما من الدهر لاضربن عنقك ولهذا خرج مع معوية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قصة هرمزان وعبيد الله قبل ان يصيب عمر بايام انه مر على باب دار الهرمزان فراه جالسا على باب داره وعنده العلوج من الاعاجم ومنهم ابو لؤلؤ غلام المغيرة بن شعبة فقال الهرمزان لعبيد الله فوقع من حجره المعول الذي قتل ابو لؤلؤة به عمر وكان معولا ذا راسين فسال عبيد الله الهرمزان عن ذاك المعول فقال هو من سلاح الحبشة فلما قتل عمر وجدوا ذاك المعول في يد ابي لؤلؤة وبه ضرب عمر فلما رجعوا من دفن عمر عاد عبيد الله الى دار الهرمزان بالسيف فقتله لانه كان يتهمه بالمشاركة في القتل فهذا ملك من امر قتل الهرمزان على ما ذكره ارباب صحاح التواريخ ونقله الطبري وغيره واتفقوا ان قتل عبيد الله الهرمزان كان بعد قتل عمر بلا خلاف بين ارباب التواريخ ونقله الطبري وغيره فتم جواب قاضي القضاة بان للامام ان يعفوا فعفى عثمان عن عبيد الله لانه كان ولي الدم واما ما ذكر ان الواجب كان ان يؤمن اولياء دم الهرمزان حتى يطلبوا دمه فان من المعلوم ان الهرمزان لم يكن له ولي لانه كان ملك الاهواز وكان غريبا بالمدينة كساير العلوج واما ما ذكر ان امير المؤمنين يطلبه ليقتله به فالجواب ما اجاب القاضي انه لم يثبت ان امير المؤمنين كان يطلبه للقتل بل للايذاء والتعزير والتعنيف وما ذكر المرتضى ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله بدليل انه قال له لئن ظفرت بك يوما لاضربن عنقك فهذا الكلام يجوز ان يتكلم امير المؤمنين للتعنيف والزجر الذي كان يطلبه لاجله لئلا يعود على مثل ذلك الفعل وامثال هذه الامور نادرة من زمان طويل والاصل حمله على الصحة لان العلماء قالوا الاصل ان ما جرى لم يجر الا بحق انتهى اقول ما ذكره في تقرير قصة هرمزان فيه زيادات واختراعات ليس لها في شيء من كتب التاريخ اثر ومنها مما ذكره ايضا ان قتل هرمزان انما كان لمجرد التهمة والمشاركة مع ابي لؤلؤة في الجنسية واستصحاب كل منهما المعول الشبيه بمعول الاخر ويدل عليه ايضا ما رواه صاحب الاستيعاب في العلة الباعثة لابي لؤلؤة على قتل عمر حيث قال ذكر الواقدي اخبرني نافع عن ابي نعيم عن عبد الله بن الزبير عن ابيه قال غدوت مع عمر بن الخطاب الى السوق وهو متكي على يدي فلقيه ابو لؤلؤة غلام المغيرة

بن شعبة فقال الا تكلم مولاى يضع عنى من خراجى قال كم خراجك قال دينار قال ما ارى ان
افعل انك لعامل محسن وما هذا بكثير ثم قال له عمر الا تعمل لى رحى قال بلى فلما ولى قال له ابو
لولوة لاعملن لك رحى يتحدث بها ما بين المشرق والمغرب قال فوقع فى نفسى قوله فلما كان فى النداء
لصلوة الصبح خرج عمر الى الناس يوذنهم للصلوة قال ابن الزبير وانا فى مصلاى واضطجع له عدو الله
ابو لولوة فضربه بالسكين ست طعنات احديهن من تحت سرته وهو قتله الى اخر الرواية ولو سلم
عدم وصية بقتل عبيد الله ان لم يقم البينة على هرمزان فيبقى اعتراض عدم جواز العفو مع وجود
جماعة من اوليائه كما ذكره المرتضى ع وما ذكره الناصب فى دفع ذلك من انه لم يكن لهرمزان ولى
لانه كان ملك الاهواز وكان غريبا فى المدينة ففيه من التمحل والتعليل العليل ما لا يخفى اذ
لا يقتضى شى من كونه ملك الاهواز وكونه غريبا فى المدينة ان لا يكون له مع عظم شانه ولى بل
كونه ملكا للاهواز ان يكون له اهل واولاد واخوان ولو فى الاهواز واما ما ذكره فى تاويل قول
امير المومنين ع لعبيد الله لاضربن عنقك فالاضراب عنه اولى كما لا يخفى واما ما ذكره من ان
العلماء قالوا الاصل ان ما جرى لم يجر الا بحق فالظاهر ان القايل بهذا علماء اهل السنة واشباههم
من المجبرة والملاحدة والاباحية فانهم لما راوا انفسهم عاجزين عن اصلاح قبايح اسلافهم وقصدوا
تمهيد عذر لانفسهم فيما ارتكبوه من المنهيات قرروا هذا العذر البارد وربما انسبوه الى بعض
اكابر الصوفية وهل يقول عاقل يعرف بحقيقة التكليف من الامر والنهى والوعد والوعيد
والحلال والحرام ان الزنا واللواطة والسرقة وامثالها الجارية فى كل زمان قد جرت بحق وهل
هذا الا خلاعة عن الدين ودخولا فى حزب الملحدين **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها ان
الصحابة تبرؤا منه فانهم بعد قتله ثلثة ايام لم يدفنوه ولا انكروا على من احلب عليه من اهل الامصا
بل اسلموه ولم يدفعوا عنه بل اعانوا عليه ولم يمنعوا من حصره ولا من منع الماء عنه ولا من قتله
مع تمكنهم من ذلك كله وروى عن امير المومنين ع انه قال الله قتله وانا معه اى انا مع الله احكم
بما حكم الله به وروى الواقدى ان اهل المدينة منعوا من الصلوة عليه حتى حمل بين المغرب والعتمة
ولم يشهد جنازته غير مروان وثلثة من مواليه ولما احسوا بذلك رموه بالحجارة وذكروه بسوء
الذكر ولم يقع التمكن من دفنه الا بعد ان انكر امير المومنين المنع من دفنه انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول اما قوله ان الصحابة تبرؤا منه فهذا امر غير ثابت لان اكبر الصحابة كان امير المومنين
ع وقد اتفق جميع ارباب التواريخ ان امير المومنين حين حاصروا عثمان فى الدار بعث اليه

الحسن

الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية واولاد جعفر لكى يكن فى التلاح ليحبوه فطلبهم عثمان وانشدهم
بالله ان يرجعوا وقال لهم ان النبى ص عهد الى انى ادخل الجنة على بلوى اصيبه وانا اصبر واحب
فارجعوا كما روى فى الصحاح عن ابى سهلة قال قال لى عثمان يوم الدار ان النبى ص قد عهد الى
عهدا وانا صابر عليه فكيف يقال ان الصحابة سلموه الى من احلب عليه من الامصار ولم
يدفعوا عنه وقد ثبت ان امير المومنين ع اعانه باولاده واولاد كبيره وهذا مما اتفق عليه الرواية
ولا شك ان عثمان كان اماما مظلوما شهيدا وهو كان على الحق واعداؤه على الباطل كما روى فى
الصحاح عن مرة بن كعب قال سمعت رسول الله ص وذكر الفتن فقربها فمر رجل مقنع فى ثوب
فقال هذا يومئذ على الحق فقمت اليه فاذا هو عثمان بن عفان قال فاقبلت عليه بوجهه فقلت
هذا قال نعم وروى فى الصحاح عن ثمامة بن حزن القشيرى قال شهدت الدار حين اشرف
عليهم عثمان فقال انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله ص قدم المدينة وليس بها
ماء يستعذب غير رومة فقال من يشترى بئر رومة ويجعل دلوه مع دلاء المسلمين بخير له منها
فى الجنة فاشتريتها من صلب مالى فانتم اليوم تمنعونى ان اشرب منها حتى اشرب من ماء البحر قالوا
اللهم نعم فقال انشدكم الله والاسلام هل تعلمون ان المسجد ضاق باهله فقال رسول الله ص من يشترى
بقعة فلان فيزيدها فى المسجد بخير له منها فى الجنة فاشتريتها من صلب مالى فانتم اليوم تمنعونى
ان اصلى فيها ركعتين قالوا اللهم نعم قال انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون انى جهزت جيش
العسرة من مالى قالوا اللهم نعم قال انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله ص كان بثبير مكة
ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى تساقطت حجارته بالحضيض فركضه برجله قال اسكن ثبير
فانما عليك نبى وصديق وشهيدان قالوا اللهم نعم قال الله اكبر شهدوا لى ورب الكعبة انى شهيد
ثلثا هذه رواية الصحاح وقد ثبت من نصوص رسول الله ص وسلم ان عثمان شهيد ثم جاء الثوا
الذى استوى قوله وبوله فجعله كالكفار فلا يقبل دفنه مع المسلمين اف له وتف والصفع على
رقبته بكل الكف واعجب من هذا انه يتهم على امير المومنين على انه شارك فى قتل عثمان وقد ذكر صاحب
كتاب نهج البلاغة فى مواضع من كلامه ع انه يتبرى من قتل عثمان غاية التبرى وكان اشد الاشياء
على امير المومنين ان يذكر احد فى قتل عثمان حتى انه قال لو انى اعلم انه يذهب من صدور بنى امية
الوهم من مشاركته فى قتل عثمان لحلفت لهم بين الركن والمقام خمسين حلفة انى ما شاركت فى
قتل عثمان ولا رضيت به ولا امرت به وهذا كان من مبالغة امير المومنين فى عدم مشاركته فى قتل

عثمان وهو ينسبه الى المشاركة فامير المؤمنين وسائر الانبياء والمرسلين خصوم ذلك الرجل فيما ادعا
واما ما ذكره انه لم يصل عليه احد الا مروان وبعض الموالي فانه كاذب في هذا الكلام فان كلهم اتفقوا
على ان مروان جرح يوم الدار جراحة عظيمة حتى خاف انقطاع رقبته فهرب الى الشام وهو مجروح
فكيف حضر في جنازة عثمان فانه كان ايام الهرج والجلاف الامصار استولوا على المدينة وهم قتلوا — واما عدم صلوة الصحابة على عثمان
عثمان وكان الصحابة يخافون منهم ان يحضروا جنازة عثمان حتى ان امير المؤمنين ع هرب منهم والتجا
الى حايط من حوايط المدينة كما هو المذكور في التواريخ انتهى **اقول** الطري عن احد منهم انما يظهر
بالقول او الفعل وقد استدل المص على برى الصحابة عن عثمان بتركهم اياه بعد قتله ثلثة ايام
بدفنوه اه وقد روى هنا صاحب الاستيعاب باسناده المنتهى الى مالك انه قال لما قتل عثمان القى
على مزبلة ثلثة ايام فلما كان من الليل اتاه اثنا عشر رجلا فيهم حويطب بن عبد العزى وحكيم بن حزام
وعبد الله بن الزبير وجدي مالك بن عامر فاحتملوه فلما صاروا به الى المقبرة ليدفنوه ناداهم قوم
والله لئن دفنتموه ههنا لنخبرن الناس غدا فاحتملوه وكان على باب وان راسه على الباب يقول طق طق
حتى صاروا به فدفنوه في نواحي البقيع انتهى وترجمته مذكورة في روضة الاحباب ويدل على ما ذكره
المص ايضا ما قاله العلامة قطب الدين الشيرازي في شرحه على مختصر ابن الحاجب عند الكلام في جواز قبول
خبر المبتدع من ان بعض الصحابة كعمار بن ياسر وعدي بن حاتم والاشتر النخعي اعتقدوا استحلال دم عثمان
لما جرى عليه انتهى واقوى دليل انما ذكره الناصب بعيد ذلك غافلة من مناقضته لما انكره ههنا في
الفصل الاخير الذي رواه من مناشدة عثمان بقوله انشدكم الله نعم والاسلام هل تعلمون ان رسول
الله ص كان بيثرب مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل اه لخلاف مضمونه بوقوعه لدى النبي ص والثلاثة
من اصحابه فقطعها الا نطلع عليه الا خواص الصحابة دون الاجلاف والاوباش الواردين من البلدان بل لا علم — عمار
لهؤلاء بمضمون شي من تلك المناشدات حتى يحتاج عثمان بها عليهم فتعين ان يكون المخاطب بها
الصحابة الذين تبرؤا وامنعه كما ذكره المص قدس سره وهنا يقلع عرق انكار بعض المتعصبين القائلين — ينقلع ان
بانا احدا من الصحابة لم يرتكب محاصرة عثمان ولا قتله ولا رضي به فاحفظه فانه بذلك حقيق واما ما
ذكره من بعث امير المؤمنين ع اولاده الكرام لاعانة عثمان لو صح فانما كان الغرض الاصلي منهم دفع عموم
الفتنة بقدر الامكان وترحما على من كان في دار عثمان من النساء والاطفال والصبيان لانه لم يكن
يجوز القتل لعثمان وفراد شهرة تجويزه ع لقتل عثمان الى ان نسب اليه المتعصبون الناصبون من خوارج
ما وراء النهر فتواه بقتل عثمان واجمعوا في زمان سلطنة الامير الاعظم تيمور كوركان على كتابة محضر

مشتمل على انه يجب على جميع الناس ان يبغضوا علي بن ابي طالب ع ولو بقدر شعرة لانه افتى بقتل عثمان
وكلفوا الامير ان يروج ذلك في مما لكه فوفق الله تعالى الامير على ان اوقف موافقته في ذلك على
موافقة العالم العارف الموحد الرباني زين الدين ابي بكر التايبادي قدس سره فلما ارسلوا — الشيخ م
اليه ذلك المحضر كتب على ظهره ما سمعناه وبل عثمان افتى على المرتضى باباحة دمه واما ما ذكره
الناصب من نفي الشك عن حقية عثمان وبطلان اعدايه فباطل لما اوضحناه من اجماع الصحابة
على قتل اكثر من اجماعهم على خلافة ابي بكر وعمر والروايات التي ذكرها الناصب على تقدير تسليم
صحتها وصلاحية الاحتجاج بها على الشيعة لا تعارض الاجماع على ان الراوي في الرواية اولى مرة
بن كعب وهو كما في الاستيعاب كان يروي في فضايل عثمان وفي كلامه اشارة الى ان رواياته موضوعة
مختصرة في فضايل عثمان والراوي في الثاني ثمامة بن حزن وقد قال السمعاني في كتاب الانساب
انه يروي عن عايشة وقدم على عمر بن الخطاب فلم يكن من الصحابة وكفى في كذبه روايته عن عايشة
وما تضمنته المناشدة الاخيرة من استشهاد النبي في دفع الخوف والبلية بذكر ابي بكر وعمر وعثمان — بكر م
وقد انكر الناصب مثل هذا في ما مر من حديث المباهلة فتذكر ثم اقول ان تمام الراوي لغاية
تعصبه وغلوه في محبة عثمان لم يذكر جواب المسلمين المحاصرين لعثمان في ذلك فانهم قالوا في
جواب مناشدته ان النبي ص لو قال ذلك لكان كقوله من قال لا اله الا الله وجبت له الجنة وقد علم
منه ص ان كل ذلك انما يجب بشرايطها ومنها الايمان وانت قد خلعت ربقة الايمان بما اتيت
به من الكفر والعدوان واما ما ذكره من ان المص نسب امير المؤمنين ع بانه شارك في قتل عثمان
ففرية بلا مرية لان الرواية رواها المص صريحة في ان امير المؤمنين انما نسب الحفر مما نسب الى الله
تعم من المشاركة الحكمية المعنوية في قتل عثمان دون المباشرة الظاهرية وقد نص عليه السلم
على ذلك بقوله الله قتله وانا معه واوضحه وقرره المص بقوله اي انا مع الله احكم بما حكم الله به فاين
ايهام المص لامير المؤمنين ع بمشاركته في مباشرة قتل عثمان كما توهمه الناصب ومما ذكره الناصب
من كلام نهج البلاغة وانه كان يتبرا من قتل عثمان انما يدل بصريحه على تبريه عن مباشرة — عليه السلام م
قتله والتجهز له وهذا لا ينافي ما ذكره المص من قول امير المؤمنين ع الله قتله وانا معه كما لا يخفى
واما ما ذكره من ان المص في قوله انه لم يصل احد على عثمان الا مروان وبعض الموالي فنيه انه كاذب
في نسبة هذا القول الى المص لان المص لم يقل انه لم يصل عليه احد الا مروان اه بل قال لم يشهد
جنازته غير مروان اه وهو اعم من عدم الصلوة عليه على ان الصلوة على جنازته انما وقع في داره

لا في صحرا يقتضي الحركة اليها حتى يستبعد ذلك عن مروان حال الجراحة مع انه ليس في الاستيعاب
سوى انه ضرب يوم الدار على قفاه فخر لفيه ولا يعلم من ذلك ضربهم له بالسيف بل لا يعلم
منه جراحة فضلا عن خوف انقطاع رجله كما زعمه الناصب ويدل على كذب هذا الزعم ايضا
ما ذكره من هرب مروان الى الشام ان واقعة الجمل قد نشاء بعد ايام قليلة من قتل عثمان وبيعة علي ع
وهو كان مع طلحة والزبير في تلك الواقعة كما ذكر في الاستيعاب حيث قال في ترجمة طلحة وانه رمى
بسهم ان الذي رماه مروان الحكم فقتله وقال لا اطلب بثاري بعد اليوم وذلك فيما زعموا كان ممن
حاصر عثمان واشتد عليه ولا يختلف العلماء الثقات في ان مروان قتل طلحة يومئذ وكان في حزبه
انتهى وقد روى في هذا المعنى من طرق اخر تركناها رعاية للاختصار وفي بعضها انه رمى طلحة بسهم
ثم التفت الى ابان بن عثمان فقال قد كفيناك بعض قتلة ابيك واما ما ذكره عذرا للصحابة في عدم صلوتهم
على عثمان من تخوفهم عن اجلاف الامصار الذين استولوا على المدينة الى ان التجاء امير المومنين ع
الى الحايط من حوايط المدينة فينافيه ما ادعاه الناصب سابقا من ان عليا ع كان غالب كل غالب ولولا
رضاؤه بخلافة ابي بكر وعمر لسل السيف عليهم ولم يمكنهم من ذلك اذ لو كان علي كما ذكروا فكيف
عجز مع جميع الصحابة من المهاجرين والانصار عن اجلاف الامصار في يوم الدار وايضا ينافي خوف
امير المومنين ع بهذه المثابة ما ذكره الناصب سابقا من ارساله ع اولاده الكرام لنصرة عثمان
فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه كان يستهزء بالشرايع ويجترء على المخالفة لها
وفي صحيح مسلم ان امراة دخلت على زوجها فولدت لستة اشهر فذكر ذلك لعثمان فامر بها ان ترجم
فدخل عليه علي ع فقال ان الله عز وجل يقول وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال ايضا وفصاله في
عامين قال فوالله ما عند عثمان الا ان بعث اليها فرجمت كيف استجاز ان يقول هذا القول
ويقدم على قتل امراة مسلمة عمدا من غير ذنب وقد قال الله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما وقال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل
الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الفاسقون وفي الجمع بين الصحيحين ان عثمان وعليا ع حجا ونهى عثمان عن المتعة
وفعلها امير المومنين ع واتى بعمرة التمتع فقال عثمان انهى الناس وانت تفعله فقال امير المومنين
ما كنت لادع سنة رسول الله ص بقول احد وفي الجمع بين الصحيحين ان النبي ص صلى صلوة المسافر
بمنى وغيره ركعتين وكذا ابو بكر وعمر وعثمان في صدر خلافته ثم اتمها اربعا وفيه عن عبد الله بن

وعمر
عمر قال صلى بنا رسول الله ص بمنى ركعتين وابو بكر وعمر وعثمان صدرا من خلافته ثم ان عثمان صلى بعد
اربعا وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من عدة طرق ان النبي ص صلى في السفر دائما ركعتين
فكيف جاز من عثمان تغيير الشرع وتبديله وفي تفسير الثعلبي في قوله تعالى ان هذان لساحران قال عثمان
ان في المصحف لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم فقيل له الا تغيره فقال دعوه فلا يحلل حراما ولا يحرم
حلالا وفي صحيح مسلم ان رجلا مدح عثمان فجثى المقداد على ركبتيه وكان رجلا ضخما فجعل يحثوا
على وجهه الحصى مع ان المقداد كان عظيم الشان كبير المنزلة حسن الراي قال فيه رسول الله ص انه قد
ملئ قلبا وهذا يدل على سقوط مرتبة عثمان عنده وانه لا يستحق المدح مع ان الصحابة قد كان يمدح
بعضهم بعضا من غير نكير انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكر ان عثمان كان يستهزء
بالشريعة فهذا كذب باطل لا دليل عليه واما ما ذكر انه امر برجم المراة ولم يسمع ما ذكره امير المومنين
فهذا لا يدل على انه استهزاء بالشريعة وربما كان له فيها اجتهاد يقتضي رجمها فهو عمل بعلمه واجتهاده
واختلاف المجتهدين لم يكن من باب الاستهزاء على الشريعة واما ما ذكر من امر متعة الحج فهذا محل
الاختلاف وكل عمل باجتهاده ولا اعتراض للمجتهد على المجتهد واما انه صلى في المنى اربعا فقد
اعترضوا عليه حين اجتمع عليه اهل الامصار فاجاب ان رسول الله ص وابو بكر وعمر كانوا اذا حجوا
لم تكن لهم بمكة بيوت ومنازل ولم يكونوا عازمين على السكون واني كان لي منازل وبيوت
في مكة فنويت الاقامة في تلك الايام فاتممت الصلوة لان مكة كانت منزلي و وطني واما عدم
تصحيح لفظ القران لانه كان يجب عليه متابعة صورة الخط وهكذا كان مكتوبا في المصاحف ولم يكن
التغيير له جايزا فتركه لانه لغة بعض العرب واما عمل مقداد وحثوه الحصى على وجه مادح عثمان فلان
رسول الله ص قال احثوا على وجه المداحين التراب فعمل مقداد بالحديث وربما كان المادح طاغيا
في المدح مفرطا فيه فجثى على وجهه الحصى لان عمله كان منافيا للسنة انتهى **اقول** من العجب ان
الشيعة اذا طعنوا على عمر كاملا بانه كان يخطا في احكام الشريعة ويرجع عن حكمه بعد اشارة امير المومنين
او غيره الى الخطاء يجيب هذا الناصب المحيل بان الائمة المجتهدين قد يعرض لهم الخطاء في الاحكام
لغفلة او نسيان والعلماء وارباب الفتوى يرجعونهم الى حكم الحق ولهذا يستحب للحاكم ان يشاور
العلماء ولا يحكم الا بحضر ارباب الفتوى ثم يرجع عن ذلك ههنا ويجعل عثمان معذورا في اجتهاده
وحكمه الباطل واصراره فيه وعدم سماعه لما ارشده اليه امير المومنين ع سبق الكتاب من غرابته
في مقابلة ذلك التشبث من الجواب وتركه لما قرر من استحباب مشاورة العلماء لنيل الصواب واعلام

بالمرية من انتفآء مواضع التهمة والارتياب واما ما ذكره من أن عثمان عمل في سفر الحج باجتهاده فعلى تقدير تسلم كونه من اهل الاجتهاد كان يجب عليه عند نسبة امير المؤمنين عم اياه الى مخالفة السنة ان يذكر الدليل الذي جره الى اجتهاده الباطل حتى يدفع عن نفسه تهمة مخالفة السنة و مظنة استهزائه بالشريعة وعدم مبالاته بمتابعة احكام الدين واما ما ذكره في عذر اتمام عثمان الصلوة في مكة فالتمحل فيه ظاهر اما اولا فلانه ذكر في متن الرواية المذكورة ان عثمان كان يصلي في صدر خلافته ركعتين فلو كان وجه اتمامه وجود البناء والملك له في مكة دون عدم مبالاته بالدين بعد استقلاله في الحكومة لكان مخطيا مقصرا اما فعله اولا من القصر واما ثانيا فلان مما اخرعه الناصب عن لسان عثمان من انه قال في جواب الصحابة انه لم يكن لابي بكر و عمر بمكة بيوت فكذبه ظاهر لان ابا بكر مع ما نسبوا اليه من كثرة الاموال كيف يمكن ان لا يكون له بيت في مكة وكذا الكلام في عمر فانه على زعمهم كان من صناديد مكة ولعل الناصب اراد اصلاح هذا الكذب بقوله ولم يكونوا عازمين على السكون في مكة وفيه ما فيه اذ قد ذكر في روضة الاحباب وغيره ان عمر سكن في مكة مرة عشرين يوما ومرة ثانية اربعين يوما وهل يقول غير المعاند المتمحل ان عمر مع سكونه طول هذه الايام لم يكن عازما للاقامة العشرة اللهم الا ان يقال حاله في ذلك كان حال القلندري الذي اقام ببلدة في شهر رمضان مفطرا من اوله الى اخره فقيل له في ذلك فاجاب باني مسافر فقيل له انا انت اقمت الشهر فلم لم تكن تنوي الاقامة فاجاب بانا نحن ما نوينا اقامة الدنيا فليضحك اولياؤه قليلا واما ما ذكره في اصلاح اطلاق عثمان اللحن على القرآن فلا يصدر الا عن مجحوج مبهوت فان المص اعترض على عثمان بانه اطلق على القرآن اشتماله على اللحن المذموم المخل بالفصاحة وهذا الناصب يغمض العين عن جواب هذا الذي هو محط الطعن ويتعرض لوجه ترك عثمان لتغييره واصلاحه بقوله دعوا بما اشبه جوابه هذا بما اجيب به اهل خراسان عما اعن سؤال اهل ما وراء النهر بان النبال اذا اراد لستعلا استقامة النبل عوجاجه لم يغمض احدى عينيه وبان الطير المسمى باللقلق اذا قام لم يرفع احدى رجليه فاجاب اهل خراسان بان النبال انما يغمض احدى عينيه لانه لو اغمض العين الاخرى لا يرى شيئا والطير المذكور انما يرفع احدى رجليه لانه لو رفع الرجل الاخرى لسقط على الارض فليضحك اولياؤه كثيرا ومن العجب ان عثمان صرح بان الرجل تلك العبارة من القرآن لا يقبل الاصلاح وانه لا حاجة الى اصلاحه لعدم تحليله حراما او تحريمه حلالا وهذا الناصب المرواني الذي غلب عليه هواء عثمان لما علم ان ما قاله عثمان طعن لا مدفع له عدل عن دفعه عنه وقال تركه لانه كان لغة بعض العرب

يغمض ظ

فان

فان كونه لغة بعض العرب هو الوجه الذي ذكره العلمآء لدفع وسم عثمان لا لدفع الطعن عنه واني يندفع الطعن عنه بذلك ولو كان عثمان عالما بموافقة ذلك للغة بعض العرب كيف صح له مع كثرة حياته عند القوم ان لا يستحيي من الله ويطلق على بعض كلماته التامات انه لحن وخطاء في القوم مع ظهور ان بعض الفاظ القرآن وارد على لغة قريش وبعضها على لغة بني تميم وبعضها على لغة غيرهم واما ما ذكره في توجيه حثو المقداد الحصى على مادح عثمان فوهنه ظاهر اما اولا فلان مدح حسان وكعب بن زهير وغيرهما للخلفآء كان امرا مستمرا شائعا فلو كان مقداد في ذلك عاملا بالحديث الذي ذكره الناصب لعمل به عند استماع مدح غيره ولو كان لنقل كما نقل هذا واما ثانيا فلان موافقة حديث النبي صلعم يقتضي حثو التراب لا حثو الحصى والرجم بالحجر كما فعله مقداد واما ثالثا فلان ظاهر حال مادح عثمان خصوصا بعد شيوع الدين وتقرر احكام القرآن وسنة سيد المرسلين ان لا ياتي في المدح بما ينافي الكتاب والسنة وان يمدحه بما يستحقه عند اوليائه من كونه الامام الهدى وخليفة رسول الله صلعم ووهبه الالوف من بيت المال الى ذوي ارحامه ونحو ذلك لا بكونه الها او نبيا او اقتدآء بطريق الشيعة الذين لا يحسنون الظن بغير من ثبت عصمته او علم الله فيلزم الناصب جمعه بين النصب والرفض وهذا محال اللهم الا ان يقال ان ارتكاب هذا القدر من الرفض عند ضيق الخناق سهل قال المصنف رفع الله درجته ومنها جرأته على رسول الله صلعم روى الحميدي في تفسير قوله تعالى ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا قال السدي لما توفي ابو سلمة وعبد الله بن حذافة وتزوج النبي صلعم امرأتيهما ام سلمة وحفصة قال طلحة وعثمان اينكح محمد نسآءنا اذا متنا ولا ننكح نساءه اذا مات والله لو قد مات لقد اجلبنا على نسائه بالسهام وكان طلحة يريد عائشة وعثمان يريد ام سلمة فانزل الله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا ان ذلكم كان عند الله عظيما وانزل ان تبدوا شيئا او تخفوه وانزل ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما رواه فانهم كانوا لا يعلمون ان ازواج النبي صلعم لا ينكحن بعده ومن عادة العرب ان يتكلموا في النسآء في التزوج بعد الرجال مثل هذا وليس فيه قصد ايذاء النبي صلعم بل ذكروا ان هذا الكلام على سبيل عادة كلام العرب فاعلمهم تعالى بعد ذلك حرمة هذا واما نزول قوله تعالى الذين يؤذون الله ورسوله فهو في شأن المنافقين بلا كلام وهو يفتري انها نزلت فيهما انتهى اقول ان قول طلحة وعثمان ان محمدا ينكح نساءنا اذا متنا ولا ننكح نساءه اذا مات ثم الحلف بانا نفعل ذلك بعد موته صريحا في انهما كانا كارهين لنكاح النبي صلعم نساءهم

عنده موتهم وكانا يريدان الاشتقام ص سنكح نساءه بعد موته وهذا صريح في نقصه الايذاء وليس فيه عنده ص
اشعار بما اخترعه الناصب لدفع الطعن عنهما من انهما تكلما على عادة العرب كما لا يخفى مع ان
النبي ص قد ابطل بدينه جميع العادات كما صرح بانه واما نزول الايات المذكورة في ذلك فهو شيء
رواه السدي رئيس المفسرين اهل السنة وصححه الحميدي رئيس محدثيهم فوقع الذنب عليهما او انطوى
على المثل السائر بيدك اوكتا وفوك نفخ فنسبة الافتراء في الرواية المذكورة في ذلك الى الملص مؤاخذة
له بذنب غيره وهو ظلم صريح وجهل فضيح **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها ما رواه اكثر
من الجمهور في تفسير قوله تعالى ويقولون امنا بالله وبالرسول قال السدي نزلت هذه في عثمان بن
عفان قال لما فتح رسول الله ص بني النضير فغنم اموالهم فقال عثمان لعلي ع ائت رسول الله فاسئله
ارض كذا وكذا فان اعطاكها فانا شريك فيها وايتها انا فاسئله اياها فان اعطانيها فانت شريكي كهاه
فيها فاسئله عثمان اولا فاعطاه له علي ع اشركني فابى عثمان فقال بيني وبينك رسول الله فابى ان
يخاصمه الى النبي ص فقيل له لم لا تنطلق معه فقال ابن عمه فاخاف ان يقضي له فنزلت تع واذا دعوا الى الله قوله ص
ورسوله الى قوله بل اولئك هم الظالمون فلما بلغ النبي ص ما انزل الله فيه اتى النبي ص فاقر لعلي ع بالحق ثم
قال الناصب خفضه الله اقول هذه الكلمات والمفتريات من تفاسير الشيعة واما المفسرون
من اهل السنة ذكروها انها نزلت في شأن المنافقين لما لم يرضوا بحكم رسول الله ص وقالوا للزبير عند التحاكم
والرفع الى النبي ص للزبير انه كان ابن عمتك فانزل الله هذه الاية واثار الكذب والافتراء على هذه الكلمات
لائح لمن له ادنى دربة في معرفة الحديث والاخبار انتهى **اقول** لا مخلص للناصب الشقي ههنا الا بنفي
كون السدي من مفسري اهل السنة ولا يمكنه ذلك سيما وقد روى مثل الحميدي في كتابه عنه كما مر
او بنفي كون ذلك مذكورا في تفسيره وما عدا ذلك من القول بان المفسرين من اهل السنة قالوا كذا لا
لا يجدي نفعا اذ يكفي للخصم قول واحد من مفسري اهل السنة بذلك خصوصا اذا كان ذلك المفسر
من قدمائهم والمخالفون له متاخرون عنه كما فيما نحن فيه ثم ان اثار الوضع ظاهر فيما اخترعه
على سبيل البداهة والارتجال ووضعه على سبيل الاستعجال لخلاصهما عن الطعن باي وجه كان فانه لم
يذكر لغاية بهته واضطرابه ان مخاصمة الزبير في اي شيء كان **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها
ما روى السدي في تفسير قوله تع يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم اولياء بعض
قال السدي لما اصيب النبي ص باحد قال عثمان لا لحقن بالشام فان لي به صديقا من اليهود فلا
اخذن منه امانا فاني اخاف ان يدال علينا اليهود وقال طلحة بن عبيد الله لاخرجن الى الشام فان لي به صديقا

من النصارى

من النصارى فلاخذن منه امانا فاني اخاف ان يدال علينا النصارى قال السدي فاراد احدهما
ان يتهود والاخر ان يتنصر قال فاقبل طلحة الى النبي ص وعنده علي ع فاستاذنه طلحة في المسير الى الشام ص
وقال ان لي بها مالا لاخذه ثم انصرف فقال له النبي ص عن مثلها من حال تخذلنا وتخرج وتدعنا فاكثر على
النبي ص من الاستيذان فغضب علي ع وقال يا رسول الله ايذن لابن الحضرمية فوالله لا عز من نصره ولا ذل
من خذله فكف طلحة عن الاستيذان عند ذلك فانزل الله تع فيهم ويقول الذين امنوا اهؤلاء الذين اقسموا
بالله جهد ايمانهم انهم لمعكم حبطت اعمالهم يعني اولئك يقولون انه يحلف لكم انه مؤمن منكم فقد حبط
عمله بما دخل فيه من امر الاسلام حين نافق فيه انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول اتفق جميع اهل التفسير
ان الاية نزلت في عبادة بن الصامت وعبد الله بن ابي سلول حين قال عبادة لعبد الله وكان عبادة
مؤمنا خالصا وكان عبد الله منافقا اني تركت كل مودة وموالاة كانت لي مع اليهود ونبذت كل عهد
لي كان معهم وقال عبد الله اني لا اترك مودة اليهود وموالاتهم وعهدهم فاني اخشى الدوائر ويغنيني
موالاتهم فانزل الله تع يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم اولياء بعض الاية
فاخذ الروافض هذا وجعلوه في حق كبار الصحابة وقد انزل الله تع في شأن المنافقين كالخوارج الذين
جعلوا الايات التي نزلت في شأن اليهود والنصارى حجة على الخروج على الامام واولوه في اهل
القبلة وكل ذلك خطاء واما ما ذكره في شأن نزول الاية انها نزلت في عثمان وطلحة فكذبه ظاهر في غاية
الظهور لان طلحة في غزوة احد ابلى بلاء حسنا حتى ان يده شلت لما جعلها فداء لوجه رسول الله ص
حين تفرق الاصحاب فحمى طلحة وجه رسول الله ص من السيف بيده وقطعت يده ومن المفتريات انه ابلى
يوم احد بما لم يبتل به احد من المسلمين ثم انه يذكر ان طلحة كان يريد الفرار الى الشام لينتصر فانه من كذا
مفتر واما عثمان فانه كان مزوجا بابنة رسول الله كان يرى بيت رسول الله ص بعد سوابق الاسلام
ويريد التهود من امانة اليهود على الحجاز واي ملك كان يهوديا في الشام حتى يستولي على الحجاز ثم
انه لم يرجع الى ابي سفيان رئيس قريش وسيد الوادي والغرض ان هذا الجاهل بالاخبار واضرابه من
السدي وغيره من رفضة لا يعلمون الوضع ولا يخافون الافتضاح عند العلماء والحمد لله الذي فضح
ابن المطهر في مطاعنه بما وفقنا من رد ما ذكر من المطاعن بالدلايل العقلية والبراهين النقلية بحيث
لا يرتاب احد ممن ينظر في هذا الكتاب انه على الباطل اللجلج وانا على الحق الابلج وصار مطاعنه
ملاعنه ونعم ما قلت شعر اجبنا عن مطاعن رافضي على الاخلاف والاصحاب طاعن فيا لله الذكي اذا راه
يصير مطاعنه ملاعن والحمد لله على هذا التوفيق **اقول** دعوى اتفاق المفسرين على ذلك بعد ظهور

مخالفة السدي من اهل السنة لا يروج على ادنى شعور واما ما ذكره من قضية الاخذ فمعارض بمثله
ولو لا يجوز ان القضية منعكسة لا بد له من بيان واما ما ذكره فی وجه استبعاد نزول الاية فی شان عثمان
وطلحة من ان طلحة فی غزوة احد ابتلى ابتلاء حسنا الى آخره فلا يصلح وجها لذلك لان ابتلاءه انما كان
بمعنى وقوعه فی البلاء والالم والمغلوبية عن الخصم لا ما هو الظاهر من ظاهر العبارة وهو المبارزة و
المجاهدة والاشراف على النصرة فابتلاؤهم بهذا المعنى الذي اوجب خوفهم موجب لارادتهم الفرار الى الشام
ونصرهما او يهودهما كما دلت عليه الرواية لا منافاة له كما زعمه هذا الشقي الغبي الذي لا يفرق بين
ما ينفعه ويضره وما ذكره من ان يد طلحة شلت لما جعلها فداء لوجه رسول الله ص والثالث الشقا
بانه توقف حين تفرق الاصحاب فانه انما شلت اصبعه وانما جعل يده فداء لوجه نفسه حين سلطوا
السيف على راسه ويدل على ذلك اختلاف كلمة القوم حيث قال ابن عبد البر فی الاستيعاب انه وقى
عن النبي ص النبل بيده حتى شلت اصبعه انتهى ولما راى الشقي الناصب ان وقاية السهم باليد غير شبيه
وشلل الاصبع لم يهين بذلك وقاية السهم بوقاية السيف وشلل الاصبع بشلل اليد ويدل على ان طلحة
لم يكن ممن يعتد به فی الحروب قول علي ع فيه لا اعز من نصره ولا اذل من خذله وهو دليل على كذب
الثالث وان طلحة كان من اهل الهرب والفرار دون السكون والقرار واما ما ذكره من ان عثمان كان
تزوج بابنة رسول الله ص اه فقد مر ما فيه من كذب تزويجه بابنة رسول الله ص وانما كان تزوجا بربيبته
فلا يتفرع على ذلك ما زعمه من صعوبة تركها على ان ذلك انما يصعب عليه اذا كان من اهل الدين والغرض
انه اراد الخروج عن الدين فافهم واما ما ذكره بقوله واي ملك كان يهوديا فی الشام حتى يستولي على
الحجاز فمردود بانه وان لم يحضرنی الان خصوصية ذلك الملك لكن ما ذكره الناصب رواية عن عبد الله
في م بن ابي سلول يبين انه قال وجه عدم شركه من اليهود اني اخشى الدوائر ويشعر هو لانهم او يدل على انه كان
فی تلك الناحية من اليهود من يلجا اليه عند الخوف وايضا يدل عليه ما ذكره الناصب سابقا فی
فصل تخلف الثالثة عن جيش اسامة من قوله كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يبعث جيش اسامة
طلبا لقصاص زيد وليبلغ خبر قوة الاسلام الى ملوك الشام فلا يقصدوا المدينة اه وما ذكره من انه لما
اراد النبي ص التوجه الى محاربة ملوك الشام منعه عمر عن ذلك اه واما عدم رجوع عثمان الى ابي سفيان
فيجوز ان يكون وجهه ياسه عن التفاته اليه لتظاهره مدة بالاسلام ودخوله فی سواد عسكر النبي ص
وايضا مصاهرته الظاهرية للنبي ص كان موجبا لاخذ انتقام النبي ص واقل المرتبة ان يجعله فی معرض
الاتهام وايضا لما كان امر الغالبية والمغلوبية كان متشابها متشابكا بين النبي ص وكفار مكة ولم يكن

يظهر

يظهر اثار الغلبة من احد الطرفين خاف انه ان رجع الى ابي سفيان بمكة ربما غلب النبي ص
بعد ذلك عليهم فلا يبقى له وجه عند النبي ص ويضيع من جاهه وسلطنته وان وقف عند
النبي ص ربما غلبوا عليه ويسر الضرر ايضا اليه واما ما يظهر من كلام الناصب ان السدي
من اهل الحلة فمردود بما مر من رواية شل الحميدي عنه فی كتابه وقد روى عنه ابن حجر المتاخر
ايضا فی صواعقه وغيره وهذا كله دليل على انه من اهل السنة وممن يعتبر رواياته عندهم
تفسيره وغيره ويتضح ذلك مما ذكره السمعاني فی كتاب الانساب حيث قال المشهور بهذا النسبة
اسمعيل بن عبد الرحمن بن ابي ذويب وقيل ابن ابي كريمة السدي الاعور مولى ذهب بن قيس
مخرمة من بني عبد مناف حجازي الاصل سكن الكوفة يروي عن انس بن مالك وعبد خير و
ابي صالح وقد راى ابن عمر وهو السدي الكبير ثقة مامون روى عنه الثوري وشعبة
وزايدة وسماك بن حرب واسمعيل بن ابي خالد وسليمان التيمي ومات سنة ١٢٧ فی امارة ابي
هبيرة وكان اسمعيل بن ابي خالد ويقول السدي اعلم بالقران من الشعبي وقال ابو بكر احمد بن
موسى بن مردويه الحافظ اسمعيل بن عبد الرحمن السدي يكنى ابا محمد صاحب التفسير وانما سمي
السدي لانه نزل بالسدة وكان ابوه من كبار اهل اصبهان توفي فی سنة ١٢٧ فی ولاية بني مروان
روى عن انس بن مالك وادرك جماعة من اصحاب النبي ص منهم سعد بن ابي وقاص وابو سعيد
الخدري وابو عمر وابو هريرة وابن عباس حدث عنه الثوري وشعبه وابو عوانة والحسن
بن صالح قال ابن ابي حاتم اسمعيل بن عبد الرحمن السدي الاعور مولى زينب بنت قيس
بن مخرمة اصله حجازي يعد فی الكوفيين قال يحيى بن سعيد ما سمعت احدا يذكر السدي الا
بخير وما تركه احد انتهى كلامه واما ما ذكره من ان السدي والمص وساير شيعة الحلة لا يعلمون
الوضع فهو صادق فی ذلك بالنسبة المص واهل الحلة فان العلم بطريق وضع الحديث
والافتراء على الله ورسوله انما هو عمل النواصب عند اضطرارهم الى نصرة مذهبهم الباطل
بذلك واما السدي فهو كان من اهل السنة ونحن لا نحكم عليه بكونه ثقة او وضاعا لكن
الحميدي والسمعاني وابن حجر قد حكموا بكونه من اهل السنة وصرحوا بكونه ثقة مامونا والحمد
لله الذي فضح الناصب الشقي الهذار فيما اجاب به عن مطاعن ائمة الداعين الى النار وزاد
عليهم الطعن واللوم والعار ووفقنا لدفع اجوبته بما يرتضيه اولو البصاير والابصار
ولنعم ما قلت فی جواب ما ذكره من الاشعار اقول دفعنا ما اجاب به شقي غبي مجوي

عنا ٢ر

ودكتب الطعن عنهم حريهم ليقتدوا بهم الناس ولا يشكوا في كونهم الائمة لان معظم الاسلام
منوط بآرائهم فانهم كانوا خلفاء النبوة ووارثي العلم والولاية واما معوية فانه كان من ملوك الاسلام
والملوك في اعمالهم لا يخلون عن المطاعن ولكن كف اللسان عنه اولى لان ذكر مطاعن لا يتعلق
به فائدة ما اصلاً فان ذكر مطاعن الخلفاء ينفع الرفضة واقل المنافع انه يصير سببا للمباحثة العلمية
التي هي انفع المنافع عند المجادلين من الرفضة وهذه المنفعة مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لم
يعارض احد في الذب عنه فذكر مطاعنه محض الغيبة الضارة وقد قال رسول الله صلعم لا تذكروا موتاكم
الا بالخير لكن لما ذكر هذا الرجل مطاعنه ونحن لا نريد ان نترك شيئا مما ذكره نذكر مطاعنه ونتكلم في كل
فصل بما يليق في ذلك الفصل من الكلام فنقول ما ذكر ان رسول الله صلعم قال ويح عمار يقتله الفئة
الباغية فهذا حديث صحيح ولا شك انه قتل في حرب صفين ولا شك ان اصحاب المعوية قتلوه وهم الفئة
الباغية ولا نزاع في هذا انتهى **اقول** اولا ان ما ذكره من ان معوية كان كاتب الوحي غير مسلم وانما كان
كاتب الصدقات كما حققه حافظ ابرو من الشافعية في تاريخه المشهور ولنعم ما قال الشيخ العارف
سنائي الغزنوي قدس سره بر هند اگرچه خال بخت دوستی ویم بکاری نیست ودر نوشتاو
خطی زبهر رسول بخطش نه ز افتخاری هست دو مقامی که بشر مرداشد از خط و خالش اعتباری نیست
وثانيا انه اجمل واخل في شرح حال معوية وحكومته وما هو منشأ ذلك لانه لو فصل الكلام فيه
كما هو حقه لظهر منه الطعن على الخلفاء الثلثة وذلك لان الباعث لابي بكر في تولية يزيد بن ابي سفيان
هو ان ابا سفيان كان عند خلافة ابي بكر منكر الخلافة وفي صدد ثوران الفتنة عليه حتى قال للعلي
ارضيتم يا بني هاشم ان يلي عليكم تيمي رذل والله لئن امرت لاملأن الوادي خيلا ورجالا فخاف
ابو بكر وصاحبه عمر عنه فاستمالوه بتفويض ولاية الشام الى ابنه يزيد عنه حتى سكت وكذا
امضى عمر ذلك له ولاخيه معوية حفظا للرياسات الفاسدة فجميع المفاسد المترتبة على حكومة
معوية من البغي والعدوان انما هو من بركة البرامكة وثالثا ان ما ذكره من عزل امير المؤمنين ع
معوية عند خلافته وما نقله من نصيحة ابن عباس له في كفه عن عزل معوية وعدم استماع الامير
لذلك فيه اخلال واهمال حين نسب النصيحة الصادرة عن مغيرة بن شعبة الى ابن عباس ولم
يذكر ما اجاب به امير المؤمنين علي ع في ابطال تلك النصيحة ليوقع في اوهام العوام ان عدم قبوله
ع لتلك النصيحة كان من غير وجه وحجة وعن محض العناد والاستبداد برايه وليلا يظهر من ذكره
الطعن على الخلفاء الثلثة باخلالهم في الدين في تفويض الولاية الى ذلك الفاسق وقد تضمن

كل المطاعن فليعتذر ووه بان ما قال جواب زاد في تلك المطاعن فقد صرح اللعين انما
بما قال قصيرنا مطاعنه ملاعن **قال المصنف** رفع الله درجته في مطاعن
معوية وهي اكثر من ان يحصى وقد روى الجمهور منها اشياء كثيرة منها ما روى الحميدي في الجمع
بين الصحيحين قال قال رسول الله صلعم ويح عمار يقتله الفئة الباغية يدعوهم الى الجنة و
يدعونه الى النار فقتله معويه ولما سمع معوية اعتذر فقال قتله من جاء به فقال ابن عباس
فقد قتل رسول الله حمزة لانه جاء به الى الكفار انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قول
اهل السنة والجماعة في معوية انه رجل من اصحاب رسول الله صلعم وصحبته ثابتة لا ينكره
الموافق والمخالف وكان كاتب وحي رسول الله صلعم وبعد ان توفي رسول الله صلعم خرج
الى الشام تحت راية اخيه يزيد بن ابي سفيان ولما توفي يزيد في امارة الشام زمن امارة
عمر بن الخطاب ولاه عمر في امارة الشام فكان اميرا به مدة خلافة عمر بن الخطاب ثم ولاه
عثمان الشام واضافه ما فتح من بلاد الروم وكان على ولايتها مدة خلافة عثمان بن عفان
ثم لما تولى الخلافة امير المؤمنين علي عليه السلام عزله من امارة الشام وجعل الامارة لعبد الله بن
عباس فقال عبد الله يا امير المؤمنين ع ان معوية قد استولى على الشام وله سنين كثيرة يحكم
في الشام وهو رجل من اهل الدنيا فقرره على امرة حتى تاخذ منه البيعة ثم اذا جاء الموسم للحج
استوقفه في المدينة وابعث من تريد الى الشام فلم يسمع امير المؤمنين كلام عبد الله بن عباس
وعزله في يوم وبعد ان قتل عثمان ذهب مروان ونائلة بنت الفرافصة زوجة عثمان الى الشام
وقد قطعت انامل نائلة حين هموا بقتل عثمان فالقت نائلة نفسها على عثمان فقطعوا انا ملها
بالسيف فاخذ مروان ونائلة قميص عثمان وانا ملها وذهبا بهما الى معوية القميص والانامل مغلق المعرابه ص
على مسجد دمشق واجتمع بنو امية كلهم بالشام وهموا بطلب ثار عثمان ولم يبايعوا العلي
حتى وقع ما وقع من الفتن والحوادث المشهورة ومذهب اهل السنة والجماعة ان الامام
الحق بعد عثمان كان علي بن ابي طالب عليه السلم ولا نزاع لاحد من اهل السنة في هذا وان
كل من خرج على علي ع كانوا بغاة على الباطل ولكن لما كانوا من اصحاب رسول الله صلعم ينبغي
ان يحفظ اللسان عنهم ويكف عن ذكرهم وذكر ما جرى بين الصحابة لانه يورث الشحناء ويثير
البغضاء ولا فائدة في ذكره واما ما ذكر من مطاعن معوية فلا اهتمام لنا اصلا بالذب
عنه فانه لم يكن من خلفاء الراشدين حتى يكون الذب عنه موجبا لاقامة سنة الخلفاء و

ودن

اكثر ما ذكرناه ما رواه صاحب الاستيعاب في ترجمة مغيرة بن شعبة حيث قال لما قتل عثمان وبايع
الناس عليا ع دخل عليه المغيرة بن شعبة فقال يا امير المومنين ان لك عندي نصيحة قال وما هي
قال ان اردت ان يستقيم لك الامر فاستعمل طلحة بن عبيد الله على الكوفة والزبير بن العوام على البصرة
وابعث معوية بعهده على الشام حتى يلزمه طاعتك فاذا استقرت لك الخلافة فادرها كيف
شئت برايك قال علي عليه السلام اما طلحة والزبير فساري رايي فيهما واما فلان والله لا ارى الله
مستعملا له ولا مستعينا به ما دام على حاله ولكني ادعوه الى الدخول فيما دخل فيه المسلمون فان
ابى حاكمته وانصرف عنه المغيرة مغضبا لما لم يقبل عنه نصيحته فلما كان الغداة اتاه فقال يا امير
المومنين نظرت فيما قلت لك بالامس وما جاوبتني به فرايت انك وفقت للخير وطلبت الحق ثم خرج عنه
فلقيه الحسن رضا وهو خارج فقال لابيه ما قال لك الاعور قال اتاني امس بكذا واتاني اليوم بكذا
قال نصح لك والله امس وخدعك اليوم فقال علي ع ان اقررت معوية على ما في يده كنت متخذا
المضلين عضدا انتهى وبالجملة ان امير المومنين ع انما عزل معوية في اول خلافته لقيام الحجة عليه
من الله تع بظهور نفيه لاطفاء نائرة معوية ودفع فساده لكن لسوء اختيار الامة سيما قريش و
اتباعهم خرج الامر احرا عن الضبط وكثيرا ما لا يبقى اخر الامور على وفق ما طلب باوايلها بل
ينسل عن الضبط خصوصا اذا اراد الله سبحانه استدراج المبطل وابتلاء المحق وازلاقه الى جواد
قدسه وثانيا ان ما ذكره من ان بعد قتل عثمان ذهب مروان ونائلة بنت الفرافصة زوجة عثمان فصل
الى الشام الى اخره مخالف لما ذكرناه انفا عن صاحب الاستيعاب من ان مروان قد ذهب قريبا من
ذلك مع رؤساء الجمل الى البصرة وكذا مخالف لما ذكر في روضة الاحباب حيث قال كو يند نايله
زوجه عثمان پيراهن خون الود او را با اصابع خود كه باشمشير جدا شده بود ان پيراهن معلق ساخته بود
نزد معويه فرستاد انتهى وخامسا ان ما ذكره من ان الخارجين على علي ع لما كانوا اصحاب رسول
الله صلعم ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم غير محفوظ عن كلم اللسان فانهم غير محفوظ لان كرامة صحبة رسول
الله صلعم انما يعتبر اذا حافظوا على مراسم دينه واما اذا خالفوها بالخروج عن دينه ومخالفة كتاب
الله وقرينه فاللائق بحال المومن ان يعامل معهم معاملته مع الشيطان من انكارهم اياهم بالقلب
واللسان وتلقيهم بالطعن واللعان ولنعم ما اجرى الله تعالى على لسان الناصب حيث قال ان
تحفظ اللسان عنهم دون ان يقول ينبغي ان تحفظهم عن اللسان ويقرب من هذا ما رواه صاحب
المعجم عن عبد الرزاق بن همام الصنعاني من قدماء محدثي اهل السنة حيث قال قد ذكر بعضهم

معوية

معوية في مجلسه فقال عبد الرزاق له لا تعذروا مجلسنا بذكر ولد ابي سفيان وسادسا ان ما ذكره
من ان ذكر ما جرى بين الصحابة يورث الشحناء ويثير البغضاء ولا فائدة في ذكره مدخول بان
الشيعة يتوقعون الثواب في عد مفاسد الشيطان والداخلين في حزبهم من الفراعنة والسلاطين
ولا يفعلون ذلك عدوا بغير علم ممن قاتلهم في ذلك بالبغضاء والشحناء يكون اللوم عليه وهل
هذا الا مثل ان يقال لا تعدوا معايب الكفار ولا تذكروا جرح الرجال لانه يورث الشحناء والبغضاء
واما ما ذكره من انه لا فائدة في ذكره فظاهر البطلان لظهور ان في ذكره فائدة احتراز الناس عن
متابعتهم والدخول في ضلالتهم الى غير ذلك مما قيل في شرعية الجرح والتعديل والله الهادي
الى سواء السبيل وسابعا ان ما ذكره من انه لا اهتمام له ولا صحابه من اهل السنة بالذب عن معوية
فهو كلام لا يوافق فيه قلبه لسانه وانما التجاء اليه لبلوغ شناعة حال معوية عند الخاص
والعام ومع هذا مخالف لما استفدناه عن ابن حجر المتاخر في صواعقه ولما سبق عن الناصب
في تحقيق قوله صلعم لا يزال الاسلام عزيزا ما مضى اثنى عشر خليفة كلهم من قريش فانهم عدوا
معوية من الخلفاء الذين يكون الاسلام بهم عزيزا فكيف ينفي الرشد عنه ههنا ويقول لا اهتمام
لنا بالذب عنه وانه من الملوك الذين لا يخلون عن المطاعن دون الخلفاء الراشدين وكيف يكون
كذلك مع ما عرفت من اشتراكهم في عدم الرشد بحسب الدين وكون معوية ارشد بحسب الدنيا
وثامنا ان ما ذكره من ان مجرد المباحثة والمعارضة انفع عند المجادلين من الرفضة مجرد وغوغة
ووسوسة جره اليها غلبة هوى معوية الغاوي وجروه الغاوي ومن اين علم ان ذلك عند شيعة
الرفضة للباطل كذلك انى وثمام براهينهم وضعف شبهة اهل السنة او من اقتصارهم في
البحث على ما يسلمه الخصم دون العنديات والمغربات كما هو دأب خصامهم لا يبدلن لك حقا
وتاسعا ان ما ذكره من ان منفعة المباحثة والمجادلة مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لا يعار
احد في الذب عنه اه مناف لما قال الناصب بعد ذلك حيث قال لكن لما ذكر هذا الرجل يعني المص
قدس سره مطاعن معوية نتكلم في كل فصل بما يليق في ذلك الفصل اه ولو سلم فقد هذه المنفعة
ففيه منفعة اخرى اكثر من ذلك وهو ان معوية من جملة منصوبات المشايخ الثلثة وثمرات نزعتهم
فالطعن عليه يرجع على الطعن عليهم وكيف لا يكون كذلك والحال انهم مع علمهم بنفيه وخروجه
عن سيرة النبي صلعم الى سيرة الاكاسرة الفاجرة مكنوه من الامارة حذرا عن تطرق الخلل من فتنته على
خلافتهم ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره صاحب الاستيعاب من انه لما دخل عمر الشام وراى معوية قال

هذا كرى العرب وكان قد تلقته معوية في موكب عظيم وذكر ايضا انه ذم معوية عند عمر فقال
دعوكم من ذم فتى قريش انتهى فتامل فيه وعاشرا ان ما ذكر من ان ذكر مطاعن معوية محض
الغيبة الضارة مع ما عرفت من عدم تحققه مردود بانه لا يكون ضارة اذ لا غيبة لفاسق شرعا
والحادي عشر ان ما ذكره من قوله صلعم لا تذكروا موتاكم الا بالخير مسلم صحته لكن معوية واضرابه ليسوا
من موتانا بل من موتى اهل الجاهلية لبغيه وعصيانه وعدم معرفته للامام زمانه وقد صح عن الطرفين
انه قال صلعم من مات ولم يعرف بامام زمانه مات ميتة جاهلية ويؤيد هذا ما روى من انه لما
قتل معوية حجر بن عدى واخوانه من اصحاب امير المؤمنين عم قال للحسين على طريق الشماتة انا قتلنا
قلنا لا
عليه السلام
حجرا واصحابه من شيعتكم وغسلناهم وكفناهم ودفناهم فقال الحسين عم انا اذا قتلنا شيعتك
يا معوية ما غسلناهم ولا كفناهم ولا صلينا عليهم ولا دفناهم فافهم وايضا لفظ الخبر في قوله لا
تذكروا موتاكم الا بالخير اعم من ان يكون خيرا لنا اولهم وذكر المنافقين والفاسقين بما صدر عنهم
من الفساد والبغي والعناد خير لنا ليحصل الاحتراز عن اقتفاء آثارهم ويرتفع الثقة على ما رووا
واخبارهم الى غير ذلك مما علل به علماء الجرح والتعديل والله الهادي الى سواء السبيل **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها ما رواه ابو المنذر هشام بن محمد بن السايب الكلبي في كتاب المثالب فقال
كان معوية لاربعة لعمارة بن الوليد بن المغيرة المخزومي ولمسافر بن عمرو ولابي سفيان ولرجل آخر سماه
قال وكانت هند امة من المغلمات وكان احب الرجال اليها السودان وكانت اذا ولدت اسود قتلته
واما حمامة فهي بعض جدات معوية كان لها راية بذي المجاز يعني من ذوي الغايات في الزنا وادعى
معوية اخوة زياد وكان له مدع يقال له ابو عبيد عبد بني علاج من ثقيف فاقدم معوية على تكذيب
ذلك الرجل مع ان زياد ولد على فراشه وادعى معوية ان ابا سفيان زنا بوالدة زياد وهي عند زوجها
المذكور وان زيادا من ابي سفيان فانظر الى هذا الرجل بل الى القوم الذين يعتقدون فيه الخلافة وان
حجة الله في ارضه والواسطة بينهم وبين ربهم وينقلون عنه انه ولد زنا وان اباه زنا باخته هل
يقاس بما قال الله تعالى في حق اغايرينا انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول انما اتفق عليه الامة بلا نزاع ان تشيع الفاحشة ونشرها
قبيح شرعا ويستقبحه العقول السليمة سيما ما كان من امر الجاهلية فان انكحة الجاهلية لا ندري كيف جرت
والانساب في الجاهلية لا اعتداد بها لان انكحتهم لم يكن معتبرة وهذه اشياء قد نهى الله ورسوله
عن نشرها والقذف بالزنا قبيح لاي شخص كان ولا ندري ما غرض هذا الرجل من نشر هذه الامور وانما

مرّ

قذف هند وهي لا نزاع انها اسلمت يوم الفتح فقذفها يوجب الحد بلا شبهة وهو من الكباير بلا
نزاع سيما ان ما ذكره غير موافق لصحاح التواريخ وحقيقة خبر هند كما ذكره ارباب صحاح التواريخ
وذكر الميداني في كتاب مجمع الامثال وغيره من علماء التواريخ ان هندا قبل ان تزوج بابي سفيان
كانت متزوجة برجل من صناديد قريش لا ادري الان انه كان مسافر بن عمرو او غيره فذهب زوجها يوما
يصطاد وكان يوما شديد القيلولة والحر فخرجت هند من البيت ونامت في ساحة الدار ودخل
رجل كان له شغل مع زوجها وكان اليوم حارا فرقد الرجل ايضا في ساحة الدار فرجع زوج هند فرآها
مضطجعة في ساحة الدار والرجل راقد بقربها فاخذه الغيرة فقالت هند ما شعرت بهذا الرجل
وانه متى دخل الدار فوقعت بينهما منازعة وشقاق ورفعا امرهما الى كاهن فحكم لهند وانها بريئة
مما يقذفه الزوج به وقال الكاهن ان هذه المرأة ستلد ملكا عظيما يبلغ حكمه المشارق والمغارب
فحلفت هند ان لا تلد هذا الملك من ذلك الزوج وسالت طلاقها واخذت منه الطلاق ثم تزوجت
بابي سفيان فولدت له معوية هذا ما ذكروه من امر هند واما ما ذكروه ان معوية ادعى اخوة
زياد فتفصيل هذه الرواية على ما ذكره المتأخرون وذكره ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة
وذكره ابن الجوزي في تاريخه ان زيادا ولد على فراش عبيد الثقفي وكان ابو سفيان يدعي انه ولد
في الجاهلية على عادتهم في الحاق الاولاد فلما جاء الاسلام ونهى عن الالحاق ترك ابو سفيان ذلك
الدعوى وكان زياد رجلا رشيدا شجاعا نجيبا فبعثه عمر بن الخطاب ايام خلافته لبعض الاعمال الى
اليمن فعمل فيها عملا جيدا فلما رجع من اليمن كان يقص قصته في عمله على عمر بن الخطاب وتكلم على
قوانين العقل بالكلام الجيد فقال عمرو بن العاص لله در ابيه لو كان هذا الغلام من قريش لساق
العرب بعصاه فقال ابو سفيان انا اعلم من وضع ماءه عند امه فقال امير المؤمنين علي عم اتق الله
يا ابا سفيان ولا ترجع الى الجاهلية فلم يذكر ابو سفيان شيئا بعد ما قال له امير المؤمنين هذا الكلام
ثم لما كان زمن علي بن ابي طالب عم بعث زيادا اميرا على اذربيجان فكتب اليه معوية يستلحقه ويمنيه
فكتب امير المؤمنين عم الى زياد ان لا تميل الى استمالة معوية وكتب فيه ان ذلك نزعة من نزغات
الشيطان القاها على ابي سفيان ولم يثبت به نسب فقال زياد والله لقد شهد به ثم لما بلغ الخلافة
الى معوية بعث الى الكوفة واستلحق زيادا وهذا من قبايح الامور الصادرة عن معوية ولا نعتذر
له لانه كان من الملوك والملوك لا يخلون عن امثال هذه الامور واما قوله ان اهل السنة يعدونه
خليفة ويجعلونه حجة الله في ارضه فهذا امر باطل فان اهل السنة لا يعدونه الا ملكا من ملوك الاسلام

وهو كان من اهل البغي في زمن امير المؤمنين علي ع ثم صار ملكا عضوضا بعد وفات امير المؤمنين لما
بايعه الحسن بن علي ع وانتهى خلافة النبوة وختم بالحسن بن علي هذا مذهب اهل السنة والجماعة
انتهى **اقول** قد مر ان ما اتفق عليه الامة ودل عليه نص القرآن هو قبح حب تشييع الفاحشة اي
من غير ان يدعوا اليه قاعدة دينية والا لانسد باب الجرح والتعديل كما عرفت مرارا واما ما
ذكره من ان القذف بالزنا قبيح لاي شخص كان فعلى تقدير تسليمه على اطلاقه نقول ان المص كان
ناقلا لذلك عن الكلبي والكلبي ناقلا عن غيره ونقل الكفر ليس بكفر فضلا عن نقل مثالب
فاسق كمعوية واضرابه فلا يتوجه على المص والكلبي حد ولا تعزير واما ما ذكره من انا لا ندري ما غرض
هذا الرجل من نشر هذه الامور فاقول في جوابه ان الغرض من نشر مثالب معوية ككونه ولد زنا
اثبات انه لا يصلح للخلافة فمن زعم صلاحها من اهل السنة كان على الباطل وايضا اذا كان كذلك
لم يكن صالحا للامارة فيتطرق الطعن الى الخلافة في تفويض امارة الشام اليه كما مر وهو من اجلى
المطالب كما لا يخفى واما ما ذكره في حقيقة خبر هند نقلا عما سماه صحاح التواريخ فهي تواريخ
لم يحصل لها وجود ذهني ايضا وقد وافق ما نقله المص عن الكلبي وما ذكره الزمخشري في كتاب
ربيع الابرار وفيه ان اسم الرابع من الجماعة التي نسب اليهم معوية كان ابي الصباح مغنيا اسود كان
لعمارة عسيفا شابا وسيما وكان ابو سفيان دميما قصيرا فدعته هند الى نفسها وقالوا ان عتبة بن
ابي سفيان ايضا وكان من الصباح انتهى واما ما نقله المص في شان زياد عليه اللعنة فقد وافقه
العلامة ايضا قطب الدين الشيرازي في كتاب نزهة القلوب حيث قال اولاد الزنا نجباء لان الرجل
يزني بشهوته ونشاطه فيخرج الولد كاملا وما يكون من الحلال فمن تصنع الرجل الى المراة ولهذا
كان عمرو بن العاص ومعوية بن ابي سفيان من دهات الناس ثم ساق الكلام في بيان نسبهما
على وجه ذكر في كتاب ربيع الابرار ثم زاد على ذلك وقال ومنهم زياد بن ابيه وفيه
يقول الشاعر الا ابلغ معوية بن حرب مغلغلة من الرجل اليماني اتغضب ان يقال ابوك عف
وترضى ان يكون ابوك زاني هذا واعتراض الناصب متوجه على الزمخشري والعلامة الشيرازي
والجواب الجواب على انه يكفي في احتجاج المص كون الكلبي من حزب المروانية الملتزمين بدين
دولتهم الداخلين في جماعتهم كما علم من صحاح التواريخ ولهذا قال المص مشيرا اليه بقوله فانظر
الى هذا الرجل اه فافهم واما انكار الناصب لعد اهل السنة معوية اماما وخليفة فخلف باطل
لا ادري من اين حصل له الحياء الذي حمله على انكار خلافته خلافا على اصحابه وذلك لان مختار جمهور

شعر

اهل

اهل السنة والجماعة الذين هم في الحقيقة اهل سنة معوية وجماعته انه خليفة حق وامام
صدق والمخالف منهم شرذمة قليلة كما حققه ابن حجر المتأخر في صواعقه حيث حقق صحة خلافته
ورد على من استدل على خلافه نعم غاية ما ذهب اليه جمهورهم انه لم يكن في ايام علي ع واما بعد
فقد قالوا بانه صار اماما وخليفة لان البيعة قد تمت له اكثر ممن سبقه وممن جملة ما ذكره ابن حجر مما
حققه سابقا قوله فالحق ثبوت الخلفاء الخلافة لمعوية من حين تسليم الحسن الامر اليه فانه بعد
ذلك خليفة حق وامام صدق ثم ساق على طبق ذلك احاديث في حقيقة دولة الاموية فليطالع
هنالك **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها ان رسول الله صلعم دعا عليه روى مسلم في الصحيح عن ابن
عباس قال كنت العب مع الصبيان فتواريت خلف باب قال فجاء فحطاني حطوة وقال اذهب فادع لي
معوية قال فجئت فقلت هو ياكل فقال لها اشبع الله بطنه وقال حسن بن المثنى قلت ما سمعنا قوله حطا
فقال لي قفدني قفدة فلو لم يكن عنده معوية من المنافقين لما دعا عليه لانه كما وصفه الله تعالى بانك
لعلى خلق عظيم وقال في حقه فلا تذهب نفسك عليهم حسرات فلعلك باخع نفسك على آثارهم
ومن يقارب قتل نفسه على الكفار كيف يدعوا على مسلم عنده وقال الله تعالى له ان تستغفر لهم سبعين
مرة فقال لازيدن على السبعين وقد ورد في تفسير انك لعلى خلق عظيم ان النبي ع كان كلما اذاه الكفار
من قومه قال اللهم اغفر لقومي فانهم لا يعلمون فلو لم يكن عنده منافقا لكان يدعوا له ولا يدعوا عليه
وكيف جاز لمعوية ان يعتذر بالاكل مع انه ع قال لا يومن عبد حتى اكون احب اليه من نفسه واهله
وماله وولده حتى دعا عليه النبي صلعم مع انه ما ينطق عن الهوى فيكون الدعا باذن الله تعالى ومنها
انه خاصم عليا عليه السلم وقتل جمعا كثيرا لا يحصى من المسلمين وادخل الشبهة على اكثر الباقين مع ان الامام
لعلي ع بالاجماع عندهم ومبايعة المسلمين والنص من النبي صلعم واستحقاقه بواسطة العصمة انتهى **قال
الناصب** خفضه الله اقول من الامور المقررة عند العلماء ان رسول الله صلعم قال انما انا بشر يعرضني ما
يعرض البشر وقد سالت الله تعالى ان كل دعوة ادعوها على احد من المسلمين يجعلها الله تعالى رحمة ومغفرة
له وهذا من المعلومات بين العلماء والاجماع واقع على ان النبي صلعم دعا على بعض المسلمين كما قال لمعاذ
ثكلتك امك وقال لام سلمة تربت يمينك وقال لسوده قطع الله يدك وقال لصفية عقرى حلقى وغيرها
من الدعوات ولاجل هذا سال من الله تعالى ان يجعلها رحمة لمن دعا عليه فاذكر ان رسول الله صلعم
لا يدعوا الا على منافق فهذا باطل باجماع العلماء واما ما ذكر انه كيف جاز لمعوية ان يعتذر بالاكل
فلم يصح انه اعتذر ولم يجئ ودعا ودعاه ابن عباس مشغولا بالاكل فلم يذكر ان رسول الله صلعم يطلبه وظاهر الحديث

يدل على هذا هكذا قال العلماء وانا اقول اثر دعوة النبي صلعم انه اكل جميع الدنيا ولم يشبع من الخلافة
والملك حتى دوري في التراب ولا يملاء جوف ابن آدم الا التراب انتهى **اقول** ما عدة من الاموال المحرمة
عند علماء اهل السنة افتراء محض عند علماء الامامية مخل بعصمة النبي صلعم وقد سبق تحقيق ذلك
في مسئلة عصمة النبي صلعم وفي مطاعن عمر عند ذكر المص لقوله ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله فتذكروا
انما افتروا ذلك على النبي صلعم ليدفعوا ما يطعن به الشيعة على خلافة ابي بكر في قوله انما انا بشر ولست بخير
من احدكم فراعوني فاذا رايتموني استقمت فاتبعوني واذا رايتموني زغت فقوموني واعلموا ان لي شيطانا
يعتريني الى آخر ما ذكره ابن حجر في اوايل صواعقه والمؤمن العارف بحق رسول الله صلعم وعلو شانه في تجرده و
تقدسه ونورانيته وعصمته يعلم ان حاله مخالف لحال البشر في الامور الدنية الناشية عن الكثافات
الجسمانية البشرية وكذا الكلام في تتمة الرواية من ان النبي صلعم قال سالت الله ان كل دعوة ملحما روى القاضي
عياض المالكي في كتاب الشفاء من انه صلعم دعا على صبي قطع عليه الصلوة ان يقطع الله اثره فاقعد وا
قال لرجل ياكل عنده بشماله كل بيمينك فقال لا استطيع فقال لا استطعت فلم يرفعها الى فيه ودعا على
الحكم بن العاص بالاختلاج فلم يزل يختلج الى ان مات ودعا على الاعرابي الذي جحد بيع فرس وهي التي شهد
فيها خزيمة للنبي صلعم فاستجاب الله دعاءه ودعوى ان كل هؤلاء الذين دعا النبي صلعم عليهم كانوا منافقين
او كفارا مجاهرين مكابرة ظاهرة خصوصا في الصبي والذي كان ياكل الطعام عنده صلعم بل هذه الدعوى
اصعب على الناصب حيث انه في الدعاء على الحكم بن العاص الذي بالغ عثمان في مودته واهتم في معاودته
الى المدينة خلافا على رسول الله صلعم اذ يبعد من كمال حسن ظن القوم بعثمان ان يظهر عثمان مودة
كافر ومنافق على ذلك النحو من المبالغة مع انه تلى عند جمعه القرآن على رغم الاقوام ما وقع في بعض
القرآن من النهي عن مودة الكفار بقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من
حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم وابناءهم واخوانهم او عشيرتهم وايضا روي في المشكوة في المتفق عليه
انه صلعم امر في مرض موته باخراج المشركين عن جزيرة العرب فلو كان الحكم محكوما عليه عنده بالكفر و
الشرك كيف جاز ادخاله في المدينة بعد النبي صلعم وورود ذلك الامر في حق المشركين اللهم الا ان يدعى
كذبا ان ذلك الدعاء كان في ايام كفره وايضا قد روى اليافعي الشافعي في ضمن ترجمة النسائي المحدث
المشهور ان معوية قد ابتلى بدعاء النبي صلعم ذكر بمرض الجوع ولعله اراد جوع الكلب فان له مناسبة بحال
معوية حيث اشتق اسمه من عوى الكلب وبالجملة اذا لم يجعل الله تعالى دعاء النبي صلعم في معوية رحمة كما ذكره
اليافعي دل على انه كان كافرا او منافقا كما ذكره المص وما ذكره من انه كيف جاز لمعوية ان يعتقد بالاكل

اه فعارض

اه فعارض بانه كيف جاز لابن عباس ان لا يوصل امر النبي صلعم الى معوية بمجرد انه رآه مشغولا بالاكل
من غير ان يسمع منه الاعتذار بذلك وكيف جاز للنبي صلعم ان ينال معوية بذلك الدعاء الذي ظاهره غضب
بمجرد قول ابن عباس انه ياكل الطعام واما ما ذكره من انه صلعم دعا على بعض المسلمين بقوله ثكلتك امك
عقرى حلقى تربت يداك ونحو ذلك فمدفوع بما صرح به الشيخ ابن حجر في مقدمة شرحه لصحيح البخاري بانها كلمة
تستعمل ولا يراد بها حقيقتها وكذا الكلام في تربت يمينك وترب جبينك قال ابن حجر ظاهره انه دعا
عليها بالعقر والقتل ولا يقصد ذلك وكذا في قوله عقرى حلقى قال حلقى مقصور اصله ان المراة كانت
اذا مات لها حميم حلقت شعرها فكانه دعاء عليها بذلك لكن لا يقصد ظاهره انتهى ثم نقل عن ابن عباس
ان لفظة عقرى لغة قريش والظاهر انها من العقر بمعنى الجرح انتهى ومما ينبغي ان ينبه عليه ان الناصب
لم يتعرض لقول المص ومنها انه خاصم عليا عم آه بل لم يذكره اصلا ونحن ذكرناه حفظا لنظام الكتاب بما
هو الصواب **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه قال انا احق بالخلافة من عمر بن الخطاب
روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال عبد الله بن عمر دخلت على حفصة ونوساتها تنطف قلت
قد كان من امر الناس ما ترين فلم يجعل لي من الامر شيء فقالت الحق بهم فانهم ينتظرونك واخشى ان يكون
في احتباسك عنهم فرقة فلم تدعه حتى ذهب فلما تفرق الناس خطب معوية فقال من اراد ان يتكلم
في هذا الامر فليطلع لنا قرنه فلنحن احق منه ومن ابيه قال الحميدي واراد عبد الله بن عمر ان يجيب معوية
فامسك عن الجواب فان كان ما قاله معوية حقا فقد ارتكب عمر بن الخطاب في اخذه الخلافة باطلا وان كان
باطلا كيف يجوز تقدمه على طوايف المسلمين ومنها ان النبي صلعم كان يلعنه دائما ويقول الطليق بن الطليق
اللعين بن اللعين وقال اذا رايتم معوية على منبري فاقتلوه وكان من مولفة القلوب ولم يزل مشركا
مدة كون النبي صلعم مبعوثا يكذب بالوحي ويهزء بالشرع وكان يوم الفتح باليمن يطعن على رسول الله صلعم و
يكتب الى ابيه صخر بن حرب يعيره بالاسلام ويقول له اصبات الى دين محمد وفضحتنا حيث يقول الناس
ان ابن هند تخلى عن العزى وكان الفتح في شهر رمضان لثمان سنين من قدوم النبي صلعم وكان قد هدر
دمه فهرب الى مكة فلما لم يجد له ماوى صار الى النبي صلعم مضطرا فاظهر الاسلام وكان اسلامه قبل موته بخمسة
اشهر وطرح نفسه على العباس ليشفع الى رسول الله فعفى عنه ثم شفع اليه ليكون من جملة خمسة عشر ليكتب
له الرسايل انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكر ان معوية كان يدعي انه احق بالخلافة من عمر فلا يبعد
منه لانه كان يدعي انه احق من امير المؤمنين علي عم في حيوته وايام خلافته فخرج عليه وبغى عليه وقتل جيوش
المسلمين وفعل ما فعل مما لا ينبغي ان يذكر لقباحته وشناعته فلا يبعد ان يدعي مثل هذا في عمر ومن خالف

الحق وخاض في الباطل والخطاء يدعي كل ما يكون خطاء ولا امامة له على المسلمين ولا شرايط
في امامته صحت بل اخذ الخلافة والملك عنوة بالسيوف كما قال رسول الله صلعم الخلافة بعدي ثلثون
سنة ثم بعد ذلك يكون ملكا عضوضا والصحيح ان معوية اسلم بعد الفتح بايام يسيرة انتهى **اقول**
يتوجه عليه ان معوية ادعى الخلافة عن عمر حين تفرد الامر عليه وهو حينئذ كان ممن صحت امامته عند
جمهور اهل السنة كما مر ولم يدع على ع ذلك اصلا بل كان يعترف ببغي نفسه ويحال فيما ارتكبه من على م
الحرب والقتال بانه يطلب قتلة عثمان بن عفان من بني اعمامه كما اشتهر ومما ينبغي ان ينبه عليه انه
يلزم مما ذكره المص ههنا واعترف به الناصب من وقوع استسلام معوية بعد الفتح انه لم يكن من صحابة
النبي ص ولا مهاجرا ويوضحه ما روى ابن بابويه رحمه الله في كتاب عيون الرضا باسناده الى احمد بن محمد بن
اسحق الطالقاني قال حدثني ابي قال حلف رجل في خراسان بالطلاق ان معوية ليس من اصحاب رسول الله
ص في ايام الرضا ع فافتى الفقهاء بطلاقها فسئل الرضا ع فافتى انها لا تطلق فكتب الفقهاء
رقعة وانفذوها اليه وقالوا من اين قلت يا ابن رسول الله انها لم تطلق فوقع ع في رقعتهم قلت هذا
من روايتكم عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله ص قال لمسلمة الفتح وقد كثروا عليه انتم خير واصحابي خيرة
ولا هجرة بعد الفتح فابطل الهجرة ولم يجعل هؤلاء اصحابا له قال فرجعوا الى قوله ع **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه روى عبد الله بن عمر قال اتيت النبي ص فسمعته يقول يطلع عليكم رجل يموت
على غير سنتي فطلع معوية انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ان صح هذا فلا يحكم بانه مات على
الكفر وربما اراد انه ترك سنة رسول الله ص في اخذ الخلافة عنوة وفي التوغل في البغي وطلب شيء
لاحق له فيه انتهى **اقول** ان السنة قد جاء بمعنى الطريقة كما في قولهم اهل السنة وبمعنى النافلة المرادفة
للمستحب ولا وجه لحمله ههنا على الثاني لان ترك النافلة مما يشترك فيه جمهور الناس الا من وفقه الله
تعم من الانبياء والاولياء وسوق الحديث هو الحكم بشدة ذم من يموت على غير ذلك والتعجب منه فتعين
ان يكون المراد منه الطريقة ولا شك ان من مات على غير طريقة النبي ص يكون كافرا وارادة ترك طريقة
مخصوصة بلا قرينة مخصصة للعموم تحكم محض فقوله ص يموت على غير سنتي نظير قوله فلان يموت ميتة
جاهلية ولا يفهم من شيء منهما في اهل عرف اللسان الا الموت على الكفر والتاويل بارد **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها ان النبي ص كان ذات يوم يخطب فاخذ معوية بيد ابنه يزيد وخرج ولم يسمع
الخطبة فقال رسول الله ص لعن الله القائد والمقود اي يوم يكون لهذه الامة من معوية ذي الاساءة
قال الناصب خفضه الله اقول لا شك ان يزيد بن معوية لم يكن في زمن النبي ص وانه ولد بعدهم

يزيد بن

يزيد بن ابي سفيان وهو مات في طاعون عمواس زمن عمر بن الخطاب فالله اعلم بحقيقة هذا الخبر انتهى
اقول الظاهر مما اشتهر من مباغضة يزيد عليه اللعنة من اقرانه ع ثم تسمية اللعين مع الحسين ع لاجل
امراة كان يزيد ان يتزوجها يزيد فسبقه الحسين ع انه عليه اللعنة كان من اقرانه ع ثم تسمية اللعين في زمان
عمه باسمه وربما يحصل لبعض الناس اليأس عن الولد فيرغب في وضع اسمه على بعض من اولاد اخوانه ابقاء
لذكره بينهم فيلتمس عن احدهم ذلك في ايام حيوته وحيث لم نسمع من يزيد بن ابي سفيان وجود عقب احتمل ان
يكون تسمية ابن اخيه في زمان حيوته باسمه من هذا القبيل ولو سلم بعد ذلك كله فهذه الرواية مذكورة في
كتاب ربيع الابرار للزمخشري ويكفي ذكره فيه وفي امثاله لاحتجاج المصنف به كما مر مرارا وان لم يكن
معتقدا لصحته ثم اقول لو ثبت ان يزيد بن معوية عليه اللعنة لم يولد في زمان النبي ص فيمكن ان يوجه ذلك
بان لفظ ابنه غلط من النساخ وانما كان اخيه فبدله بابنه لاشتهار يزيد الابن دون يزيد الاخ عند الناس
والله تعا اعلم بالصواب **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه سب امير المؤمنين علي عليه الصلوة
والسلم مع الايات التي نزلت في تعظيمه وامر الله تع النبي ص بالاستعانة به على الدعاء يوم المباهلة و
مواخاة النبي ص واستمر سبه ثمانين سنة الى ان قطعه عمر بن عبد العزيز وفيه قال ابن سنان الخفاجي
رحمه الله شعرا اعلى المنابر تعلنون بسبه وبسيفه نصبت لكم اعوادها انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول اما سب امير المؤمنين نعوذ بالله من هذا فلم يثبت عند ارباب الثقة وبالغ العلماء في انكار
وقوعه حتى ان المغاربة وضعوا كتبا ورسايل وبالغوا فيه كمال المبالغة وانا اقول شعرا من يكن تاركا ولاء
علي الست ادعوه مؤمنا وزكيا كيف بين الانام يذكر سبا للذي كان للنبي وصيا ليس قولي لقاعل
الا لعن الله من يسب عليا **اقول** فيه اهل العراق اعلم بما جرى في ديارهم وجوارهم من المغاربة فلا
يعارض روايتهم روايات اهل العراق وما والاها **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه سم
مولانا الحسن ع وقتل ابنه يزيد مولانا الحسين ع ونهب نساءه وهدم الكعبة ونهب المدينة واخاف
وكسر جده ثنية النبي ص واكلت امه هند كبد حمزة فما ادري كيف العقل الذي قاد من احاطت به هذه
الرذايل الى متابعته انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول من يرضى بمتابعة معوية ومن يجعله اماما
حتى يشنع عليه ابن المطهر وقد ذكرنا انه من الملوك وليس علينا ان نذب عنه انتهى **اقول** قد نقلنا
سابقا من كتاب الصواعق لابن حجر الراضي بامامة معوية ومتابعته هم جمهور اهل السنة وان انكار
الناصب لامامته انما هو لبعض ما ذكرناه من المصالح وقد صرح بذلك الغزالي في الاصل العاشر بحث
الامامة من كتابه المشهور الموسوم بقواعد العقايد فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها

انه نزل في حقه وحق انسابه والشجرة الملعونة في القرآن انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول
هذه الاية اختلف في شان نزولها قال بعضهم نزلت في رؤيا رسول الله صـ وانه راى في الرؤيا ان
اولاد مروان كان ينزون على منبره ولم يذكر احد من علماء السنة انه نزلت في معوية انتهى **اقول** المروى
في تفسير فخر الدين الرازي امام اهل السنة وفي تفسير النيشابوري احد روسائهم عن ابن عباس ان الشجرة
الملعونة بنى امية وهو يشمل معوية وانسابه واصوله وفروعه وكفى بذلك حجة للمصنف على ان ما رواه
الناصب من ان المراد اولاد المروان كان بعيده في خروج معوية لكن يضره في دخول عمر بن عبد العزيز
وقد قرر الناصب في تاويل روايات اثنى عشر خليفة من قريش ان من جملتهم عمر بن العزيز فتامل **قال
المصنف** رفع الله درجته ومنها ان الحافظ ابا سعيد بن اسمعيل بن علي السمان الحنفي ذكر ان مثالب
بني امية والشيخ ابو الفتوح جعفر بن محمد الهمداني في كتابه بهجة المستفيد ان المسافر بن عمر بن امية بن عبد
شمس كان ذا جمال وسخاء عشق هندا وجامعها سفاحا فاشتهر ذلك في قريش وحملت هند فلما ظهر الحمل
هرب مسافر من ابيها عتبة ابو هند الى الحيرة وكان فيها سلطان العرب عمرو بن هند وطلب عتبة ابو هند
اباسفيان ووعده بمال كثير وزوجه ابنته هندا ووضعت بعد ثلثة اشهر معوية ثم ورد ابوسفيان على عمرو بن
هند امير العرب فسأل مسافر عن حال هند فقال انى تزوجتها فمرض مسافر ومات انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول قد قدمنا تفصيل هذه الحكاية على ما ذكره المعتمدين من ارباب التواريخ وعلى هذا
الحكاية والمثالب لا شك انه اولى وانسب بطريق الاسلام انتهى **اقول** قد تقرر في الاصول ان الجرح
مقدم على التعديل واثبات صحة الاعتقاد على من حكا عنهم الناصب دون غيرهم اصعب من خرط
القتاد **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها ما رواه صاحب كتاب الهاوية في ان معوية قتل
اربعين الفا من المهاجرين والانصار واولادهم وقد قال النبي صـ من اعان على قتل امرء مسلم ولو بشطر
كلمة لقى الله يوم القيمة مكتوبا على جبهته ايس من رحمة الله وفيه عن ابن مسعود لكل شيء افة وافة
هذا الدين بني امية والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى فلينظر العاقل المنصف هل يجوز له ان يجعل
مثل هذا الرجل واسطة بينه وبين الله تع وانه يجب طاعته على جميع الخلق وقد نقل الجمهور اضعاف
ما قلناه وقد كان ظلم معوية معروفا عند كل احد حتى النساء وروى الجمهور ان اروى بنت الحارث
بن عبد المطلب دخلت على معوية في خلافته بالشام وهي يومئذ عجوز كبيرة فلما راها قال مرحبا
بك يا خالة قالت كيف انت يا ابن اخي لقد كفرت النعمة واساءت لابن عمك الصحبة وتسميت بغير
اسمك واخذت غير حقك بلا بلاء كان منك ولا من ابيك بعد ان كفرتم بما جاء محمد صـ فاتعس الله

وصفو منكم الحد ورد

سكم الخدود حتى رد الله الحق الى اهله وكانت كلمة الله هي العليا ونبينا هو المنصور على كل من
ناواه ولو كره المشركون فكنا اهل البيت اعظم الناس في هذا الدين بلاء وعن اهله غناء وقدرا
حتى قبض الله نبيه مغفورا ذنبه مرفوعة منزلته شريفا عند الله مرضيا فوثب علينا بعده
تيم وعدي وبنوا امية فانت تهتدي بهديهم وتقصد لقصدهم فصرنا بحمد الله فيكم اهل البيت
بمنزلة قوم موسى في آل فرعون يذبحون ابناءهم ويستحيون نساءهم وصار سيدنا منكم بعد نبينا
بمنزلة هرون من موسى حيث يقول يا ابن ام ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلم يجمع
بعد رسول الله صـ شمل ولم يسهل وعث وغايتنا الجنة وغايتكم النار فقال لها عمرو بن العاص ايتها
العجوز الضالة اقصري من قولك وغضي من طرفك قالت من انت قال انا عمرو بن العاص قالت يا ابن
النابغة اربع على ظلعك واعنِ بشان نفسك ما انت من قريش في لباب حسبها ولا صحيح نسبها
ولقد ادعاك ستة من قريش كلهم يزعم انك ابنه ولطالما رايت امك ايام منى بمكة تكسب الخطيئة
هالحبل
وتتزن الدراهم من كل عبد عاهر سائح فتأتي عبيدنا فانت بهم اليق وهم بك اشبه منك بقريع بينهم
والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى ووقايعه الردية اشهر والله تع اعلم انتهى **قال الناصب** خفضه الله
اقول قد ذكرنا ان هذه الحكايات والاخبار التي لم يصح بها رواية ولم يقم بصحتها برهان ترك ذكرها اولى
والاليق سيما انها متضمنة لنشر الفواحش والاقدام به اولى وسيما لطايفة محت الدهور اثارهم وجرف البلاء
اتاط
على مكان ديارهم انتهى **اقول** قد بيّنا مراد المصنف لم ينقل رواية الا من كتب اهل السنة وما روى ههنا
عن اروى بنت الحرث فقد رواها ابن عبد ربه من اكابر اهل السنة والجماعة في الجزء الاول من كتاب
العقد وما ذكره الناصب من المواعظ الباردة والنصايح الغير الواردة انما نشاء عن عجزه من الجواب و
الاخفى لنشر قبايح الفساق والكشف عن فضايح اهل النفاق استبصار لاهل الارتياب وردعهم
عن متابعة هولاء الاذناب ويوقع في ذلك نيل الثواب **قال المصنف** رفع الله درجته المطلب
الخامس فيما رواه الجمهور في حق الصحابة روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند سهل بن سعد
في الحديث الثامن والعشرين من المتفق عليه قال سمعت رسول الله صـ يقول انا فرطكم على الحوض من ورد
شرب ومن شرب لم يظما ابدا وليردن على اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم قال ابو حازم
فسمع النعمان بن ابي عياش وانا احدثهم هذا الحديث فقال هكذا سمعت سهلا يقول قال فقلت نعم قال
انا اشهد على ابي سعيد الخدري سمعته يزيد على اللفظ المذكور فيقول انهم من امتي فيقال انك لا تدري
ما احدثوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن بدل بعدي انتهى **قال الناصب** خفضه الله من شرع من ههنا

المطلب الخامس

مطاعن الصحابة رض ونحن نذكر قبل الشروع فيما ذكره شمة من مناقب الصحابة ان شاء الله تع فنقول
مذهب عامة العلماء انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله تع عظمهم واثنا عليهم
في غير موضع من كتابه كقوله تع والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزي الله
النبي والذين امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم
ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت
الشجرة الى غير ذلك من الايات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول قد احبهم واثنا عليهم
في احاديث كثيرة منها قوله عليه الصلوة والسلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ومنها قوله صلعم لا تسبوا
اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله اصحابي لا تتخذوهم
غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذى الله ومن اذى
الله فيوشك ان ياخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في كتب الصحاح منها ما روي في الصحاح
عن ابي بردة قال رفع يعني النبي صلعم راسه الى السماء وكان كثيرا ما يرفع راسه الى السماء فقال النجوم امنة
السماء فاذا ذهب النجوم اتى السماء ما توعد وانا امنة اصحابي اتى امتي ما توعدون وفيها عن عبد الله بن
عمر بن الخطاب قال قال رسول الله اكرموا اصحابي فانهم خياركم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان
الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد الا من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان
مع الواحد وهو من الاثنين ابعد الحديث وعن جابر بن عبد الله عن النبي صلعم قال لا يمس النار مسلما رآني ورأى
من رآني وعن عبد الله بن مغفل قال قال رسول الله صلعم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا فمن احبهم فبحبي
احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله تع فيوشك
ان ياخذه وعن انس بن مالك قال قال رسول الله صلعم مثل اصحابي في امتي كالملح في الطعام ولا يصلح
الطعام الا بالملح وعن بريدة عن ابيه قال قال رسول الله صلعم من احد من اصحابي يموت بارض
الا بعث قائدا ونورا لهم يوم القيمة والاخبار في هذا الباب كثيرة لا يحصى ثم ان من تامل سيرهم ووقف
على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه شك في عظم شانهم
وبرائتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك عن الطعن فيهم ورأى ذلك مجانبا للايمان
ونحن ان شاء الله تع نذكر كل ما طعن به هذا الرجل الفضال ونجيب عنه على ما اعتدناه ان شاء الله تع فنقول
ما روي من الجمع بين الصحيحين ان رسول الله صلعم قال لا تدري ما احدثوا بعدك فاتفق العلماء ان هذا في
اهل الردة الذين ارتدوا بعد وفات رسول الله صلعم وهم كانوا اصحابه في حيوته ثم ارتدوا بعده ويدل عليه

فيه نظر

مطلب

الاحاديث

الاحاديث والاخبار التي سيذكر بعد هذا ولا شك ان هذا لم يرد في شان جميع اصحاب محمد بالاجماع لان
منهم من لم يتغير ولم يبدل بعده بلا خلاف فهو من اهل النجاة بلا نزاع فان اريد به من بدل بعض التبديل ولم
يبلغ الارتداد فليس في الاصحاب الآن بدل بعض التبديل فرجع الوعيد الى الاكثر فلزم ان لا يهتدي
لمحمد صلعم الا نفر معدود في كل عصر من الاعصار وهذا ينافي ما ذكره رسول الله من كثرة امته يوم القيمة
وانه يباهي بهم الامم كما ورد في صحاح الاحاديث وان اريد به التبديل الى حد الكفر فهو عين المدعى فلزم
من هذه المقدمات ان هذا الحديث وامثاله في هذا الباب واردة في شان اهل الردة كما قال العلماء
انتهى **اقول** لا فائدة في ذكر الناصب لما ذكره من الايات اذ ليس المراد منها جميع الصحابة كما سنبينه
وانما تدل على بعض منهم فلا دلالة فيها على خصوص بعض الصحابة الذين وقع النزاع فيهم على التعيين
وعلى تقدير دلالة بعضها على بعضهم فقد وقع منهم بعد النبي صلعم ما صار سببا لاحباط ما صدر عنهم
من سوابق الاعمال ودل على ارتدادهم ورجوعهم القهقرى كما ينادي عليه ما ذكره المص ههنا من حديث
الحوض وما سينقله من البخاري وغيره والشيعة انما يطعن على بعضهم من اجل ما صدر عنهم من المخالفة
ثانيا لا لوقوع بعض الاعمال الحسنة سابقا مثلا رضاء الله تع عن اهل بيعة الرضوان انما وقع لبيعتهم
مع النبي صلعم على الموت وتعاهدهم لذلك فاذا اخلفوا بذلك ونكثوا ذلك العهد انتفى الرضا كما
قال الله تع ومن نكث فانما ينكث على نفسه الاية وبالجملة رضا الله تع عن احد في فعل خاص لا يستدعي
رضاه عن فاعله دائما كما زعم الناصب واصحابه على ان الاية الاولى غير شاملة لابي بكر وعمر لانهما ليسا من
المهاجرين الاولين كما زعم الناصب بل المهاجرين الاولون هم الذين هاجروا الهجرة الاولى وهي هجرة الى رسول
الله صلعم في حصاره بمكة حين حاصرت قريش بني هاشم مع رسول الله صلعم في شعب عبد المطلب اربع سنين
والامة مجمعة على ان ابا بكر وعمر لم يكونوا معهم في ذلك الموطن فكيف يدعون بالباطل انهما من
المهاجرين الاولين ويؤيد ما ذكرنا من ارادة الخصوص في تلك الايات ما روى ابو نعيم عن ابن عباس رضي الله
تع عنهما ان المراد بالسابقين في قوله تع السابقون السابقون اولئك المقربون علي بن ابي طالب ع وروى
ابن المغازلي الشافعي عن مجاهد عن ابن عباس في تفسير الاية انه قال سبق يوشع بن نون الى موسى وسبق شمعون
الى عيسى وسبق علي بن ابي طالب الى محمد صلعم واما الاحاديث فلا فائدة في نقلها سوى تكثير السواد وتضييع
المداد اذ كلها موضوعات عند الشيعة الا ان وافق شيئا من الاحاديث المذكورة في كتب الشيعة وهذا
غير متحقق فيما ذكره الناصب ههنا على ان الحديث الاول مما ذكره مردود بما قاله بعض اصحابنا من ان
مضمونه مخالف لحقائق النظر خارج عن العقل والحكمة وذلك لانه ان كان خيرهم وفضلهم من جهة تقدمه

خلقهم في الازمنة المتقدمة لما بعدها فقد دعوا ان امة محمد صلعم ليسوا افضل من الامم التي مضت قبلها
وان محمدا ليس افضل من الانبياء عليهم السلام الذين تقدموه قبل عصره وكان الواجب على طرد هذه العلة
ان يكون كل امة افضل من التي يأتي بعدها فلما اوجبوا الاخر الامم افضل ممن تقدمهم والاخر الانبياء افضل ممن تقدمه آخر ظ
كان لا معنى لهذا الجزء في تفضيل القرن الاول على القرن الثاني من هذه الامة بل يجب في النظر
والتمييز وما يلزم من احوال ما نقل الينا من سيرة من تقدم عصرنا هذا ان يكون من تاخر افضل ممن تقدم منهم
وذلك انا وجدنا القرن الذي كان في عصر الرسول والقرن الذي كان بعده والقرن الثالث ممن كان في عصر
الفراعنة والطواغيت من الملوك بني امية الذين كانوا يقتلون اهل بيت الرسول ويسبون امير المؤمنين
عليه السلام ويلعنونه على المنابر واهل عصرهم فقهائهم وحكامهم الى غير ذلك منهم فهم على ذلك متبعون
وبافعالهم مقتدون وبامامتهم قائلون وهم على ذلك معينون بوجوه المعونة من حامل سلاح الى حاكم
الى خطيب الى تاجر الى غير ذلك من صنوف الامة واسباب المعونة ولسنا نجد في عصرنا هذا من كثير من ذلك
شيئا بل نجد الغالب على اهل عصرنا هذا الرغبة عن ذلك والذم لفاعله والتنزه عن كثير منه الا من لا يظهر
بمذهبه بينهم فيجب ان يكونوا في حق النظر افضل من اهل ذلك العصر التي كانت هذه صفتهم فان قالوا
ان اهل عصر الرسول لاجل مشاهدتهم ومجاهدتهم معه افضل وكذلك سبيل من شاهدهم من بعد
الرسول من التابعين ونقلوا الينا العلوم والاخبار عنهم ومنهم قيل لهم اليس كل من تقدم خلقه في
ذلك العصر فهو فعل الله تعالى فلا حمد للمتقدم في تقدم خلقه ولا صنع له في ذلك ولا فضل يجد عليه ولا بد
منه فلا بد من نعم فيقال لهم افيقولون ان الله تعالى يحمد العباد على افعاله ويذمهم عليها فان قالوا
ذلك جهلوا عند كل ذي فهم وكفى بالجهل لصاحبه خزيا وان قالوا لا قيل لهم فاذا كان كذلك وجب في حق
النظر ان يكون مثل شاهد الرسول ورأى الدلائل من العلامات والمعجزات وظهر له البرهان واسفر له
البيان بقول يشهد به القرآن لا عذر له في تقصير عن حق ولا دخول في الباطل فان لحق بذلك لزم وعليه
اوجب وكان من اشكل عليه منهم شيء في تفسير آية وتحقيق معنى في كتاب الله او سنة يرجع في ذلك الى الرسول
فاثبت له الحق منه واليقين ونفى عنه الشك والزيغ لمن قصد منهم بعد هذا الحال الى خلاف الواجب
كان حقيقا على الله ان لا يقبل له عذرا ولا يقيل له عثرة واما من كان في عصرنا هذا الذي قد اختلفت فيه
الاقاويل وتضادت المذاهب وتشتت الآراء وتباينت الاهواء وضلت المعارف ونقصت البصائر
وعدم التحقيقات اذ ليس من يرجع اليه بزعم اهل الغفلة ممن صفته في تحقيق الاشياء صفة الرسول فيثبت
لنا اليقين وينفي عنا الشك فيما نعتقده مقبول وعذرهم مغفور بل اقول لو وجب ان من يرتكب من

اهل

اهل هذا العصر ما يذنب اعذر ممن ارتكب في ذلك العصر ذنبا واحدا وقلت ان من استبصر في
هذا العصر في دينه فشغل نفسه لمعرفة بصيرته حتى عرف من ذلك ما يحابه بتوفيق الله فيما سعى
له من الطلب افضل من عشرة مستبصر كانوا في ذلك العصر لقلت حقا ولكان صدقا واذا كان
الحال على ما وصفت فيجب ان يكون مستبصرنا افضل من مستبصرهم اذ كان البرهان قد
قطع عذرهم والبيان قد ازاح عللهم بقرعه لاسماعهم صباحا ومساء وشاهدتهم اياه بابصارهم
من غير تكلف تضل فيه ذهن الحكيم ويطيش فيه قلب العليم ويذهل معه عقولهم ويزول معه
افهامهم حتى يسعى الساعي منا الدهر الطويل بقطع المسافة وتجول البلدان الشاسعة يتذلل
للرجال ويخضع لكل صاحب نوال اما ان يهلك ولم يدرك البغية واما ان يمن الله تعالى عليه بالبصيرة
بعد جهد جهيد وعناء شديد وتعب كديد مع تقية المستبصرين وخوف العارفين من اظهار
ذلك للظالمين وكشفه للراغبين فاي ظلم اما اي جور ابين من ظلم تفضيل اولئك فيما ارتكبوا
دونهم او كم بين من استبصر في دينه ببصيرة تزول معه كل شك ويثبت معه كل يقين من
بيان النبي صلعم المرسل وبرهان الكتاب المنزل وبين من استبصر في دينه باخبار متضادة
واقاويل مختلفة وبيان غير شاف وبرهان غير كاف حتى يسعى ويطلب ويميز وينظر ويعبر و
يحير يسهر ليله ويظمأ نهاره ويتعب بدنه ويضاعف نفسه وبتذلل قدره هل هذا الا جور من قائله
وظلم ظاهر ممن يوجبه حقيق على الله ان يوجب مستبصري اهل هذا العصر بما وصفنا من اجرهم
اضعاف ما يوجب لمستبصري اهل ذلك العصر ولا يبعد الله الا من ظلم وقال بما لا يعلم وان
قالوا ان الله عز وجل قد قال في كتابه السابقون السابقون اولئك المقربون قلنا لهم قد قال الله
عز وجل وصدق الله والامر في ذلك بين واضح والحكمة فيه مستقيمة وذلك ان السابق لا يجوز
في الحكمة ان يقع في الايمان الا بين اهل العصر الحاضرين المشاهدين لسبب الداعي لهم الى السباق و
محال في الحكمة وفي العدل ان يسابق الله بين قوم خلقهم ومكنهم من احوال الاجابة وبين قوم لم يخلقهم
هذا ظاهر الفساد وبعيد من الرشاد بين المحال فظيع للمقال لكنه عز وجل سابق بين الحاضرين من اهل
عصر الرسول صلعم ولعمري ان من سبق منهم الى الايمان افضل واجل واقرب منزلة واعلى درجة ممن لحق من
تقدمه فلا ننكر هذا دونهم ولكن المنكر قول من يزعم ان الله سابق بين ما خلق ومن لم يخلق فمن قال ان
الصحابة قد سبقوا بالايمان ويريد بذلك تقدمهم في عصرهم وتاخر عصرنا من عصرهم فيما قدم الله من خلقهم
واخر من خلقنا فذلك كلام صحيح وقول فصيح كما ان من تقدم ايضا من الامم والاعصار التي كانت قبل الصحابة

كانوا متقدمين على الصحابة باعصارهم سابقا من آمن منهم على مومني الصحابة وتقدمهم خلفهم عليهم
وليس في ذلك فضل لهم على من جاء بعدهم ومن قال ان الصحابة سبقونا بالايمان لمعنى التسابق بيننا
وبينهم الى الايمان فكان لهم بسبقهم ذلك الفضل علينا لاجل تاخرنا عنهم كان ذلك قولا محالا
شنيعا لان تاخرنا عن عصرهم من فعل الله لا من فعلنا والله لا يثيبنا على افعاله ولو كان لاهل عصر
الصحابة علينا فضل في ايمانهم بتقدمهم علينا بالاعصار والحلول لوجب على هذه القضية ان يكون
ايمان من تقدمهم من الامم السالفة افضل من ايمانهم بتقدمهم عليهم في الاعصار فلما كانوا يمنعون ذلك
ويوجبون الفضل لامة محمد صلعم على من تقدمهم من الامم كان ايجابهم تفاضل اوائل هذه الامة على
اخرها فاسدا وهذا ما نطلقه نحن ايضا في مذهبنا لكنا نقول ان اهل عصر يتفاضلون بينهم ومن سبق كل م
منهم بالايمان فهو افضل ممن تاخر عنه ثم لحق بالسابق فيه من اهل عصره ولسنا نفضل بين اهل عصر
الرسول على من جاء بعدهم في الاعصار المتاخرة فلا نفضل اهل الاعصار المتاخرة على من تقدمهم لكنا
نفاضل بين اهل كل عصر بعضهم على بعض بما وصفنا من السبق الى الايمان دون ان يكونوا فاضلين
على من تقدمهم ولا على من تاخر عنهم فهذا عمدة ما يتعلق به اهل الغفلة والضلالة مع ما فيه من الوضع
والجهالة الظاهرة بما قررناه لك من الدلالة واما الاحاديث الباقية فيتوجه عليها ان من البين ان ليس
المراد من لفظ اصحابي فيها جميع الاصحاب حتى الفاسق منهم قطعا كوليد بن عقبة ومعوية واضرابهم بل
الصلحاء الفضلاء الشرفاء منهم واذا لزم التخصيص فلم لا يجوز ان يكون المراد منهم اصحابه من اهل بيته كما
يدل عليه حديث لا تسبوا اصحابي فان لم نسمع ان احدا كان يسب اصحاب النبي صم في زمان حيوته ولا
بعد حيوته فانما وقع السب من معوية وساير اتباعه الملعونة لاهل بيت النبي صم ويؤيده قوله اصحابي
لا تتخذوهم غرضا بعدي وايضا فان هذا الحديث يوافق ما وقع صريحا في حق علي وفاطمة عليهما السلم
من ان ابغضهم بغض النبي صم وايذاهما ايذاؤه وقد مر وكذا ما نقله من حديث ابي برده يوافق ما نقله
المص سابقا في شان اهل البيت عليهم السلم عن مسند احمد بن حنبل من قوله صم النجوم امان لاهل السماء
فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الدين فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض وكذا الحديث
الذي م رواه عن عبد الله بن عمر بن الخطاب يمكن انطباقه على اهل البيت ع بحمل الجماعة المذكورة فيه
عليهم السلام م ولعل الناصبة التابعين لسنة معوية الداخلين في جماعته لما سموا انفسهم اهل سنة وجماعة
ووجدوا انفسهم اكثر جموعا وافرادا واوفر اعدادا واعظم سوادا يدعون ظهوره لك في انفسهم
ويتايدون لذلك بما رواه من قوله عليكم بالسواد الاعظم وانت خبير بما قررناه مرارا ان العقل و

النقل

والنقل شاهدان على بطلان ما زعموه وان الشيعة وان كانوا اقل جموعا وعددا لكنهم اكثر جامعية وعدا
وكيف لا وحيث ارتد قوم موسى ع بقي هارون فيهم منفردا مع ظهور انه كان على الحق والجماعة على
الباطل ونقل الطيبي في شرح المشكوة عن سفيان الثوري في تفسير لفظ الجماعة الواقعة في بعض الاحاديث
انه قال لو ان فقيها على راس جبل لكان هي الجماعة واما ما ذكره الناصب بقوله من تامل سيرتهم ووقف
على ماثرهم ووجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة رسول الله صم لم يتخالجه شك
في عظم شانهم وبراءتهم مما ينسب اليه المبطلون اه ففيه ان التامل في مجرد ما وقع عنهم عن بعض
اثار الحسنة في زمان استقامتهم لا يكفي في عدم اختلاج الشك في عظم شانهم في جميع الازمان ولو
زمان التبديل والارتداد فان من تامل في سيرة اسرائيل من اولاد الانبياء المولودين على فطرة الاسلام بني م
وجدهم في نصرة نبيهم موسى ع في مقاتلة فرعون اللعين لا يشك في عظم شانهم ذلك الوقت لكن
لا يدعي براءتهم عما اخبر الله تع من ارتدادهم بعد ذلك واتباعهم للسامري وعبادتهم للعجل وقصدهم
لقتل هرون ع وقد اخبرنا النبي صم بانه سيقع في امتي كل ما وقع في الامم السالفة حذو النعل بالنعل
والقذة بالقذة وفي رواية سيذكرها المص قدس سره عن الجمع بين الصحيحين لتتبعن سنن من قبلكم
شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم واما ما ذكره من ان المراد بما في حديث
الحوض من الاصحاب الذين احدثوا بعد النبي صم وبدلوا اهل الردة الذين ارتدوا بعد النبي صم وانهم كانوا
اصحابه في حيوته ففيه ما مر نقلا عن ابن حزم وغيره من اصحاب الناصب المرتضى من ان الذين منعوا ابا
بكر عن اداء الزكوة اليه حتى سماهم باهل الردة لم يكونوا مرتدين بل كانوا يدعون الردة على ابي
بكر بارتكاب ما لا يستحقه من الخلافة والامامة معللين امتناعهم عن اداء الزكوة اليه بذلك فمن اين
يعلم ان الاصحاب الحاضرين في المدينة الذين غلبت عليهم النفس الامارة حتى غصبوا عن اهل بيت نبيهم
الامامة والامارة احق بالامن امر هولاء الصحابة الساكنين في البادية القانعين بلبن البعير المريدين لامام
حق مستحق لتقدم الغير منفرط لهم عن نار السعير ولا فرق الا في كون اكثر الاولين من قريش واكثر الاخرين
من غير ذلك الجيش وقد عرفت ان مراد النبي صم من قوله الائمة من قريش بني هاشم لكن غلب القادر الغاشم عليهم م
قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه في
الحديث السبعين من مسند عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما قال ان النبي صم قال الا انه سيجاء برجال
من امتي فيوخذ بهم ذات الشمال فاقول يا رب اصحابي فقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول كما قال
عبد الصالح وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم وانت على كل

ثمّ شهيد ان تعذبهم فانهم عبادك قال فيقال لي فانهم لم يزالوا مرتدّين على اعقابهم منذ فارقتهم
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد وقع التصريح في هذا الحديث على ما ذكرنا ان المراد منهم
ارباب الارتداد الذين ارتدّوا بعد رسول الله صلعم وقاتلهم ابو بكر انتهى **اقول** من المعلوم ان من سمّاهم
ابو بكر بالردة لامتناعهم عن اداء الزكوة اليه كانوا يؤذّنون ويصلّون ويتكلّمون بالشهادتين اولم
يرجعوا الى الاسلام لقاتلتهم لكنهم لما انكروا خلافة ابي بكر امتنعوا عن اداء الزكوة اليه لا انهم استحلوا
منع الزكوة مطلقا ولهذا فرّقها بنو حنيفة الى فقراء قومهم واوقفها آخرون الى تقرر امر الخلافة
على ان يستحقها وعلى تقدير استحلالهم الزكوة كانوا قائلين بالشهادتين كما روى عنهم فاطلاق الردة
عليهم لو صح كان باعتبار انكارهم للزكوة التي هي من ضروريات الدين و لم لا يجوز ان يكون اطلاق الردة
على الصحابة الغاصبين الخلافة المتظاهرين بالاسلام القائلين بالشهادة ايضا باعتبار انكارهم بعض
ضروريات الدين وهو خلافة علي ع الثابت عندهم بالنص الجلي في يوم الغدير وغيره كما مرّ آنفا والمتبادر
من الاحداث لا تدري ما احدثوا بعدك ما يكون فعلا كغصب خلافة النبي صلعم واخذ ميراثه وهضم
اقدار اهل بيته واكل مال الفدك ظلما وجورا على فاطمة ع لا ما يكون تركا كمنع الزكوة عن ابي
بكر وايضا قوله ع لم يزالوا مرتدّين على اعقابهم يدل على طول مدة المرتدين واستمرارهم وهذا انما يظهر
في غاصبي الخلافة دون طوايف العرب الذين امتنعوا عن الزكوة عن كونهم صحابيا لانهم قتلوا بامر ابي بكر
وخرجوا عن الدنيا مرتدين في اعتقاد الناصبة والظاهر من اطلاق لفظ اصحابي في الحديث من كان معروفا
بذلك عنده صلعم ومن لم يرتدّ ارتدادا يخرج به من الصحابية بل من لم يتخلل الارتداد في اسلامه عند بعض المحدثين
بل من روى الحديث عن النبي صلعم كما شرط بعضهم بل من اقام عنده صلعم سنة او سنتين وغزا غزوة او غزوتين
كما شرطه بعض آخر وهذه الشرايط مما لم يتحقق في اكثر الممتنعين عن اداء الزكوة الى ابي بكر ان قلت ان اطلاق
الصحابي على من خرج مرتدا عن الدنيا قد وقع باعتبار ما كان قلت هذا مجاز والاصل خلافه ولهذا
قلنا والظاهر من اطلاقه ذلك فافهم فان قلت قد علم من فحوى كلام المصنف وصريح كلام بعض علماء
مذهبه في غير هذا الموضع اعتقاد ان الذين غصبوا الخلافة عن علي ع وخرجوا عليه وبغوا كانوا في زمان
النبي صلعم من المنافقين فلا وجه للاستدلال بالاحاديث المذكورة على انهم ارتدوا بعد النبي صلعم اذ لا معنى
لارتداد المنافق لانه كافر باطنا قلنا لما كان نفاقهم في ايام النبي صلعم مبنيا على انكارهم للاصل الخاص
من اصول الامامة وهو امامة علي ع ولم يظهر ذلك الانكار الا بعد النبي صلعم حكم بوقوع
الارتداد منهم بعد وفاته عليه السلم غصبوا الخلافة عن امير المؤمنين ع وخرجوا عليه

الردة

لم ينقادوا

لم ينقادوا الله وجحدوا ما جاء به النبي صلعم في حقه من النص الجلي والخفي ونقضوا البيعة والعهد الذي
احكمه الله تعالى ورسوله في حقه وجعله قلادة في رقابهم وربقة في اعناقهم كما نطق به الكتاب
والسنة وحققناه مرارا متعددة في مواطنه من ان النبي صلوات الله عليه تلا عليهم ما نزل في حقه ع من الآيات
واخذ البيعة والعهد منهم لما اقرّه عليهم فسمّوه بامير المؤمنين علي ع فيما بينهم مع ما في صدورهم من غلّ
غلّت به مراجل صدورهم وحقد قد اخذ بمجامع قلوبهم وحسد قد رسخ في مرابع افئدتهم وبغض قد
تشبّث بمرابع بواطنهم وكانوا يترصّدون الفرصة في ذلك كما علم من قوله ع ضغاين في صدور قوم لا
يبدونها حتى يفقدوني فلما فقد صلوات الله عليه وسلامه من بين اظهرهم لاحت طلايع كدوراتهم
على صفحات ظواهرهم وانت خبير بان تكليفه صلعم بهذا الامر الذي لاقى فيه عرق القربة حتى وضعه لهم
على طرف الثمام ولم ينجع منهم رشدا كان اشق واشد عليه من جهاد الكافرين بالسيف على انه يصعب
هذا الامر على القوم وان حز الرقاب كان اهون عليهم من اصابة هذا المصاب كما روى في المشكوة من قوله
ع ان امرهم عليّا ولا اراكم فاعلين سلك بكم سبيل الهداية وكما حكى عن بعضهم انه قال عند نزول
الآية الغدير واظهارها النبي صلعم وورودها في شأن خلافة حضرة الامير اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك
فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم ولعلمه تعالى بصعوبة هذا التكليف عليه صلعم بالغ في
تبليغ خلافته بقوله يا ايها الرسول بلّغ ما انزل اليك من ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالاته والله
يعصمك من الناس فانه سبحانه قد علم قبول ما نزل فيه حجة وجهه وقاسي فيه كدره وكده من تبليغ
جميع الاحكام على تبليغ هذا الحكم ولما علم جل جلاله خوفه صلعم وحذره من تبليغه هذا الحكم شجّعه على
الاقدام على هذا الامر المسلّم والشأن المعظم بقوله والله يعصمك من الناس **قال المصنف** رفع الله
درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ايضا في الحديث الحادي والثلثين بعد مائة من المتفق عليه
من مسند انس بن مالك قال ان النبي صلعم قال ليردن على الحوض رجال ممن صاحبني حتى اذا رايتهم ورفعوا
الي دونهم اختلجوا فلاقولن اي رب اصحابي اصحابي فليقالن لي انك لا تدري ما احدثوا بعدك وفي
الجمع بين الصحيحين ايضا في الحديث السابع والستين بعد المائتين من المتفق عليه في مسند ابي
هريرة من عدة طرق قال قال النبي صلعم بينا انا قائم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل بيني وبينهم فقال
هلمّوا فقلت الى اين فقال الى النار والله قلت ما شأنهم قال انهم ارتدوا بعدك على ادبارهم القهقرى
ثم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل بيني وبينهم فقال هلموا فقلت الى اين فقال الى النار والله قلت
ما شأنهم قال انهم ارتدوا على ادبارهم فلا اراه يخلص منهم الا مثل همل النعم وروى الحميدي

من النص الجلي والخفي ونقضوا البيعة و العهد الذي احكمه الله تعالى ورسوله صلعم في حقه ع

من عدة طرق في مسند اسماء بنت ابي بكر ومن عدة طرق في مسند ام سلمة رضي الله عنهم ومن عدة طرق في مسند سعيد بن المسيب كل ذلك في الجمع بين الصحيحين وفي الجمع بين الصحيحين ايضا في مسند عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلعم انا فرطكم على الحوض وليرفعن الي رجال منكم حتى اذا هويت اليهم لاناولهم اختلجوا دوني فاقول اي رب اصحابي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك وروى نحو ذلك في مسند حذيفة ابن اليمان في الحديث السابع من المتفق عليه وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند ابي الدرداء وهو مغضب فقلت له ما اغضبك فقال والله ما اعرف من امر امة محمد شيا الا انهم يصلون جميعا وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الاول من صحيح البخاري من مسند انس بن مالك عن الزهري قال دخلت على انس بن مالك بدمشق وهو يبكي فقلت ما يبكيك فقال لا اعرف شيا مما ادركت الا هذه الصلوة وقد ضيعت وفي حديث اخر منه ما اعرف شيا مما كان على عهد رسول الله صم قيل الصلوة قال اليس قد صنعتم ما صنعتم فيها وفي الجمع بين الصحيحين في مسند ابي مالك وابي عامر انه ان النبي صم قال اول دينكم نبوة ورحمة ثم ملك ورحمة ثم ملك وجبرية ثم ملك عض يستحل فيه الحر والحرة وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس بعد ثلثمائة من المتفق عليه من مسند ابي هريرة عن النبي صم قال مثلي كمثل رجل استوقد نارا فلما اضاءت حوله جاءت الفراش من الدواب الى النار تقع فيها وجعل يحجزهن ويغلبنه فيقتحمن فيها قال وذلك مثلي ومثلكم انا اخذ بحجزكم هلموا عن النار هلموا عن النار فتغلبوني فتقتحمون فيها وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث العاشر من مسند ثوبان مولى رسول الله صم قال انما اخاف على امتي الائمة المضلين واذا وقع عليهم السيف لا يرفع عنهم الى يوم القيمة فلا تقوم الساعة حتى يلحق حي من امتي بالمشركين وحتى يعبد الفئام من امتي الاوثان وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث التاسع والاربعين من افراد البخاري من مسند ابي هريرة انه قال قال رسول الله لا تقوم الساعة حتى تاخذ امتي ما اخذ الاول شبرا بشبر وذراعا بذراع فقيل يا رسول الله كفارس والروم قال ومن الناس الا اولئك وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الحادي والعشرين من المتفق عليه من مسند ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلعم لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم قلنا يا رسول الله اليهود والنصارى قال فمن اذا وروى البغوي في كتاب المصابيح في حديث الطويل في صفة الحوض قال قال رسول الله صلعم انا فرطكم على الحوض من مر علي شرب ومن شرب لم يظما ابدا وليردن على اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم فاقول انهم امتي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن غير بعدي انتهى **قال الناصب**

حفظه الله

حفظه الله اقول ما ذكره من الاحاديث بعضه يدل على ان الامة بعد رسول الله صم يبدلون سنته وبعضه يدل على ان امراء السوء في الامة يعملون بخلاف سنته وكل هذه الامور واقعة ولا طعن فيه على الصحابة وهو يدعي الطعن وما ذكر من اسم الاصحاب فقد ذكرنا ان المراد بهم المرتدين بعد رسول الله صم واقول قد مر ان الاحاديث التي ذكر فيها اسم الاصحاب كما يحتمل الحمل على مانعي الزكوة يحتمل الحمل على غاصبي الخلافة بل قد ذكرنا سابقا مرجحات ظاهرة للحمل على الاول ويستفاد من قوله صم سحقا سحقا لمن غير بعدي في حديث البغوي انه عنى بهم الغاصبين لخلافة النبي صم وميراثه والاكلين لمال الفدك ظلما وجورا على فاطمة عليها السلم واما الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر فلم ياكلوها بل اخرجوها ودفعوها الى الفقراء كما مر وهذا مرجح اخر واما الحديث الذي فيه ذكر الامراء السوء في الامة فهو يشمل بظاهره كل امير سوء والتخصيص بحكم فيشمل الصحابة الغاصبين للخلافة الذي تفرع عليه كل سوء حتى قتل ان قتل الحسين صم ولو اغمضنا عن ذلك فلا اقل من ان يشمل الناكثين والقاسطين من الصحابة وهل شيء اسوء من البغي الصادر عنهم وهل يغض هنا الطعن عن طعنهم في مانعي الزكوة من الاعراب وهل للتخصيص بغير البغاة من امراء السوء وجه غير متابعة الهوى نعوذ بالله من الهوى وما يحمل عليه من الدعاوي الفاجرة وسوء المكابرة **قال المصنف** رفع الله درجته وقد تضمن الكتاب العزيز وقوع اكبر الكبائر منهم وهو الفرار من الزحف فقال الله تع ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين وكانوا اكثر من عشرة الاف نفر فلم يتخلف منه الا سبعة انفس علي بن ابي طالب ع والعباس والفضل ابنه وربيعة وابو سفيان ابنا الحرث بن عبد المطلب واسامة بن زيد وعبيدة بن ام ايمن وروى ايضا ايمن بن ام ايمن واسلمنا الباقون على القتل ولم يخشوا النار ولا العار واثروا الحيوة الدنيا الفانية على دار البقاء ولم يستحيوا من الله تع ولا من نبيهم وهو يشاهدهم عيانا انتهى **قال الناصب** حفظه الله اقول ذكر الله تعالى قصة حنين في كتابه العزيز وان اصحاب رسول الله صم ولوا مدبرين وكان هذا قضاء الله في الحرب ليعلم ان رسول الله صم كان مؤيدا من الله لا من قوة العساكر وقد روى في صحيح البخاري عن البراء بن عازب انه قال له رجل افررتم يوم حنين قال لا والله ما ولى رسول الله صم ولكن خرج شبان اصحابه ليس عليهم كثير سلاح فلقوا قوما رماة لا يكاد يسقط لهم سهم فرشقوهم رشقا ما يكادون يخطئون فاقبلوا هناك الى رسول الله صم ورسول الله صم على بغلته البيضاء وابو سفيان بن الحرث يقودها فنزل واستنصر وقال انا النبي صم لا كذب انا ابن عبد المطلب قال البراء كنا اذا احمى الباس اتقينا به وان

الاعد لهم

الشجاع منا من يحاذی به یعنی النبی ص ویعلم من هذا الحدیث ان ثبات الصحابة ولو فی حنین
واما الباقون ففاموا وثبتوا الا ان البراء نفی الفرار فقال لا والله وایضا اختلفوا فی العدد الذی
وقفوا مع رسول الله ص فقیل کانوا ثلثمائة رجل ولا خلاف فی ان ابابکر وقف معه ولم یفارق رسول
الله ص فی موقف من المواقف ثم انا لم ندع عصمة الصحابة من الذنوب حتی یلزمنا برائتهم عن الفرار و
الانسان لا یخلوا من الذنوب وقد عفی الله عنهم علی ما یقتضیه النص لانه قال ثم انزل الله سکینته علی
رسوله وعلی المؤمنین وانزل جنودا لم تروها وعذب الذین کفروا وذلک جزاء الکافرین ثم یتوب الله من
بعد ذلک علی من یشاء والله غفور رحیم قیل المراد من المؤمنین الذین انزل الله سکینته علیهم الفارون
والعجب ان الله تعالی قبل عذرهم وتاب علیهم وابن المطهر لا یرضی عنهم انتهی **اقول** لا یخفی ان هذا الناصب
المحیل الذی انتصب نفسه لنصرة الاباطیل قد خان فی نقل الروایة وبلغ فی الخیانة اقصی الغایة حیث
نقل عن صحیح البخاری بعض الروایة ثم اضاف الیه من کلامه وغیره ما حمله الیه هواه واقتضاه ترویج
دعواه ومع هذا بدل ایضا بعض الکلمات بغیره کما سنبینه وانما ذکر ذلک البعض من جملة الروایة
احتیالا منه فی ان اذا رای الناظر الذی قد طالع الصحیح احیانا ان ذلک البعض من جملة ما طرق سمعه وقد
مانوسا من تلک المطالعة یظن ان التتمة ایضا من ذلک فلا یرجع لتحقیق الحال الی الاصل الکتاب فلا
یظهر خیانة الناصب علیه فلنذکر ههنا جمیع ما رواه البخاری عن البراء فی هذا الباب من کتابه لیظهر
علی الناظرین خیانة ناصب اللعین ویعدونه من زمرة الملاعین فنقول قال البخاری حدثنا محمد بن کثیر
ابا سفیان عن ابی اسحق قال سمعت البراء رض وجاءه رجل فقال یا ابا عمارة اولیتم یوم حنین قال اما
انا لاشهد علی النبی ص انه لم یول ولکن عجل سرعان القوم فرشقتهم هوازن وابو سفیان بن الحرث اخذ
براس بغلته البیضاء یقول انا النبی ص لا کذب انا ابن عبد المطلب حدثنی محمد بن بشار ثنا غندر ثنا
شعبة عن ابی اسحق قیل للبراء وانا اسمع اولیتم مع النبی ص یوم حنین فقال اما النبی ص فلا کانوا رماة
فقال النبی ص انا النبی لا کذب انا ابن عبد المطلب حدثنی محمد بن بشار ثنا غندر ثنا شعبة عن ابی اسحق
سمع البراء وساله رجل من قیس افررتم عن رسول الله ص یوم حنین فقال لکن رسول الله صلعم لم یفر
کانت هوازن رماة وانا لما حملنا علیهم انکشفوا فاکببنا علی الغنایم فاستقبلنا بالسهام
ولقد رایت النبی ص علی بغلته البیضاء وان ابا سفیان اخذ بزمامها وهو یقول انا النبی ص لا کذب
انا ابن عبد المطلب قال اسرائیل وزهیر نزل النبی ص عن بغلته انتهی وقد ظهر بذلک ان الخائن اللعین
قد بدل لفظ سرعان القوم بشبان اصحابه لیخص الفرار بالشبان فیجعل شیخه ابا بکر خارجا عن عار الفرار

وعلیا

کلامه

وعلیا داخلا فی ذلک العار ولو فرض وجود لفظ شبان کما فی روایة مسلم فنقول لیس المراد
تخصیص الشبان والسرعان بذلک بل المراد ان اقدام السرعان والشبان وسبقتهم الی الحرب بلا
مبالاة اوجب انکسارهم وانکسارهم اوجب انکسار الباقی وهذا امر معلوم من التواریخ المعتبرة و
السیر المعتمدة ثم زاد عدم کثرة السلاح لیکون عذرا آخر للقوم فی فرارهم مضافا الی ما ذکره من ان
الفرار کان قضاء الله ولیلغوا عفو الله تعالی عنهم بعد ذلک ضرورة انا اذا کانوا معذورین فی
الفرار لم یکن لعفوه تعالی عنهم معنی ثم زاد فی وصف الرماة بانه لا یکاد یسقط لهم سهم وانهم ما کانوا
یخطئون تکمیلا لعذر القوم والرد علی الله تعالی فی ذلک العفو واما ما نسبه الی البراء من قوله کنا
اذا حمی الباس اتقینا به فکلام رواه القاضی عیاض المالکی عن علی ع فی باب شجاعة النبی ص
من کتاب الشفاء قال قال علی ع انا کنا اذا حمی الباس ویروی اذا اشتد الباس واحمرت الحدق
اتقینا برسول الله ص فما یکون احد اقرب الی العدو منه ولقد رایتنی یوم بدر ونحن نلوذ
بالنبی ص وهو اقربنا الی العدو وکان من اشد الناس یومئذ باسا انتهی وقد اضاف الخائن الی
ما رواه قبل ذلک من کلام البراء فی قصة حنین لیوقع فی الاوهام ان البراء وسائر القوم کانوا فی
ذلک الیوم اتقوا برسول الله صلعم ولم ینفصلوا منه ولم یفروا ولعمری انه لا یقدم الی مثل هذه
الخیانة والتخلیط الا من حرم التوفیق واتخذ الشیطان خیر رفیق وما هذه التخالیط الناشئة عن
متابعة الهواء والاکاذیب المنافیة للحیاء سوی السیف دواء ومن بلغ الی هذه المرتبة من الخیانة
والمجاهرة فی الکذب فقد کفی خصمه مؤنته واضاع بیده صولته ورعونته فلم یکن بنا حاجة بعد ظهور
التخلیط والتلبیس عن هذا الناصب الداخل فی حزب ابلیس مرادا ان نضیع اوقاتنا فی دفع هفواته
وان نرد کید شبهاته لکن الشروع الزمنا الاتمام وصیانة القاصرین اوجبنا الاقدام والله
الموفق لنیل المرام واما ما ذکره من القول بان الذین ثبتوا مع رسول الله ص کانوا ثلثمائة فی
جملة مفتریاته ایضا ولعله قصد به ایهام دخول ابی بکر فیهم وامثال هذه التمحلات انما یذهب
علی مثل الناصب الغبی فلا فائدة فی ارتکابها عند مناظرة الخصم الزکی ومما یکذب هذا القول الحدیث
الثانی الذی رواه البخاری عن البراء فان فیه تصریحا بانه لم یکن معه حینئذ غیر بنی هاشم واما
قوله انا لم ندع عصمة الصحابة عن الذنوب اه فهو عین مقصود المص من انهم کانوا مذنبین خاطئین
غیر صالحین لخلافة النبی ص وللریاسة العامة فی امور الدین والدنیا واما قوله قیل المراد من المؤمنین
الذین انزل الله علیهم السکینة هم الفارون فمع عدم ظهور ارتباطه بالمقصود وهو دفع طعن

القراد يتوجه عليه انه كما قيل ذلك قيل ايضا بهما الفاضل النيشابوري في تفسيره فتذكر احد القولين
دون الاخر نحو تلبيس لا يخفى على ان القول الثاني هو الظاهر فان السكينة انما يناسب من سكن
مع النبي ص حال الخوف لا من فر ولم يكن معه قال الله تعالى انزل سكينته علينا ليزول عنا
الخوف والتقية ويوفقنا لاتمام هذا التاليف والاتيان بالتقية واما ما يحيبه من ان الله تعالى قبل
عذرهم وتاب عليهم وابن المطهر لا يرضى عنهم فمن اعجب العجب لانه لا دلالة فيما نقله هذا المتعجب
المتعجب من قوله تعالى ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء الاية على وقوع قبول توبتهم فضلا
عن قبول عذرهم ولو سلم دلالته على وقوع قبول توبتهم فلم يدل على وقوعه بالنسبة الى جميعهم
بل لمن يشاء منهم وهذا صادق فيما اذا شاء قبول توبة لاحدهم كما لا يخفى ولقد اطنبنا
في هذا المقام لكثرة ما استعمله الناصب من الكذب والتمويه في الكلام وكان حقا علينا افضاحه
لدى الخاص والعام **قال المصنف** رفع الله درجته وقال الله تعالى ايضا واذا راوا تجارة او
لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما رووا انهم اذا سمعوا بوصول تجارة تركوا الصلوة معه والحا
منه ومراقبة الله تعالى وكذا في اللهو ومن كانت في زمانه مع معه بهذه المثابة كيف يستبعد منهم مخالفته
بعد موته وغيبته عنهم بالكلية انتهى **قال الناصب** خفضه الله انهم ذكروا في شان نزول
الاية ان القوافل التي كانت ياتي بالطعام انقطعت عن المدينة وضاق لذلك الناس فجاء القافلة و
النبي ص كان يخطب وكانوا يضربون الطبل عند نزول القافلة فلما سمعوا صوت الطبل
تسارعوا اليه قيام الناس وقام اكابر الصحابة معه فانزل الله الاية في شان من ذهب وترك رسول
الله قائما وفي كل طائفة يكون عوام وخواص ولا يبعد هذا عن الانسان وهذا لا يوجب ان
يكفروا بعد رسول الله صلعم كما يدعيه هذا الرجل انتهى **اقول** فيما ذكره كذب وتمويه من وجوه
اما اولا فلان ذلك الانفضاض لم يكن مخصوصا بايام انقطاع الطعام بل لفظ التجارة في اية
الكريمة صريحة في خلافه لان بيع الطعام بل لفظ التجارة في اية الكريمة صريحة في خلافه لان بيع الطعام
لاجل القوت لا يسمى في العرف تجارة خصوصا اذا انقطع عنهم الطعام وضاق عليهم الامر في
ذلك كما ذكره الناصب بل لو كان انفضاضهم لاجل ذلك لما كان لذمهم من الله تعالى وجه
واما ثانيا فلان الذين كانوا ينفضون الى القافلة يضربون الطبل لاهل القافلة كما يشعر به قول
الناصب فلما سمعوا صوت الطبل و اما ثالثا فلان التخصيص لقيام الناس من دون اكابر
الصحابة من خواص قصر فانه الذي لا يدل عليه دليل ولا قرينة ضعيفة بل يدل على جميع ما ذكرنا

ما رواه

ما رواه البخاري عن جابر قال بينما نحن نصلي مع النبي ص اذ اقبل عير يحمل طعاما فالتفتوا اليها
حتى ما بقي مع النبي ص الا اثنا عشر رجلا فنزلت الاية وفي رواية اقبلت عير يوم الجمعة آه وفي رواية
اخرى ان النبي ص كان يخطب آه وما قاله النيشابوري في تفسير الاية من انهم كانوا اذا اقبلت العير
استقبلوها بالطبل والتصفيق انتهى وبالجملة قد ظهر من رواية البخاري انه لم يبق مع النبي ص
يكونوا منحصرين في هذا العدد القليل ومثل هذا ان سلم انه لا يصير علة موجبة لاختيار
ما يؤدي الى الكفر بعد رسول الله لكنه يصير علة مصححة مجوزة فيصير دافعا لاستبعاد الخصم
وقوع المخالفة عنهم بعده ص وهذا ما ادعاه المصنف قدس سره لا ما فهمه الناصب
الجاهل المتجاهل والحاصل انه اذا كان هذا حالهم وسوء ادبهم وعدم اعتنائهم بنبيهم
وبسماع خطبته وصلوة الجمعة معه وخرجوا وهو يشاهدهم ويعلم بهم لاجل تفرج على عير و
سماع طبل ولهو فهل يبعد منهم ان يخالفوا امره طلبا للملك والرياسة بعده فليعتبر العاقل
ذلك فان في ذلك عبرة لاولي الابصار ولعمري ان بعض المشايخ والوعاظ لو كان مقبلا
على اصحابه يعظهم ويخوفهم فسمعوا بلهو وطبل لا استحيوا وهابوه ان يخرجوا من عنده
وهو يشاهدهم بل يستحيون ان يخرجوا لاجل امر مباح وان لم يكن في خروجهم ترك واجب
فما ظنك بسيد المرسلين وسماع خطبته وصلوة الجمعة معه والخروج وهو يشاهدهم او في الصلوة
لاجل تفرج على عير وسماع لهو وعند التحقيق هذا اقبح من فرارهم من الزحف لان الفرار وان كان
كبيرة لكن فيه بقاء نفس واما هذا ففيه من قلة الحياء والجرأة على الله وعلى رسوله ما لم يكن حد
فهل يستبعد ممن هذا شانه في حيوة نبيه وهو يشاهده ميله بعده الى الملك والرياسة وارتكاب
اثم لذلك فهذا وامثاله المذكورة في هذا الكتاب وغيره عذر الشيعة في سبهم بعض الصحابة الذين
ثبت عندهم انهم فعلوا مثل ذلك لكن اهل السنة مع نقلهم وتصحيحهم لها يغمضون العين عنها
ويأولونها بما لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل ومع هذا للشيعة ان يقولوا ان ما ذكرناه من
المطاعن ان كان كافيا في جواز سبهم فلا لوم والا فغاية الامر ان نكون مجتهدين مخطئين مثل بعض
الصحابة والتابعين وبالجملة اذا جاز عندكم لطلحة والزبير وعائشة الاجتهاد في الخروج على امام
زمانهم اتفاقا وهو علي ع وقتلهم نحو ستة عشر الفا من الانصار والمهاجرين والتابعين
وذهبتم الى ان كل ذلك ما لاجتهاد وهم غير مؤاخذين بل يثابون جاز لعلماء الشيعة الاجتهاد
في سب بعض هؤلاء وغيرهم ممن اعتقدوا اضلاله لامور وهو من طرف مخالفيهم وطرقهم

بحيث افادهم علماً يقينياً فى جواز سبهم فهؤلاء غير ماثومين وان فرضنا انهم مخطئون مع ان السب
انما هو دعاء والبارى تعالى ان شاء لم يقبله وليس مثل سفك دماء الانصار والمهاجرين وتابعيهم
والمهم نظيره فى ذلك ان معوية وبنو امية علياً وسبوه ثمانين سنة على المنابر ولم يقدح ذلك
فيهم عندكم بل جاز والاجر والثواب باجتهادهم فيه فلا لوم علينا فى سب اعدائه الذين رايناهم
عداوته وغيرها من المطاعن بعضها فى القرآن وبعضها فى كتب اهل السنة منقولة مصححة اما حقايق
الامور فهى موكولة الى الله تعم **قال المصنف** رفع الله درجته وقال الله تعم ومنهم من يلمزك
فى الصدقات الايه نزلت فى الانصار ذمهم الله بها اتهموا رسول الله صلعم وهم من اصحابه وقال الحميدى فى الجمع بين الصحيحين فى مسند
انس بن مالك فى الحديث الحادى عشر من المتفق عليه ان ناساً من الانصار قالوا يوم حنين حيث افاء الله
على رسوله من هوازن ما افاء وطفق رسول الله صـ يعطى رجالاً من قريش المائة من الابل فقالوا يغفر الله
لرسول الله صـ يعطى قريشاً ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم وقال الحميدى فى هذا الحديث عن انس ان
الانصار قالت اذا كانت الشدة فنحن ندعى وتعطى الغنائم غيرنا وقال ابن شهاب فحدث ذلك رسول الله
صـ فى حديث ذكره ثم قال لهم اعطاء ثم يقول فى رواية الزهرى عن انس ان النبى صـ
قال للانصار ستجدون بعدى اثرة شديدة فاصبروا حتى تلقوا الله ورسوله على الحوض قال انس فلم يصبروا
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول اتفق المفسرون على انه نزلت ومنهم من يلمزك فى الصدقات نزل
فى ذى الخويصرة الخارجى اسمه حرقوص بن زهير وهو اصل الخوارج قال لرسول الله صـ اعدل فانك لا
تعدل فقال رسول الله صـ لقد خبت وخسرت ان لم اعدل فقال عمر يا رسول الله ائذن لى اضرب عنقه
فقال له رسول الله صـ انه من ضئضئ قوم كذا وكذا ووصف الخوارج وهو ذو الثدية المشهور والغرض
ان الاية لم تنزل فى الانصار نعم كان من شبان الانصار هذا القول حين سال رسول الله صـ تابوا واستغفروا
فقبل رسول الله اعتذارهم وامثال هذا يكون من اهل العسكر ومن الشبان ولم يقل احد من الحكماء وذوى
الراى شيئاً مما ذكره واما قول انس فلم يصبر فهو شكاية منه من بعض الانصار ولا يدل على ان الانصار
تركوا الصبر لانهم صبروا على الاثرة انتهى **اقول** فيه ما فيه اما اولاً فلان نقل الناصب لشان نزول
الاية وانه ذو الخويصرة لا ينافيها لان الغرض عدم نزول الاية الى الانصار مما لا طائل تحته فان المصنف لم ينقل
ان الاية نزلت فى الانصار بل ذكر متصلاً بنقل الاية على شان النزول بقوله اتهموا رسول الله وهم من اصحابه
ولا ريب ان ذا الخويصرة كان من اصحابه صـ ثم نقل ما يوافق مضمون الاية من حديث الحميدى وهذا ظاهر
جداً واما ثانياً فلان ما ذكره من اتفاق المفسرين على نزول الاية فى ذى الخويصرة غير مسلم فقد روى

طفق بنصلكم الغوج وجرب طفقا وطعوقا ... العقل خاصتص بابا نتابث ستن

رجل مضوفى مصوت ستن

الفاضل

الفاضل النيشابورى عن الكلبى انها نزلت فى شان ابى الجواظ وقد قال النبى صـ فيه وفى اصحابه انهم
منافقون ثم قال وقيل هم المؤلفة قلوبهم انتهى والاصل حمل الاية على العموم ما لم يظهر مخصص فوى
يصلح مخصصاً للعموم الكتاب وايضاً غرض المصـ طعن جماعة من الاصحاب كانوا يعيبون على النبى صـ فى الصدقات
ولا يتوقف ذلك على كون الحديث الذى نقله عن الحميدى تفسير الاية حتى يصير بدلوله طعناً عليهم
بل كفى فى ذلك كونها رواية عمن هو ثقة عند الخصم فالنزاع فى ان الاية لم يكن نازلاً فى شان الانصار
بل فى شان غيرهم لا يقدح فى غرضه اصلاً واما ثالثاً فلان ما تكلفه من تخصيص لفظ الانصار المذكور
فى الحديث بشبانهم وتاويل قول انس فلم يصبر بانه لم يرد نفسه مع ساير الانصار بل اراد الشكاية عن
بعض الانصار من التخصيصات والتاويلات البادرة المادرة الفاردة عن الدليل التى لا يحل ارتكابها
الا لمن كان معوضاً فى وضع الدين متوكلاً على احكام القرآن المبين ولا ذنب على الناصب فان هذه الطريقة
سلوكة موروثة له من اسلافه فانهم اذا ما وقد استدل الشيعة باية او حديث على مطلوبهم فهم مع انهم
رووه ايضاً ونقلوا ذلك فى كتبهم واستعملوه فى بعض مطالبهم يردونه حينئذ تارة بالتخصيص وتارة
بالتعميم وتارة بالنسخ وتارة بالتاويل واخرى بضعف الراوى الى غير ذلك وكانهم لم يسمعوا قوله تعالى
قتل الخراصون الذين هم فى غمرة ساهون والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما
بيناه للناس فى الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون واما رابعاً فلانه من اين علم هذا
الناصب ان الانصار صبروا على تلك الاثرة حتى يصير مصححاً له فى التاويل المذكور وكانه ظن ان الشكاية
عن الوقوع فى الاثرة والاضطراب والقلق عندنا ليس من امارات عدم الصبر بل علامته ذلك ان يذبح الحر
نفسه او يجرحها او يتغرب من الغرب الى الشرق مثلاً بحيث لم يصل خبره الى دياره وحيث لم يقع
عن الانصار شئ من هذه الثلثة ونحوها فقد صبروا فتنبه ما فيه فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته
وروى مسلم فى الصحيح فى حديث عايشة عن قصة الافك قالت قام رسول الله صـ على المنبر فاستعذر
من عبد الله بن ابى سلول قالت قال رسول الله صـ على المنبر من يعذرنى من رجل قد بلغ اذاه فى
اهل بيتى فوالله ما علمت على اهلى الا خيراً ولقد ذكروا رجلاً ما علمت عليه الا خيراً وما كان يدخل
على اهلى الا معى فقام سعد بن معاذ وقال انا اعذرك منه يا رسول الله ان كان من الاوس ضربنا عنقه
وان كان من اخواننا من الخزرج امرتنا ففعلنا امرك قالت فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج
وكان رجلاً صالحاً احتملته الحمية فقال لسعد بن معاذ كذبت لعمر الله لا تقتله ولا تقدر على ذلك
فقام اسيد بن الحضير وهو ابن عم سعد بن معاذ فقال لسعد بن عبادة كذبت لعمر الله لنقتلنه فانك

منافق يجادل عن المنافقين فثار الحيان الاوس والخزرج حتى هموا ان يقتتلوا ورسول الله
ص قايم على المنبر فلم يزل رسول الله ص يخفضهم حتى سكتوا وسكت فلينظر العاقل من المطلعة
في هذه الاحاديث المتفق على صحتها عندهم كيف قد بلغوا الغاية في تقبيح ذكر الانصار وفظاظتهم
ورداءة صحبتهم لنبيهم عليه الصلوة والسلم في حيوته وقلة احترامهم له وترك الموافقة وكيف يخرج
الامر الى قطع الخطبة ومنعوه من التاكر عن المنافق عبد الله بن ابي سلول ولم يمكن من الانتصاف
عن رجل واحد حيث كان لهم غرض فاسد في شعره وخالفوه واختلفوا عليه واقتصر على الانسان فكيف
يكون حال اهله بعده مع هؤلاء القوم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكره من مجادلة
الانصار وسببه انهم كانوا فرقتين قبل هجرة رسول الله ص وكان بينهم جدال عظيم حتى انه وقع بينهم
حروب كثيرة في الجاهلية منها حرب البعاث المشهور فلما جمعهم رسول الله ص تركوا ما كانوا عليه
من المنازعة والجدال وقاتلوا بين يدي رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وقد كان يبدو عنهم اثار اعمال الجاهلية
العصبية المكنونة في الضماير والبشر لا يخلون عن هذا ولكن كانوا امتثالا دعين الى امر رسول الله ص
وهذا الرجل المتعصب لا يذكر محاسنهم ومساعيهم وما بذلوا في سبيل الله من الاموال والانفس وما اثنى
الله تعالى عليهم في كتابه ويذكر هفواتهم في الاوقات القليلة وما ذكره لا يوجب ان يتركوا
نص رسول الله ص بعد وفاته مع ان النص يكون مفيدا لهم في دفع بيعة ابي بكر انتهى **اقول** ما ذكره
من سبب مجادلة الانصار امر معلوم مشهور كمجادلة غيرهم من طوايف العرب ومعاداة بعضهم
مع بعض فقد روى ابن حجر في صواعقه ان بني تيم وبني عدي كانوا اعداء لبني هاشم في الجاهلية ولا
نعلم فايدة لذلك في دفع كلام المصنف لان كلام المصنف في ان تلك الاحقاد والضغاين الجاهلية
كانت مركوزة في قلوبهم حين الاسلام ايضا ولم يقلع عنهم بالكلية وان غصب الخلافة عن اهل
بيت النبي ص واجماع قريش على دفعهم عن مراتبهم التي رتبها الله تع لهم انما كان للاحقاد الجاهلية
والاضغان البدرية وقتل اهلهم واولادهم بالسيوف المرتضوية وغرض المصنف من ذلك دفع ما
يقول اهل السنة من ان الاضغان والاحقاد الجاهلية قد نزعها الله تع عن قلوبهم بقوله تع
ونزعنا ما في صدورهم من غل وحاصل الدفع انه لو كان المراد بنزع الغل في قوله تع نزعه عن قلوب
جمهور قريش والانصار دون جماعة مخصوصة ممن خصهم الله بمزيد الطافه لكذب ذلك بما صدر من
اثار الغل عن قريش والانصار في زمان رسول الله ص وما بعده واما ما ذكره من تسارعهم الى
امر رسول الله ص فلم يقع في هذه الواقعة ولم يمكنوا رسول الله ص من الانتقام عن الرجل الذي اتى

بالامة

بالامة حتى سكت ص على ان التسارع الى امره بعد التجادل والتنازع في ايام حيوته لبعض الحياء
او الطمع في جاهه لا يستدعي امتناع ظهور مثل ذلك او اشد منه عنهم بعد وفاته واما ما
ذكره من ان المصنف لا يذكر محاسنهم ومساعيهم الخ فقد اشرنا الى وجه ذلك سابقا بما حاصله
انه لا يناسب من المص ذكر حسنات جماعة يعتقد فيهم انه احبطوها بعد ذلك بالسيئات وحرموا عن
حسن العاقبة بدفع اهل بيت نبيهم او خذلانهم او غير ذلك نعم انما يناسب ذلك المجال حتى جله غباوته
او تقليده لاسلافه على حسن الظن بامثال هؤلاء المطعونين وان ذهبت الحجة على عينه بانهم [illegible]
الملعونين واما ما ذكره من ان مخالفتهم للنبي ص في حيوته في اهم مهماته لا يوجب ان يتركوا نص
رسول الله ص بعد وفاته فعلى تقدير تسليم بعض مقدماته نقول ان المص قدس سره لا يدعي ايجاب
ترك النص بل الجواز المقارن للوقوع وقد وقع حسبما حمل عليه حاكم العقل ووقع واما قوله مع ان النص
كان مفيدا لهم في دفع بيعة ابي بكر فقد مر جوابه من انهم علموا النص والمنصوص عليه لكن شبهوا
عليهم الامر باشتغال المنصوص عليه في دفن النبي ص فلم يقدم ذلك فتذكر **قال المصنف** رفع الله
درجته وروى الحميدي في مسند ابي هريرة في صحيح مسلم من المتفق ان النبي ص لما فتح مكة وقتل جماعة
من اهلها فجاء ابو سفيان بن الحارث بن هاشم فقال يا رسول الله ابيدت خضراء قريش فلا قريش بعد اليوم
فقال من دخل دار ابي سفيان فهو امن ومن القى سلاحه فهو امن ومن اغلق بابه فهو امن فقالت الانصار
بعضهم لبعض ان الرجل ادركته رغبة في قومه ورافة بعشيرته وفي رواية اما الرجل فقد اخذته رافة
بعشيرته ورغبة في قرابته فلينظر العاقل هل يجوز ان يحسن من الانصار مثل هذا القول في حق النبي ص
وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة من المتفق عليه ان النبي ص قال لها يا عايشة لولا ان
قومك عهد حديث بالجاهلية وفي رواية عهد حديث بالكفر وفي رواية حديث بالشرك واخاف
ان ينكر قلوبهم لامرت بالبيت فهدم فادخلت فيه ما اخرج منه والزقته بالارض وجعلت لها بابين بابا
شرقيا وبابا غربيا فبلغت به اساس ابرهيم فانظر ايها المنصف كيف يروون في صحاح احاديثهم ان
النبي ص كان يتقي قوم عايشة وهم من اعيان المهاجرين والصحابة من سوء تواطيهم في هدم الكعبة و
اصلاح بنائهم وكيف لا يحصل الاختلال بعده في اهل بيته الذين قتلوا اباءهم واعمامهم واقاربهم
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من قول الانصار ان الرجل ادركته رغبة في قومه فهذا
كان من غاية شدتهم في الدين وكانوا يحبون ان يقتلوا الكفر المتمردين وايضا كانوا يخافون من ان يرغب
رسول الله ص في الاقامة بمكة وترك المدينة ولهذا دعاهم رسول الله ص وقال لهم المحيا محياكم والممات

ممانكم قرانا الكريم من بعد هفواته واما ما ذكر من حديث عايشة فانه يدل على ان هذا الرجل
الاعجمي لا يعرف عرف كلام العرب اصلاً فان المراد منه خطاب عايشة في الحديث وان قومها حديث عهد
بالكفر ليس بني تيم بل المراد القريش كلهم ومن عادة المتكلم ان ينسب القوم الى المخاطب اذا كانوا من
قومه والرجل حسب ان المراد بني تيم وجعله من المطاعن وهذا باطل صريح يفهمه كل من يعرف العرف
وانما كف رسول الله صلعم عن تغيير بناء الكعبة لحداثة عهد قريش بالاسلام وكان مظنة الارتداد
كما الف قلوبهم بنفل الغنايم والغرض انه لم يرد به قوم عايشة وهم بنو تيم فانهم لم يكونوا ذلك
اليوم من الاعيان في قريش ولم يرد به ابا بكر وطلحة كما لا يخفى انتهى **اقول** ما ذكره في هذا
المقام اشبه بكلام الممرور من كلام من يعقل ويتكلم من ذوي الشعور ولعمري انه لو قيل لانسان
اسخف واجهد ما قدر على اسخف من هذا وذلك ليظهر ان طعن المصنف قدس سره على
كلام الانصار ليس بالنظر الى كراهتهم رغبة رسول الله صلعم الى قريش وحبهم ان يقتلوا هؤلاء
الكفرة حتى يتكلف لتوجيه ذلك بما لا طايل تحته بل الطعن انما هو بالنظر الى تعبيرهم عن
النبي صلعم بالرجل دون النبي والرسول ونحو ذلك فان التعبير بالرجل في عرف العرب انما يكون لقصد
الاهانة والاستخفاف كما ان هذا الناصب المقلد لهؤلاء قد عبر ايضا عن المصنف ههنا وفي
غيره من المواضع بالرجل لقصد ذلك كما لا يخفى واما قوله الكريم من بعد هفواته فلم يكن
ما وقع عن القوم من الاستخفاف بالنبي صلعم فوق الهفوة بل هو في حد الكفر نعوذ بالله منه واما
ما ذكر في الجواب عن استدلال المصنف بحديث عايشة فهو ايضا شقشقة لا طايل تحتها فان
المصنف قدس سره لم يقل ان المراد من القوم بني تيم بل اعتقد ان المراد جمهور القريش كيف و
هذا ادخل واكثر في حصول غرضه من تخصيص الطعن فان بني كما اعترف به الناصب ههنا وذكر
غيره ايضا اذل قوم من قريش فلم يكن خوفه صلوات الله عليه وسلامه منهم فقط وكذا لم يقع الاختلاف
بعده في اهل من مجرد تيم وشيخهم بل من اتفاق طوايف قريش على ذلك فلو خص القوم بتيم لم يستقم
كلامه كما لا يخفى ومن المضحكات تمسكه لنفي كون بني تيم من اعيان مكة ذلك اليوم فافهم **قال**
المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة عن عبد الله
بن عمرو بن العاص في الحديث الحادي عشر من افراد مسلم قال ان النبي صلعم قال اذا فتحت عليكم خزائن
فارس والروم اي قوم انتم قال عبد الرحمن بن عوف نكون كما امرنا رسول الله فقال رسول الله صلعم
تتنافسون ثم تتحاسدون ثم تتدابرون ثم تتباغضون وفي رواية ثم تنطلقون الى مساكن

المهاجرين فتحملون بعضهم على رقاب بعض وهذا ذم منه عليه الصلوة لاصحابه انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول هذا نصيحة وتنبيه وارشاد الى عدم التنافس والتحاسد و
التباغض عند اقبال الدنيا عليهم وليس من شان رسول الله صلعم ان يذم اصحابه فقد ثبت في
الصحاح ان عمر قال لرسول الله صلعم دعني اضرب عنق عبد الله بن سلول حين ظهر نفاقه فقال لا لا
يقال ان محمدا يقتل اصحابه والغرض انه صلى الله عليه وآله وسلم كان مشفقا مرشدا لا معنفا
ذاما كما يدعيه ابن المطهر انتهى **اقول** ما ذكره في تاويل كلام النبي صلعم اشبه بتاويلات الباطنية من
الملاحدة كما لا يخفى على المتامل العارف باساليب الكلام واما ما ذكره من حديث عمر فلا دلالة له على
كفه عن ذم من يستحق الذم وانما منطوقه ومفهومه كفه عن قتل بعض المنافقين من اصحابه
حذرا عن تشنيع بعض آخر منهم عليه واين هذا من ذاك **قال المصنف** رفع الله درجته وفي
الجمع بين الصحيحين في مسند المسيب بن حزن بن ابي وهب من افراد البخاري ان سعيد بن المسيب
حدث ان جده حزنا قدم على النبي صلعم فقال له ما اسمك قال اسمي حزن فقال بل انت سهل قال لا انا مغير اسم
سمانيه ابي وفي رواية لا اغير اسما سمانيه ابي قال ابن المسيب فما زالت فينا الحزونة بعد وهذا مخالفة
ظاهرة من الصحابي للنبي صلعم فيما لا يضره بل فيما ينفعه فكيف لا يخالفون بعده فيما ينفعهم انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مخالفة رسول الله صلعم فيما يامر وينهى عنه من امور الشريعة
حرام وفسوق واما ما يتعلق بامثال هذا فلا يوجب حرمة الا ترى ان النبي صلعم قال لبريرة حين شفعه
في رجعة مغيث الا ترجعيه فقالت اتامرني بهذا قال انما اشفع قالت لا حاجة لي فيه فعلم من هذا
ان الشفاعة وتغيير الاسم وامثال هذا لا يوجب مخالفته قدحا وهذا لا يصير دليلا وبرهانا على ان
الصحابة خالفوا رسول الله صلعم وتركوا نصه بعده كما لا يخفى انتهى **اقول** كل من امن برسول الله صلعم عارفا
بعلو شانه وسمو مكانه عند الله تعالى علم ان امتثال جميع اوامره واجب على امته ولو لم يكن تغيير
الاسم على حزن واجبا بموجب امر النبي صلعم لما استغفر الله تعالى منه بوضع ذل الحزونة في اولاده كما نقل
عن ابن المسيب واما ما ذكره من التنوير المظلم فهو عليه لا له لان قول بريرة للنبي صلعم اتامرني ثم اعتراف
النبي صلعم عنده لديه بقوله انما اشفع صريحان في عدم ارادة الامر وانه لو امر النبي صلعم بذلك لامتثل بريرة
وجوبا ولعله لما التمسوا منه صلعم شفاعة عن بريرة في ذلك وعلم صلعم انه ليس مصلحة بريرة في قبول ذلك
يامرها بل اكتفى باصل الشفاعة مراعاة لحال الجانبين ولو سلم ان بريرة ايضا خالفت الامر في ذلك لكان
في مرتبة حزن فيتوجه الطعن عليه ايضا وحينئذ يكون التنوير المذكور زيادة تعمق في طنبور الطعن لا

دفعا له كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من
المتفق عليه من مسند ابي هريرة ان رسول الله صـ قال والله نفسي بيده لقد هممت ان آمر بحطب فيحطب
ثم آمر بالصلوة فيؤذن لها وآمر رجلا يؤم الناس ثم اخالف الى رجال فاحرق عليهم بيوتهم والذي
نفسي بيده لو يعلم احدهم انه يجد عرقا سمينا وخزابر ١ لشهد العشاء وهذا ذم من النبي صـ لجماعة من
اصحابه حيث لم يظهر الصلوة جماعة معه انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول هذا تهديد وايعاد
وتوعيد على ترك الصلوة للمتكاسلين والناس لا يخلوا عن الكسل وربما قال هذا في جماعة المنافقين
لانه صـ ذكر هذا على سبيل التعنيف والايذاء بل قصد ارشادهم الى الجماعة كما هو دأب ارباب الاحتساب
والمرشد قد يوعد ويهدد ولا يقصد الذم والله اعلم انتهى **اقول** لا ريب (؟) ما روي عنه صـ فوق مرتبة التهديد
والاحتساب فانه صلوات الله عليه حلف بالذي نفسه بيده بانه هم واشرف على احراق بيوتهم لتكاسلهم
في الصلوة وهذا الاسلوب صريح في تكاسل القوم وتماديهم في ذلك وانه صلعم ما تأذى عنهم بهذه
المرتبة من الايذاء الذي اشرفه على احراق بيوتهم الا بعد تكرر مراتب النصيحة والارشاد لما تقرر من وجوب
التدريج في الامر بالمعروف من الاسهل الى الاصعب ولو كان مراده صـ مجرد التهديد والتوعيد لا
حساب لما اتى بهذا الاسلوب من الخطاب بل كان يحلف كما هو المتعارف على طريقة التعليق بانهم
لو لم يصل الفعل بهم كذا وهو ظاهر على من اتقن شرايط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فليضرب
المنكر راسه على الحجر **قال المصنف** رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في
مسند حذيفة ابن اليمان عن يزيد بن زيد (؟) قال كنا عند حذيفة فقال رجل لو ادركت رسول الله صـ قاتلت
معه فابليت فقال حذيفة اليمان انت كنت تفعل معه ذلك لقد رأيتنا مع رسول الله صـ الا رجل يأتيني
بخبر القوم جعله الله معي يوم القيمة فسكتنا ولم يجبه احد ثم قال الا رجل يأتيني بخبر القوم جعله الله
معي يوم القيمة فلم يجبه احد منا فقال قم يا حذيفة قال فلم اجد بدا اذ دعاني باسمي الى ان اقوم فقال
اذهب فأتني بخبر القوم ولا تذعرهم علي فلما وليت من عنده جعلت كانما امشي في حمام حتى اتيتهم فرأيت
ابا سفيان يصطلي ظهره بالنار فوضعت في كبد القوس فاردت ان ارميه فذكرت قول رسول الله صـ
لا تذعرهم علي فلو رميته لاصبته فرجعت وانا امشي في مثل الحمام فلما اتيته فاخبرته خبر القوم
وفرغت وقررت فالبسني رسول الله صـ من فضل عباءة كانت عليه يصلي بها فلم ازل نائما حتى اصبحت
قال قم يا نومان وهذا يدل على التهاون في امره عليه السلام والاعراض عن مطالبه وقلة القبول منه
وترك المراقبة لله تعالى وايثارهم الحيوة على لقاء الله تعالى فكيف يستبعد منهم المخالفة بعد موته

الذي لـ

ليلة الاحزاب واحد
تاريخ شديدة
وقرّ نفسك رسول الله
صـ م

انتهى

انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول الانسان عند الشدائد البدنية قد يضطرب حاله و
لا يطيق مقاساتها ويتغير احواله والبشر لا يخلوا من هذه الاشياء وانما ذكر حذيفة هذه الحكاية لئلا
تغتر الناس باسلامهم ولا يتمنوا الشدائد وامثال هذا لا يعده المؤمن المنصف من المطاعن في الذين
بذلوا انفسهم واموالهم في سبيل الله سيما حذيفة فانه صاحب سر رسول الله صـ والشيعة ايضا يعدونه
من خواص الاصحاب ومن مارس الشدائد والحروب يعلم ان امثال هذا قد يعرض الانسان عند شدة
الامر وهذا لا يصير دليلا على مخالفتهم لنص رسول الله بعد وفاته انتهى **اقول** نعم الانسان عند
الشدائد قد يضطرب حاله لكن يستبعد شمول الشدة في ذلك المقام لالوف من الصحابة بحيث لا يقدر
احد منهم على الاقدام الى تحصيل مطلوب نبيهم صـ واي مخرج عن شدة برد تلك الليلة اتم من الاصطلاء
بنار امتثال امره ع لو كانوا امنوا به حق الايمان وادعوا لنا ان امتثال امره يوجب تسهيل شدائد
الايام كما حصل الهواء البارد على حذيفة كالحمام وحيث توقف الكل في ذلك دل على ضعف ايمان
الكل ويوجه الطعن والذم على الكل واما ما ذكره من ان حذيفة كان صاحب سر رسول الله صلعم
ومن خواص اصحابه عند الشيعة ايضا فسلم بل كان من خواص شيعة علي ع ايضا لكن نقل الملم
لتلك الرواية لا يدل على اعتقاده بصحتها حتى يلزم منه قدح على حذيفة في اعتقاده وانما نقلها
الزاما للخصم العنيد كما عرفته مرارا **قال المصنف** رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع
بين الصحيحين من افراد البخاري من مسند ابن عمر قال بعث رسول الله صـ خالد بن الوليد الى بني جذيمة
فدعاهم الى الاسلام فلم يحسنوا ان يقولوا اسلمنا فجعلوا يقولون صبأنا صبأنا فجعل خالد يقتل
ويأسر ويدفع الى كل واحد منا اسيرا حتى اذا كان يوم امرنا خالد ان يقتل منا كل واحد اسيره فقلت و
الله لا اقتل اسيري ولا يقتل رجل من اصحابي اسيره حتى قدمنا على رسول الله صـ فذكرناه فرفع يديه
وقال اللهم اني ابرأ اليك مما صنع خالد مرتين ولو كان ما فعله خالد صوابا لم يتبرأ الرسول وانما
كان خالد مخالفه في حيوته وخانه في امره فكيف به وبغيره بعد وفاته انتهى **قال الناصب** خفضه الله
اقول قتل خالد تلك الجماعة باجتهاد انهم كفار ولم يسلموا فلما علم رسول الله صـ حالهم وحكم با
سلامهم تبين خطاء خالد وهذا لا يوجب مخالفته اصلا لان رسول الله صـ لم ينهه عن قتالهم فقتلهم
خالد وهذا لا يوجب مخالفته اصلا كما لا يخفى انتهى **اقول** قد علم من كلام ابن عمر انه مع من كان معه
قد انكروا على خالد في قتل ذلك القوم واسرهم واظهروا عليه خطاء ظنه في ذلك ومع هذا اصر على بغيه
خطائه الذي حمله عليه هواه وكيف لا يستحيي الناصب من ان يسمي اجتهادا لذلك الهواء الميشوم الذي

ظهر بطلانه اولاً على مثل عبد الله بن عمر واتباعه وآخراً بمجرد ذكر تلك الواقعة على النبي صلعم واصحابه
والنبي صلعم وان لم يعينه بقوله لا يقتلهم لكن تلى عليه من نص القرآن ما هو عام في النهي عن القتل
بغير حق فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته وروى احمد بن حنبل في مسنده من طرق عدة
ان رسول الله صلعم بعث ببراءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما بلغ ذا الحليفة دعا عليا عم فقال له ادرك
ابا بكر فحيثما لحقته فخذ الكتاب منه واذهب الى مكة فلما بلغ ذا الحليفة اقرأه عليهم قال فلحقته
بالجحفة فاخذته منه فرجع ابو بكر الى النبي صلعم فقال يا رسول الله نزل فيّ شيء قال لا ولكن جبرئيل
جاءني فقال لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك ونحوه روى البخاري في صحيحه وفي الجمع بين
الصحيحين والصحاح الستة عن ابي داود والترمذي عن عبد الله بن عباس ان النبي صلعم دعا ابا بكر وامره
ان ينادي في الموسم ببراءة ثم اردفه عليا فبينا ابو بكر في بعض الطريق اذا سمع رغاء ناقة رسول الله صلعم
العضباء فقام ابو بكر فزعا وظن انه حدث امر فدفع اليه علي كتاب رسول الله صلعم فيه ان عليا
ينادي بهؤلاء الكلمات فانه لا يبلغ عني الا رجل من اهل بيتي فانطلقا فقام علي عم ايام التشريق
ينادي ذمة الله ورسوله بريئة من كل مشرك فسيحوا في الارض اربعة ولا يحجن بعد العام مشرك ولا
يطوف بالبيت عريان ولا يدخل الجنة الا نفس مؤمنة ورواه الثعلبي في تفسير براءة وروى فيه
ان ابا بكر رجع الى رسول الله صلعم فقال نزل فيّ شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني غيري او رجل
مني فمن المصنف لا داء آيات يسيرة يبلغها كيف يستحق التعظيم المفرط في الغاية وتقديمه
على من عزله وكان هو المؤدي ولكن صدق الله العظيم فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب
التي في الصدور فلينظر العاقل في هذه القضية ويعلم ان الله تعم لو لم يرد اظهار فضيلة مولانا
امير المؤمنين عم وان ابا بكر لا ينبغي ان يتابعه لما رده عن طريقه بعد خروجه من المدينة على اعين الخلائق
او كان يمنعه من الخروج في اول الحال بحيث لا يعلم احد الخطاء مرتبته لكن لم يأمره بالرد الا بعد
تورطه في المسير اياما لانه سبق في علمه تعالى تقمص اكثر الامة بعد النبي صلعم ففعل في هذه القضية
ما فعل ليكون حجة له تعم عليهم يوم العرض بين يديه انتهى **قال الناصب** خفضه الله
قد ذكر هذا الرجل المكرر هذا الكلام مرة بعد اخرى وقد اجبناه فيما سبق ومن الغرايب ان هذا
الرجل يدعي ان رسول الله صلعم رد ابا بكر من تلك السفرة وعزله من امارة الحج وهذا من غاية جهله
بالاخبار فان من المتواتر كوجود ابي بكر وعمر ووجود الكعبة والحج ان ابا بكر حج بالناس في
سنة تسع ولا ينكره الا من كان حديث العهد بالاسلام او مجادل جاهل مثل ابن المطهر ثم رتب

عليه

عليه انه يريد ان يبايع ابي بكر عليا فيا معشر المسلمين هذا يستفاد من اي شيء ايستفاد من
ارداف علي بقراءة سورة البراءة ولم يتحقق غير هذا وقد ذكرنا ان هذا الارداف كان لنقض
العهود مع الكفار وقد كان من داب العرب ان لا يتولى نبذ العهد الا صاحب العهد او احد
من قومه وهل في هذا مظنة ارادة البيعة بل لاهل السنة والجماعة ان يعكس الكلام ويقولوا
انما بعث عليا خلف ابا بكر ليحضر معه في الحج ويقتدي به في الاعمال لان ابا بكر كان امير الحاج
ويقرأ سورة البراءة المتضمنة لتبليغ القيام بمقام الوصاية ليعلم الناس ان ابا بكر خليفة وان
عليا هو الوصي انتهى **اقول** اولا ان تكرار المصنف لهذه الرواية المشتملة على قضية البراءة
في هذا المطلب من قبيل ما قيل هو المسك ما كررته يتضوع فان الغرض من ذكره فيما سبق لما
كان الطعن على خصوص ابي بكر والغرض من ذكره في هذا المطلب الطعن على الصحابة الذين تفطنوا
بما في هذه القضية ثم جعلوها منعكسة فان هذا المطلب انما ذكر لاجل ذلك كما علم من
عنوانه فلا تكرار حقيقة وقد اشار المصنف الى ذلك في آخر كلامه بقوله لانه سبق في علمه تعم تقمص
الامة بعد النبي صلعم فافهم ثم ما ذكره من ان ابا بكر حجة الناس فقد ذكرنا في تكذيبه ما يضطر القوم
المنصف الى تصديقه فتذكر واما ما ذكره من ان المصنف رتب على القضية المذكورة انه تعالى
او نبيه صلعم اراد ان يبايع ابو بكر عليا ثم استبعد استفادة ذلك من الحديث فمدفوع بان المصنف
انما رتب على ذلك ارادة انه ينبغي ان يبايعه بمعنى ان يكون على شيوعا وابو بكر تابعا مطيعا له
لا ان يبايعه من البيعة بمعنى صفق اليد والناصب قد صحف المتابعة بالمبايعة ليتاتى له الايراد
على المصنف باستبعاد فهم ذلك من رواية تلك القضية وقد بينا لزوم المتابعة والمطاوعة من
ذلك فيما سبق باوضح بيان وسيشير اليه المصنف فيما ذكره متصلا بهذا من قضية خيبر في قوله وقصد
بذلك اظهار فضله وحط مرتبة الآخرين آه وبينا ايضا ثمة ان ما وجهه بذلك به من ان الارداف كان
المراعاة داب العرب في نبذ العهود غير نجيح فيتوجه على ان المبايعة لازمة فيما نحن فيه للمتابعة غاية الامر
ان يكون فهمه عن ذلك خفيا لتوسط الواسطة في اللزوم واما ما ذكره من ان لاهل السنة ان يعكسوا الكلام
فمدفوع بان ليس لاهل السنة ان يعكسوا هذا الكلام وانما لهم ان يعكسوا المرام وقد فعلوا ذلك وبالجملة
العكس والقلب انما يروج منهم سابقا لو صح ان ابا بكر كان امير الحاج وشاركا في قراءة سورة البراءة وقد
بينا سابقا انه كان معزولا من الله تعم ورسوله صلعم عن الكل فلا مسوغ لهذا الانعكاس ولا رواج لعلبة المغشوش
بالنحاس على ان كلامه في تقرير العكس مختل النظام كما لا يخفى على اولي الافهام **قال المصنف**

رفع الله درجته وكذلك في فضيلة خيبر فانهم رووا في صحيح أخبارهم ان النبي ص اعطى ابا بكر الراية فرجع منهزما ثم اعطاها من الغد لعمر فرجع منهزما فقال عليه الصلوة والسلم لاعطين الراية غدا رجلا يحبه الله ورسوله كرارا غير فرار ثم اعطاها لعلي ع وقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الآخرين لانه قد ثبت بنص القرآن العزيز انه ص ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فوجب ان يكون الراية اليهم ابقول الله تعم ولا شك في انه تعم عالم بالاشياء في الازل فيكون عالما بهرب هذين فلولا ارادة اظهار فضل علي ع لكان في ابتداء الامر اوحى بتسليم الراية اليه ثم ان النبي ص وصفه بما وصفه وهو يشعر باختصاصه بتلك الاوصاف وكيف لا يكون كذلك ومحبة الله تعالى يدل على ارادة ثوابه وامير المومنين ع لم يفرق صحابة لقاء ربه تعم فيكون محبا له انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اما قوله صلعم قصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة احد من المسلمين وكلهم كانوا اصحابه وامرائه واراده حط منزلته من داب ارباب الغرض والتعصب وحاشاه عن ذلك بل في كل يوم من ايام خيبر بعث رجلا ولم يحصل الفتح فبعث من فتح الله بيده وهو كان امير المومنين علي ع واما ما قال انه كان بامر الله تعالى فانه لا ينطق عن الهوى فنقول المراد من قوله ما ينطق عن الهوى انه لا يتكلم بالباطل وبامنية النفس ومتابعة الهواء لا انه لا يعمل براية الصايب فان كل ما عمل رسول الله من تدبير امور الحرب لم يكن من قبل هواه ونفسه بل براية الصايب المستنبط من كلام الله ومن اولى فالظاهر انه ص عمل هذا براية في الحروب لان تدبيرات الحروب يتعلق بالراي وان سلمنا انه من امر الله تعم فلا يلزم منه ارادة حط منزلة الشيخين ورفعة منزلة علي ع لا يستلزم حطهما وامثال هذه الاستدلالات على مطلوبه اوهن من بيت العنكبوت انتهى اقول اراده رفع منزلة واحد لا اراده حط منزلة الآخرين ليس اول قارورة كسرت في الاسلام فان اول من شرع ذلك هو الله سبحانه حيث رفع منزلة آدم ع بتكليف الملائكة بالسجود وتعليمه للاسماء التي لم يكن يعلمها الملائكة لينبئهم على انه ارفع منزلة منهم وان فوق كل ذي علم عليم كما نطق به الذكر الحكيم نعم التصريح من الله تعم ورسوله بان هذا منحط عن ذاك غير واقع واما بالعبارات المتضمنة لذلك فكثير ويتفرع على هذا قول من قال من اهل السنة ان منزلة الخلفاء عند الله تعالى بحسب ترتيبهم في الخلافة اذ يلزمه القول بحط مرتبة الثاني عن الاول والثالث عن الثاني لزوما لا ستره به والقول بان الله تعالى ونبيه لم يقصدا هذا اللازم مصروف بارد ومكابرة ظاهرة وكذا روى شيخ اهل السنة ووليهم فريد الدين العطا في تذكرته عن مرشدهم الكامل الخارق للعادات ابو الحسن الخرقاني في شان مريدين له يسمى احدهما

بجهر

ناجد كلها والآخر باحمد فيه واما ما ذكره من انه ص بعث كل يوم من ايام خيبر رجلا ولم يحصل الفتح فبعث من يحصل الفتح بيده اه ففيه اجمال وابهام فان اراد به انه صلعم كان يعلم عند بعث كل رجل من الاولين انه يفر وان الثالث لا يفر فقد حصل مطلوبنا وان اراد انه لم يكن عالما بذلك فيرده قوله ص عند ارادة بعث الثالث ع لاعطين الراية غدا رجلا كرارا غير فرار ومن اين علم ص ان من يعطيه الراية غدا لا يفر كما فر الاولان لا نزول الوحي بذلك واما ما ذكره في مقابل الاستدلال المصنف بقوله تعم وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فقد اغمض فيه لبهته وعجزه عن تتمة الآية وهو قوله تعم ان هو الا وحي يوحى لظهور ان ما ذكره الناصب لا يتمشى مع ملاحظة هذه التتمة التي هو العمدة في الاستدلال كما لا يخفى واما ما ذكره بقوله وان سلمنا انه من امر الله تعم فلا يلزم منه اراده حط منزلة الشيخين اه فالظاهر منه انه تسليم لما ذكره المصنف من انه تعالى او نبيه ص اراد باعطاء الراية اولا لابي بكر وعمر وثانيا الى علي عليه السلم ظهور رفع منزلة علي ع وحط مرتبتهما وح يظهر منع لزوم ارادة الرفع والانحطاط في غاية السقوط والانحطاط واما ما ذكره من ان رفعة علي لا يستلزم حطهما فمردود بان رفعة منزلة علي ع على الوجه الذي ذكره المصنف يستلزم حطهما بل هو هبوطهما في الدرك الاسفل منه فظهر ان دليل المصنف قوي يحصل منه مطلوبه ولا يفوت وانما الاوهن من نسج العنكبوت منع الناصب المبهوت الممقوت قال المصنف رفع الله درجته وقد روى ابن عبد ربه من الجمهور ان امير المومنين علي ع كان يتألم من الصحابة كثيرا في عدة مواطن وعلى روس المنابر وقال في بعض خطبه عفى الله عما سلف سبق الرجلان وقام الثالث كالغراب همته بطنه ويله لو قص جناحه وقطع راسه لكان خيرا له انظروا فان انكرتم فانكروا وان عرفتم فاعرفوا الا ان الابرار من عترتي واطايب ارومتي احلم الناس صغارا واعلمهم كبارا الا وانا نحن اهل بيت من علم الله علمنا وبحكم الله حكمنا من قول صادق سمعنا فان تتبعوا آثارنا تهتدوا ببصائرنا معنا راية الحق من تبعها لحق ومن تأخر عنها غرق وبنا غرة كل مومن وبنا تخلع ربقة الذل من اعناقهم وبنا فتح وبنا ختم ونقل الحسن بن عبد الله بن سعود العسكري من اهل السنة في كتاب الاخبار باسناده الى ابن عباس قال ذكرت الخلافة عند امير المومنين ع فقال والله لقد تقمصها اخو تيم وانه ليعلم ان محلي منها محل القطب من الرحى ينحدر عني السيل ولا يرقى الي الطير فسدلت دونها ثوبا وطويت عنها كشحا فطفقت ارتأي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء يشيب فيها الصغير ويهرم فيها الكبير ويكدح فيها مومن حتى يلقى ربه فرايت ان الصبر على هاتي احجى فصبرت

وفي العين قذى وفي الحلق شجى ارى تراثي نهبا حتى اذا مضى الاول بسبيله ادلى بها الى فلان بعده
ثم تمثل ع بقول الاعشى شعر شتان ما يومي على كورها شعر ويوم حيان اخي جابر شعر عقدها الاخرى عدى
بعده فوا عجبا بينا هو يستقيلها في حياته اذ عقدها الاخر بعد وفاته لشد ما تشطرا ضرعيها
فصيرها في حوزة خشناء تخشن مسها ويغلظ كلمها ويكثر العثار والاعتذار منها فصاحبها كراكب
الصعبة ان اشنق لها خرم وان اسلس لها تقحم فمنى الناس لعمر الله بخبط وشماس وتلون واعتراض
فصبرت على طول المدة وشدة المحنة حتى اذا مضى لسبيله جعلها في جماعة زعم اني منهم فيا لله وللشورى
متى اعترض الريب في مع الاول حتى صرت اقرن الى هذه النظائر لكن اسففت اذ اسفوا وطرت اذ طاروا
فصغى رجل لضغنه ومال الاخر لصهره مع هن وهن الى ان قام ثالث القوم نافج حضنيه بين نثيله
ومعتلفه وقام معه بنو ابيه يخضمون مال الله خضم الابل نبتة الربيع الى ان انتكث عليه فتله واجهز
عليه عمله وكبت به بطنته فما راعني الا والناس يهرعون الي كعرف الضبع قد انثالوا علي من كل جانب حتى
لقد وطئ الحسنان وشق عطفاي مجتمعين حولي كربيضة الغنم حتى اذا نهضت بالامر نكثت طائفة وفسقت
اخرى ومرقت اخرون كانهم لم يسمعوا قول الله تع تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا
في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين بلى والله لقد سمعوها ووعوها ولكنهم احلولت الدنيا في اعينهم
وراقهم زبرجها اما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر وما
اخذ الله تع على العلماء الا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لالقيت حبلها على غاربها ولسقيت
اخرها بكاس اولها ولالفيتم دنياكم هذه ازهد عندي من عطفة عنز بيد مجزوم وهذا يدل بصريحه
على ان امير المؤمنين ع يتظلم على هؤلاء الصحابة وان المستحق للخلافة هو وانهم منعوه منها ومن
الممتنع ادعاء الكذب وقد شهد الله تعالى له بالطهارة واذهاب الرجس عنه وجعله وليا لنا في
قوله تع انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الاية وامر النبي ص بالاستعانة به في دعاء المباهلة فوجب
ان يكون محقا في اقواله انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول هذه خطبة الشقشقية المعروفة المشهورة
قد ذكرها السيد الرضي في كتاب نهج البلاغة والله اعلم بهذا وليس لامثال هذه حجة في الصحة من
اسناد او نقل من كتاب الثقاة حتى يجعل دليلا وان فرضنا صحته فهو من خبر الاحاد ولا يعارض الخبر
المتواترة ان امير المؤمنين بايع الخلفاء طائعا راغبا وناصحهم وشاورهم في الامر ووافقهم في
التدابير وان سلمنا انه كان مكرها لانه كان يرى نفسه افضل من غيره فامامة المفضول عندنا
جائز فكان كراهته للبيعة لانه يراهم غير مستاهلين الخلافة حاربه ومنعه من الخلافة انتهى **اقول**

ولما راى معوية غير اهل للخلافة

هذه

هذه الخطبة قد ذكرها قبل تولد السيد الرضي رضي الله عنه بل تولد ابيه جماعة من ثقاة علماء الجمهور
ومنهم من ذكره المصنف وهو ابن عبد ربه في الجزء الرابع من كتاب العقد ومنهم ابو هلال العسكري
في كتاب الاوائل ومنهم ابو علي الجبائي في كتابه وابن الخشاب في درسه واعترف ابن ابي الحديد المعتزلي
شارح نهج البلاغة بصحة نسبتها اليه ع فالمناقشة في صحتها مكابرة باردة واما ما ذكره انه لا يعارض
الخبر المتواتر ان امير المؤمنين ع بايع الخلفاء طائعا راغبا ففيه ما مر من انه ع احتج على القوم في ذلك
وتخلف عن بيعتهم الى ستة اشهر ولما مات فاطمة عليها السلم وتولت عنه وجوه الناس بالكلية
التجأ الى مبايعة ابي بكر وقد نقلنا سابقا هنا عن البخاري فتذكر والفصل الاتي فلا فصل صريح ايضا
في انه كان مضطرا في بيعة الثلثة على ان الخلافة انما يكون عندنا بالعصمة والنص لا بالبيعة وصفق اليد
انما هذا مما جعله القوم من اماراتها فلا يدل بيعة امير المؤمنين ع لهم على اعتقاده لاستحقاقهم الخلافة
واما مناصحته عليه لهم ومشاورتهم والتدبير لهم فانما كان لحفظ بيضة الاسلام ولما كان هو الامام الحقيقي
كان الواجب عليه التوصل الى اقامة ما وجب عليه من احكامه بقدر الامكان واما ما ذكره من ان امامة المفضول
جائز عندنا فقد ذكرنا سابقا انه من فضول الكلام واما قوله ولما راى معوية غير اهل للخلافة حاربه ومنعه
من الخلافة فمدخول بان معوية لم يدع الخلافة حتى يقال انه لما راه غير اهل للخلافة حاربه بل لما سمع
انه ع عزله عن حكومة الشام احتال على الخروج عليه عليه السلم بالاظهار انه يطلب قتلة عثمان كما مر
مفصلا في موضعه على ان تجوزه ع في زمان الثلثة لهجوم قريش واجماعهم على قتاله وقدرته بعد هؤلاء
باجماع المهاجر والانصار عليه في زمان بغي معوية ظاهران فلا وجه لقياس احدهما بالاخر **قال
المصنف** رفع الله درجته وروي انه ع اتصل به ان الناس قالوا ما باله لم ينازع ابا بكر وعمر
وعثمان كما نازع طلحة والزبير وعايشة فقال ان لي في سبعة انبياء اسوة فاولهم نوح ع قال الله تع
مخبرا عنه رب اني مغلوب فانتصر فان قلتم ما كان مغلوبا فقد كذبتم القرآن وان كان ذلك كذلك
فعلي اعذر والثاني ابرهيم الخليل خليل الرحمن حيث يقول واعتزلكم وما تدعون من دون الله فان
قلتم انه اعتزلهم من غير مكروه فقد كفرتم وان قلتم انه راى المكروه منهم فاعتزلهم فالوصي اعذر وابن
خالته لوط ع اذ قال لقومه لو ان لي بكم قوة فان قلتم انه لم يكن له بهم قوة فاعتزلهم فالوصي اعذر ويوسف
عليه السلم اذ قال رب السجن احب الي مما يدعونني اليه فان قلتم انه دعي الى ما يسخط الله تع فاختار
السجن فالوصي اعذر وموسى بن عمران ع اذ يقول ففررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكما وجعلني
من المرسلين فان قلتم انه فر منهم خوفا فالوصي اعذر وهارون ع اذ قال يا ابن ام ان القوم استضعفوني

وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الاعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين فان قلتم انه استضعفوه
كان زمودا على مثله فالوصي اعذر ومحمد صلى الله عليه واله وسلم لما هرب الى الغار فان قلتم انه هرب
من غير خوف اخافوه فقد كذبتم وان قلتم اخافوه فلم يسعه الا الهرب فالوصي اعذر فقال
الناس جميعا صدق امير المومنين ع انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول هذا النقل
مما لا اسناد له ولا علامة لصحته بل هو مخالف للواقع لان امير المومنين لم يكن مستضعفا
ولا عاجزا لان قواد بني عبد مناف كانوا معه وكان فاطمة في علو منصبها في بيته وانهم يزعمون
ان فاطمة كانت مغضبة على ابي بكر فلم لم تامره بالخروج عليه وفيما عدا الانصار الذين نازعوا ابا بكر
في خلافته سيما سعد بن عبادة فانه لم يبايع ابا بكر فالقول بان امير المومنين كان ضعيفا غير مسلم
ولا شك في ان ابا بكر اضعف منه ولكن الروافض حسبوا انهم كانوا كالملوك يتنافسون في الملك
حاشاهم عن ذلك لا **اقول** الظاهر ان الناصب اراد من علامات صحة الحديث ان يخرج منه شيء
ويدخل في عينه والا فالعلامة المعنوية في ذلك ظاهرة واما ما ذكره من انه ع لم يكن عاجزا لان
قواد بني عبد مناف كانوا معه فمردود بما فيه من الاجمال والاحتيال لان من جملة قواد بني عبد مناف
ومن اكثرهم خيلا ورجلا ابو سفيان وعثمان بن عفان واشباههم وهم كانوا مع ابي بكر كما لا يخفى وبقي
مع علي ع بنو هاشم وقد انحصر قوادهم بعد النبي ص في عباس وعقيل وعدم تصلبهما في امر الدين و
ضرهما على انتظام امر معاشهما معلوم مشهور ولهذا قال امير المومنين علي ع ولو كان حمزة وجعفر
حيين لما طمع في هذا الامر احد ولكني قد ابتليت بجلفين جافيين عباس وعقيل واما ما ذكره من ان
فاطمة من علو منصبها كانت في بيته اه ففيه ان علو منصب فاطمة عليها الصلوة والسلام انما كان بحسب
الدين والقرب الى الله لا بحسب مناصب الدنيا وكثرة الاعوان والخيل والخدم مع انها عليها السلم
لم تستحل ما فعلته عايشة من الركوب على الجمال والخروج للقتال بين الاجانب من الرجال او امرها
لعلي ع بالخروج انما يفيد لو وجد ذلك اعوانا واذا رات ان جمهور قريش اجمعوا على خذلان علي ع واستضعفوه
واتفقوا الضغائن كانت في صدورهم على تقديم ابي بكر عليه لم تجد لامر علي ع بالخروج وجها واما
الانصار فقد مر انه قد اشتبه عليهم الامر في اول الامر ثم عدل الاوس لحسدهم وحقدهم على سعد بن عبادة
رئيس الخزرج الى ابي بكر رغما له وقرروا بيعة ابي بكر على انفسهم وعلى بقية الخزرج فلم يبق ان يتوقع
منهم النكول عن ذلك الى نصرة علي ع ولهذا هرب سعد بعد ذلك الى الشام وقتل غيلة بالاشارة
المتغلب الثاني واوقعوا في الافواه انه قد قتله الجن واما ما ذكره من انه لا شك ان ابا بكر كان اضعف منه

ثم

ثم انه كان اضعف من سائر آحاد قريش لكن قد مر مرارا ان جمهور قريش اتفقوا على تفويته زعما
لعلي ع ودفعا لتهمة اتفاقهم على الباطل حيث لم يقدموا احدا من عظمائهم وصناديدهم فتامل
قال المصنف رفع الله درجته وروى ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب باسناده
قال قال رسول الله صلعم لعلي بن ابي طالب ان الامة ستغدر بك بعدي ومن كتاب المناقب لابي
بكر احمد بن موسى بن مردويه الحافظ من الجمهور باسناده الى ابن عباس قال خرجت انا والنبي ص وعلي
فرايت حديقة فقلت ما احسن هذه يا رسول الله ص فقال حديقتك في الجنة احسن منها ثم مر نا
بحديقة فقال علي ع ما احسن هذه يا رسول الله فقال رسول الله ص حديقتك في الجنة احسن
منها ثم ضرب على راسه ولحيته وبكى حتى علا بكاؤه وقال علي ع ما يبكيك يا رسول الله قال
ضغائن في صدور قوم لا يبدونها لك حتى يفقدوني فاذا كان علماؤهم قد دووا امثال هذه الروايات
لم يخل اما ان يصدقوا فيجب العدول عنهم واما ان يكذبوا فلا يجوز التعويل على شيء من رواياتهم
البتة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ما روى عن ابن المغازلي ان الامة ستغدر بك بعدي
فان هذا ظاهر وقد غدره الناكثون والقاسطون والمارقون والبغاة والخوارج وهذا لا يتعلق
بالخلفاء وما روى ان الضغائن كانت في صدور اقوام منه فهذا ايضا ظاهر لانه روى انه لم يكن بطن
من بطون قريش الا وكان لهم على امير المومنين دعوى دم اراقه في سبيل الله والضغائن كانت في
صدورهم ولكن لم يظهروه ما دام امر الخلفاء منتظما واظهروه بعد انقراض الخلفاء في زمن خلافته
وخالفوه ثم ما ذكر ان علماءهم يروون هذا فنحن لا نعرف ابن المغازلي واشباهه ممن يذكر عنهم
المناكير والشواذ واما ما ذكره ورواه من الصحاح فنحن نسلم صحته ونذكر معانيه ونثبته على وجه لا
يبقى فيه ارتياب ولا يخالف شيئا من قواعد المذهب الحق كما رايته انتهى **اقول** فيه نظر
اما اولا فلان ما ذكره في تاويل الغدر الذي اخبر به النبي ص مدخول بان حرف السين في قوله صلعم
ستغدر بك يدل على الاستقبال القريب وغدر الناكثين والمارقين انما ظهر بعد ثلثين سنة
فلا يتجه الحمل عليه ولو اراد ص ذلك لقال سوف تغدر بك اه لان سوف هو الموضوع للاستقبال
البعيد واما ما انطق الله به لسانه من رواية دعوى كل بطن من بطون قريش على امير المومنين ع
اراقة دم فقد دل بمنطوقه على دخول تيم وعدي وامية قاطبة في حزب الغادرين بل هؤلاء الثلثة
كانوا من مشاهير بطون قريش فلا يبقى بعد ذلك لانكار مجال ثم ما الذي اوجب انكارهم اظهار الضغائن
عند وفات النبي ص وايام المتشبثين بالخلفاء مع ما ظهر منهم هناك من جحد النص الشهير ونقض

بيعة الغدير باتفاقهم على خذلان علي ع وتقديم غيره في الخلافة عليه واخراجه من بين يديه حتى
ذلك سببا لجرأة الطوائف الثلثة في الخروج عليه بعد ذلك وقتل اولاده وسبي ذراريهم وابقائهم
في المهالك كما رُوي عن بعض الاكابر انه لما سُئل عن موضع قتل الحسين ع اجاب بانه قتل في
سقيفة بني ساعدة عند البيعة على ابي بكر واما ثانيا فلان ما ذكره من انا لا نعرف ابن المغازلي ان
اراد به مجرد نفسه فهو لا يعرف شيئا اصلا فلا يضر ان يكون هذا ايضا من جملة مجهولاته وان اراد نفسه
مع غيره من اهل نحلته فقد مرّ ان اصحابه يعرفونه وقد روى عنه ابن حجر المتاخر في صواعقه وغيره في غيره
واما ثالثا فلان ما ذكره من معاني ما رواه المصنف من صحاحهم على وجه لا يبقى فيه ارتياب فدعوى من انا له
كاذبة صادرة عن جهل المركب زينها له شيطانه او الشياطين الذي كان يغري خليفته الاول والآن فقد
اوضحنا بحمد الله تع انما جاء به في ساير ابواب الكتاب كظلمة غيره نطقه الجاهل غثاً او كسراب بقيعة
يحسبه الظمآن ماءً حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ثم لا يخفى على الناظر ان هذا هو الموضع الذي احلنا عليه
سابقا وقلنا ان الناصب قد اعترف فيه بان للقوم كانت ضغاين من علي ع وانه لم يكن بطن من بطون
قريش الا وقد كان لهم عليه دعوى دم اراقه في سبيل الله فاحفظه فانه من جملة ما الطف الله فيه بالحق
والله يحق الحق ويبطل الباطل ببينات آياته **قال المصنف** رفع الله درجته وقد روى الحافظ
محمد بن موسى الشيرازي في كتابه الذي استخرجه من التفاسير الاثنا عشر تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفيان
وتفسير ابن جريج وتفسير مقاتل بن سليمان وتفسير وكيع بن جراح وتفسير يوسف بن موسى القطان
وتفسير قتاده وتفسير ابي عبيدة القاسم بن سلام وتفسير علي بن حرب الطائي وتفسير السدي وتفسير
مجاهد وتفسير مقاتل بن حيان وتفسير ابي صالح وكلهم من الجمهور عن انس بن مالك قال كنا جلوسا
عند رسول الله فتذاكرنا رجلا يصلي ويصوم ويتصدق ويزكي فقال لنا رسول الله ص لا اعرفه فقلنا
يا رسول الله انه يعبد الله ويسبحه ويقدسه ويوحده فقال رسول الله ص لا اعرفه فبينا نحن في ذكر الرجل
اذ قد طلع علينا فقلنا هو ذا فنظر اليه رسول الله ص فقال لابي بكر خذ سيفي هذا وامض الى هذا
الرجل فاضرب عنقه فانه اول من ياتيه من حزب الشيطان فدخل ابو بكر المسجد فراه راكعا فقال والله
لا اقتله فان رسول الله ص نهانا عن قتل المصلين فرجع الى رسول الله فقال يا رسول الله اني رايته يصلي
فقال رسول الله اجلس فلست بصاحبه قم يا عمر وخذ سيفي من يد ابي بكر وادخل المسجد فاضرب عنقه
قال عمر فاخذت السيف من ابي بكر ودخلت المسجد فرايت الرجل ساجدا فقلت والله لا اقتله فقد
استامنه من هو خير مني فرجعت الى رسول الله صلعم فقلت يا رسول الله اني رايت ساجدا فقال يا عمر

اجلس

اجلس فلست بصاحبه قم يا علي فانك انت قاتله ان وجدته فاقتله فانك ان قتلته لم يقع بين امتي اختلاف
ابدا قال علي ع فاخذت السيف فدخلت في المسجد فلم اره فرجعت الى رسول الله ص فقلت يا رسول الله ما
رايته فقال لي يا ابا الحسن ان امة موسى افترقت احدى وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار
وان امة عيسى افترقت اثنين وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار وان امتي ستفترق على ثلث
وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار فقلت يا رسول الله ص وما الناجية فقال المتمسك بما
انت عليه واصحابك فانزل الله تعالى في ذلك الرجل ثاني عطفه يقول هذا اول من يظهر من اصحاب
البدع والضلالات قال ابن عباس والله ما قتل ذلك الرجل الا امير المؤمنين علي ع يوم صفين ثم قال
له في الدنيا خزي قال القتل ونذيقه يوم القيمة عذاب الحريق بقتاله علي بن ابي طالب يوم صفين فلينظر
العاقل ما تضمنه هذا الحديث المشهور المنقول من طريق الجمهور من ابي بكر وعمر ولم يقبلا امر النبي ص
ولم يقبلا قوله واعتذرا بانه يصلي ويسجد ولم يعلما ان النبي ص اعرف بما هو عليه منهما ولو لم يكن مستحقا
للقتل لم يامر الله تع نبيه بذلك وكيف ظهر انكار النبي ص بقوله لست بصاحبه وامتنع عمر من قتله
ومع ذلك فان النبي ص حكم بانه لو قتل لم يقع بين امتي اختلاف ابدا وكرر الامر بقتله ثلث مرات عقيب
الانكار على الشيخين وحكم ص بان امته ستفترق ثلثا وسبعين فرقة اثنان وسبعون منها في النار
واصل هذا بقاء ذلك الرجل الذي امر النبي صلعم الشيخين بقتله فلم يقتلاه فكيف يجوز للعامي تقليد
من يخالف امر الرسول ص انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول الظاهر ان هذا الخبر موضوع ولا كل ما
ذكر في كتب اهل السنة نحكم على صحته وانما قلنا ان الظاهر ان هذا الخبر موضوع لوجوه الاول انه من
المنكرات غير المالوف من امور الدين ان النبي ص يامر بقتل من يمدحه الاصحاب انه يصوم ويصلي ويتصدق
وهذا من منكرات الدين ولم يروا مثله الثاني ان رسول الله ص لو اراد قتله لم يكن يامر اكابر الصحابة
بهذا الامر بل كان يامر احدا من الاصحاب فيقتله ومثل هذا الامر المنكر من احوال رسول الله ص الثالث
ان هذا الذي امر رسول الله ص بقتله كما زعم الراوي كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج وهو الذي
قتله علي بعد هذا وهو ذو الخويصرة الذي قال لرسول الله ص اعدل فانك لا تعدل فسال عمر ان ياذن له
في ضرب عنقه فلم ياذن رسول الله ص ولو كان يريد قتله لكان ياذن عمر في قتله الرابع ان اصول الفرق المبتدعة
اقوام شتى ولم يشتهر ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات وبالجملة هذا الحديث ظاهر عليه انه من المنكرات
انتهى **اقول** المنكر هو الناصب الشقي الذي ينكر شهرة مثل هذا الحديث مع اعترافهم بذلك بعيد ذلك
من حيث لا يشعر كما سنبينه فنقول اما ما ذكره اولا من انه غير مالوف من امور الدين ان النبي ص يامر بقتل

من بعده الاصحاب فمردود بان امثال هذه ليس مما يتكرر ويكثر حتى يصير الوفا معتادا لعدم
كونه بالوفا الا يقتضي عدم صحته واما ما ذكره ثانيا من انه صلعم لو اراد قتله لم يكن يامر اكابر الصحابة
بهذا الامر بعد وقوع بانه ص اراد قتل ذلك الشيطان مع امتحان اكابر الصحابة في امتثال امره بذلك
كما يدل عليه صريح كلامه ص واذ ذاك تعين الامر عليهم لا على الاصاغر وايضا اذا جاز ان يامر عثمان
في ايام خلافته ان يامر عليا ع بحد وليد بن عقبة لشربه الخمر جاز للنبي ص ان يامر اكابر اصحابه بقتل
بعض الشياطين لكن اخوان الشياطين يريدون اغواء العوام بالقاء هذه الوساوس والاوهام
واما ما ذكره ثالثا من ان هذا الذي امر رسول الله ص بقتله كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج
وهو الذي قتله علي بعد هذا وهو ذو الخويصرة اه فشاهد عليه بانه انما علم هذا التفصيل
من هذا الخبر وبان انكاره لهذا الخبر اولا وعده من المنكرات منكر مثله واما ما ذكره من
انه لو كان يريد قتله لكان ياذن عمر في قتله مدخول بانه على تقدير تسليم ان يكون خبر الرجل
الذي نفى العدالة عن النبي ص والذي امر النبي ص بقتله واحدا يجوز ان يكون عدم اذنه صلعم
بقتله في تلك المرتبة لعدم اعلام الله تعالى لنبيه ص حينئذ بانه اول من يظهر من اصحاب
البدع والضلالة وانه يجب قتله قبل وقوع ذلك منه واما ما ذكره من ان اصول الفرق المبتدعة
اقوام شتى ولم يشتهر ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات فمردود بانه لم يذكر في الخبر ان الرجل
اصل جماعات اهل البدع بل ذكر فيه انه اول من يظهر منهم ولا ريب في ان لكل طائفة من الحوادث
اول وآخر مع انكار كون الشخص الواحد اصل جميع الضلالات الواقعة لامة نبينا صلعم
منقوض بما ذكره صاحب الملل والنحل من اهل نحلة الناصب فانه قال ان مصدر جميع الضلالات
ابليس اللعين حيث استبد بالراي في مقابلة النص واختار الهوى في معارضة الامر واستشعبت
عن شبهته المشهورة في تفضيل نفسه على آدم ع الشبهات الاخرى فلم يجوز ان يكون مظهرها
في الآخر واحدا ايضا اللهم الا ان يدعي الناصب مشاركة نفسه معه لما قد ظهر منه في [?]
هذا من الكذب والمراء والافتراء والوضع والتحريف والزيادة والنقصان والبغي والعدوان
ما يعجز عنه الشيطان فضلا عن شياطين ما وراء النهر وخوارج نهروان والله المستعان
قال المصنف رفع الله درجته وهذا كما روى مسلم في صحيحه والحميدي في مسند عبد الله بن
العباس قال لما احتضر النبي ص وفي بيته رجال منهم عمر بن الخطاب فقال النبي ص هلموا اكتب
لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا فقال عمر بن الخطاب ان النبي ص قد غلب عليه الوجع وان الرجل

ليهجر

ليهجر وعندكم القرآن حسبكم كتاب الله وفي رواية ابن عمر ان الرجل ليهجر قال الحميدي في
الجمع بين الصحيحين فاختلف الحاضرون عند النبي ص فبعضهم يقول القول ما قاله عمر فلما
اكثروا اللغط والاختلاف قال النبي ص قوموا عني ولا ينبغي عندي التنازع وكان عبد الله بن
عباس يبكي حتى يبل دموعه الحصى ويقول يوم الخميس وما يوم الخميس وكان يقول الرزية كل الرزية
ما حال بين رسول الله ص وبين كتابه فلينظر العاقل الى ما تضمنه هذا الحديث من سوء ادب
الجماعة في حق النبي ص وقد قال الله تع يا ايها الذين آمنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي و
لا تجهروا له بالقول الاية فانه عليه الصلوة والسلم لما اراد ارشادهم وحصول الالفة بينهم بحيث
لا يقع بينهم العداوة والبغضاء منعه عمر عن ذلك وصده عنه ومع هذا لم يقتصر على مخالفته
حتى شتمه وقال انه يهذي والله تع يقول وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وبالخصوص
مثل هذا الكتاب النافي للضلالة كيف يحسن مع عظمة رسول الله ص وامر الله تع الخلق بتوقيره
وتعظيمه والطاعة في اوامره ونواهيه ويقول بعض اتباعه انه يهذي مقابلا في وجهه بذلك وفي
الجمع بين الصحيحين من مسند جابر بن عبد الله قال دعى رسول الله ص بصحيفة عند موته فاراد ان
يكتب لهم كتابا لا يضلون بعده ابدا فكثر اللغط وتكلم عمر فرفضها رسول الله ص وكيف يسوغ
لعمر منع رسول الله من كتبة ما يهتدون به الى يوم القيمة فان كان هذا الحديث صحيحا عن عمر وجب
ترك القبول منه والا لم يجز اسنادهم اليه وحرم عليهم التعويل على كتبهم انتهى **قال
الناصب** خفضه الله اقول قد ذكر هذا الحديث فيما مضى واجبنا عن اعتراضه وهو على عادته
يكرر الكلام مرات ونحن نجيبه فنقول ان المتواتر بين المسلمين ان عمر كان وزير الرسول الله ص
وصاحب مشاورته وكثيرا ما كان رسول الله صلعم يقدم على اشياء فيمنعه عمر ويقول لا تفعل
يا رسول الله فيسمع قوله وهذا فيما يتعلق براي النبي ص منها انه عزم في غزوة تبوك ان يدخل دمشق
ويحارب ملكها فقال عمر لا تفعل يا رسول الله فاطاعه وقبل رايه ومنها قصة الاسرى وكان
رسول الله ص شاورهم في امرهم فنهاه عن اخذ الفدية ووافقه الله تعالى في قوله ما كان لنبي
ان يكون له الاسرى ومنها امر الحجاب وكان عمر يبالغ فيه حتى انزل الله نص بقوله ومن مارس
الاخبار والآثار علم ان عمر كان له عند رسول الله ص هذا المقام والمنصب فجرى على عادته
عند موت رسول الله ص فقبل رسول الله ص رايه وترك الكتاب واما ما قال انه شتم رسول الله ص
فهذا من جهله باللغة وجرائته على الصحابة لا اقل فان الهجر كما بيّنا هو الكلام الذي يتكلم المريض به

وليس هو البتة شتماً وهذا المتعصب لا يعرف اللغة ويحسب انه من سادة الادب وكان عمر من
احسن الناس ادباً بالنسبة الى رسول الله ص كما يعلمه المتدبر في الاخبار انتهى **اقول** اما ما ذكره
من تكرار المصنف لمثل ذلك فقد وجهه مكرراً واما ما ذكره من ان عمر كان وزيراً لرسول مرضه
الله صلعم فممنوع وكونه صاحب المشورة مسلم لكن لتاليف قلبه او استعلام ما في بطنه من
الغل والخلوص لا للاحتياج الى مشاورته كما مر واما ما ذكره من انه كان كثيرا يقدم رسول الله
ص على اشياء فيمنعه عمر ان اراد به ان كان يمنع النبي ص عما عزم ص على فعله من غير مشورة
معه فهذا ممنوع كما سنبينه وان اراد انه كان يمنعه عن بعض ما شاوره فيه فهو مسلم لكن
ليس ما نحن فيه من كتابة الكتاب من هذا القبيل حتى يقاس عليه لان النبي ص لم يشاور عمر
ولا غيره في كتابة الكتاب بل عزم عزماً جزماً غير مسبوق بشيء من المشورة على ان يكتب كتابا
لا يضلوا بعده ولا نسلم ان لعدم عزم رسول الله ص على شيء كان لاحد ان يمنعه عنه كما يدل
عليه قوله تعالى مخاطبا له ص واذا عزمت فتوكل على الله وما ذكر من موافقات عمر وصدور المنع
فيها عنه انما كان بعد مشاورة النبي ص معه كما في قصة الاسرى او على طريقة العرض والالتماس
كما في غيرها وقد وقع منه فيما نحن فيه على سبيل الاستبداد والمجاهرة بالخلاف المحض ولهذا غضب
رسول الله ص عليهم وقال لهم قوموا عني لا ينبغي التنازع عندي ولو كان منعه صلوات الله
عليه وسلامه عن مثل ذلك على الوجه المذكور امراً معتاداً لما صدر الغضب عنه وهذا ظاهر
على من يخاف غضب الله تعالى ورسوله ولا يكابر على الحق بالباطل ولما قال عمر عند ما
سيجيء من سوء منعه للنبي ص عن الصلوة على ابن ابي او في ما نقله عنه صاحب جامع الاصول من
قوله ص فعجبت بعد من جرأتي على رسول الله ص يومئذ انتهى واما ما ذكره من ان معنى قول عمر انه يهجر
انه يتكلم بكلام المرضى فلا اساءة ادب مردود بما نقلناه سابقا عن شرح ابن حجر للبخاري من انه قال
موافقا لما في كتب اللغة المتداولة ان الهجر هو الهذيان ويطلق على كثرة الكلام الذي لا معنى له انتهى
وتفسير ذلك بكلام المرضى حيلة من الناصب لدفع التشنيع عن عمر كما مر ايضا فتذكر ولا يذهب
عليك ان ما ذكره الناصب من ان الامر بالحجاب قد نزل موافقا لراي عمر كذب محض لما سينقله
عن الجمع بين الصحيحين من ان الامر بالحجاب انما نزل عند ما كشف عمر ستر سودة بنت زمعة زوجة
النبي صلعم واخجلها ودل عليها اعين الناس حيث خرجت ليلا الى المصانع فتدبر **قال المصنف**
رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين من مسند ابي هريرة من افراد مسلم قال كنا قعودا حول رسول الله

ومعنا

ومعنا ابو بكر وعمر في نفر فقام رسول الله ص من بين اظهرنا فابطأ علينا حتى خشينا ان يقتطع دوننا
وفزعنا فقمنا وكنت اول من فزع فخرجت ابتغي رسول الله ص حتى اتيت حائطا للانصار لبني النجار لبني نجار
فدرت به هل اجد له باباً فلم اجد فاذا ربيع اي جدول يدخل في جوف حائط من خارجه فاحتفزت فدخلت
على رسول الله صلعم فقال ابو هريرة فقلت نعم يا رسول الله قال ما شأنك قلت كنت بين اظهرنا فقمت فابطأت
علينا فخشينا ان تقتطع دوننا ففزعنا فكنت اول من فزع فاتيت هذا الحائط فاحتفزت كما يحتفز
الثعلب وهؤلاء الناس ورائي فقال يا ابا هريرة واعطاني نعليه فقال اذهب بنعلي هاتين فمن لقيت
من وراء هذا الحائط يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه فبشره بالجنة فكان اول من لقيت عمر بن الخطاب قلبه ظ
فقال ما هاتان النعلان يا ابا هريرة فقلت هاتان نعلا رسول الله ص بعثني بهما من لقيت يشهد ان
لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه بشرته بالجنة فضرب عمر بين ثديي فخررت لاستي فقال ارجع يا ابا هريرة
فرجعت الى رسول الله ص فاجهشت بالبكاء وركبني عمر فاذا هو على اثري فقال رسول الله ص ما لك
يا ابا هريرة قلت لقيت عمر فاخبرته بالذي بعثتني به فضرب بين ثديي ضربة خررت لاستي وقال ارجع
فقال رسول الله ص يا عمر ما حملك على ما صنعت فقال يا رسول الله بابي انت وامي ابعثت ابا هريرة
بنعليك من لقي يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه بشره بالجنة قال نعم قال فلا تفعل فاني
اخشى ان يتكل الناس عليها فخلهم يعملوا فقال رسول الله ص فخلهم وهذا رد من عمر على رسول الله انه ص يعملوا
واهانة لرسول الله ص حيث ضرب ابا هريرة حتى قعد على استه ورجع الى رسول الله ص باكيا شاكيا
مع انه لو كان شريكا له في الرسالة لم يحسن منه وقوع مثل هذا في حق اتباع رسول الله ص وسلم مع
انه كان يمكنه منع ابي هريرة عن اداء الرسالة على وجه الرفق واللطف فيبلغ غرضه معظما لرسول الله صلعم
مع ان رسول الله ص انما قال له ذلك بوحي من الله تعالى لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ولان هذا جزاء
اخروي على عمل لا يعلمه الا الله تعالى ولانه ضمان على الله تعالى لانه الحاكم في الجنة مع ان رسول الله ص قال
فيما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند ابي ذر قال اتاني جبرئيل فبشرني ان من مات من امتك
لا يشرك بالله دخل الجنة وفي رواية ولم يدخل النار فهذا الحديث صحيح عندهم فكيف استجاز عمر الرد شاه
على رسول الله ص وفيه في مسند عتبان بن مالك متفق عليه قال ان النبي ص قال ان الله قد حرم النار
على من قال لا اله الا الله يبتغي بذلك وجهه واذا كان النبي ص قال ذلك في عدة مواطن كيف استجاز عمر نقض
ما فعله بابي هريرة وقد روى عبد الله بن عباس وجابر وسهل بن حنيف وابو وائل والقاضي عبد الجبار
وابو علي الجبائي وابو مسلم الاصفهاني ويوسف الثعلبي والطبري والواقدي والزهري والبخاري والحميدي

فى الجمع بين الصحيحين فى مسند المسور بن مخرمة فى حديث الصلح بين سهيل بن عمرو وبين النبى صلعم
بالحديبية يقول فيه فقال عمر بن الخطاب فاتيت النبى ص فقلت له الست نبى الله حقا قال بلى قلت
السنا على الحق وعدونا على الباطل قال بلى قلت فلم نعطى الدنية فى ديننا اذا قال انى رسول الله ولست
اعصيه وهو ناصرى قلت اوليس كنت تحدثنا انا سنأتى البيت فنطوف به قال عمر فاتيت ابا بكر
فقلت يا ابا بكر اليس هذا نبى الله حقا قال بلى قلت السنا على الحق وعدونا على الباطل قال بلى قلت
فلم نعطى هذه الدنية فى ديننا اذا قال ايها الرجل انه رسول الله ص ولا يعصى ربه وهو ناصره فاستمسك
بغرزه فوالله انه على الحق قلت اليس كان يحدثنا انه سيأتى البيت ويطوف به قال فاخبرك انه يأتيه
العام قلت لا قال فانك آتيه ويطوف به وزاد الثعلبى فى تفسيره عند ذكر سورة الفتح وغيره من الرواة
ان عمر بن الخطاب قال ما شككت منذ اسلمت الا يومئذ وهذا الحديث يدل على تشكيك عمر وانكاره
على رسول الله ص فيما فعله بامر الله ثم رجوعه الى ابى بكر حتى اجابه ابو بكر بالصحيح وكيف استجاز عمر ان لو ينح
النبى ص وافول عقيب قول رسول الله ص انى رسول الله ولست اعصيه وهو ناصرى اليس كنت تحدثنا
انا سنأتى البيت ونطوف بها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اما ما ذكر ان عمر نهى ابا هريرة
عن تبليغ الرسالة فاتفق العلماء ان ذلك يدل على كمال علم عمر وعلو منزلته عند رسول الله ص حيث
مكنه بعد الاعتراض وذلك ان النبى ص بعث ابا هريرة مبشر الناس بان التيقن فى الشهادة كاف فى دخول
الجنة على اى عمل كان خيرا او شرا وهذا يوجب ان الفاسق يعتمد ولا يتوب ويقول انا متيقن بالشهادة
وقد بشرنى رسول الله صلعم بدخول الجنة فلا ارتدع من الفسق والذنوب وكان يودى هذا الى ترك
الاعمال وكان رسول الله ص حيث يبلغ هذا فى المقام البسط والثقة بالتوحيد وانه كاف فى النجاة
اذا حصل كماله فان كمال اليقين بالتوحيد يدرأ الذنوب ولا يبقى معه شىء ولكن هذا المعنى لم يفهمه
العامة لانهم يفهمون من اليقين ما هم عليه والحال ان اليقين حال المشاهدة وهذا الكلام بسط لا
يليق بهذا المقام فلما سمع عمر هذا الكلام من ابى هريرة علم انه ص كان فى مقام البسط والعامة لا يفهمون
منه هذا ولا يدركون ماهية اليقين وانه كيف يتحقق فى المرء فيحسبون ان ما هم عليه من الشهادة
بالتوحيد هو اليقين الذى بشر رسول الله ص بان صاحبه يدخل الجنة اذا كان متصفا به وهذا يوجب
ان يتكلموا ويتركوا العمل ولهذا لما ذكر عمر عذره عند رسول الله تابع رأيه وقال خلهم يعملوا وهذا
يصدق ما ذكرنا قبل ان عمر كان له هذا المنصب عند رسول الله ص ومن حمل هذا من عمر على ترك
الادب فهو من الرفضة المبتدعة الجهلة الذى لا يعلم حقيقة الحال فنقول له لو كان هذا اساءة ادب

اوظ

منه مع رسول الله ص لكان ينبغى ان يضرب عنقه ويامر عليا او احدا من الصحابة ان يضرب عنق
عمر لنفاقه واساءة الادب كان رسول الله صلعم يخاف من عمر كان لا يقدر على قتله ولو كان امثال
هذه الامور صادرة عن عمر لاساءة الادب لكان مشتهرا بالنفاق كعبد الله بن ابى سلول نعوذ بالله
من هذه الاعتقادات الفاسدة مع ان فعل عمر موافق لمذهب الامامية فان جزاء الاعمال عندهم
واجب على الله تع وليس الشهادة وحدها كافية فى النجاة من النار واما ما ذكر ان عمر اساء الادب
لابى هريرة حين ضربه حتى خر على استه فالجواب ان عمر كان اميرا نبيلا وكان وزير الرسول ولم يعد
ضرب عمر لابى هريرة من اساءة الادب وهذا كما يضرب الامراء والمقربون ساير الجنود ويلزمونهم ويؤدبونهم
وربما كان ابو هريرة لم يمتنع من الاداء بمجرد نهى عمر فاحوجه الى الضرب وامثال هذا لا يذكره الا
من يتتبع عوار الناس وقصد عمر فى فعله معلوم وانه لم يرد بما فعله الا حفظ الاسلام ورعاية
قواعد الدين واما ما ذكره من حديث يوم الحديبية وان عمر قال للنبى ص السنا على الحق و
عدونا على الباطل فالجواب ان هذه شبهة دارت فى خاطره واراد دفعها فالجواب عنها
فسال رسول الله ص ثم سال ابا بكر حتى ارتفع الشك من خاطره والانسان يعرضه امثال
هذا الا تسمع قول الله تعالى فى الرسل حتى اذا استيأس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا
الآية وطلب دفع الشك باى عبارة كانت لا يكون ترك الادب ولم يذكر عمر للتوبيخ وتعنيف
رسول الله ص بل ذكر لدفع الشبهة ودفع التردد وهذا على المؤمن الموافق ظاهر انتهى اقول
الذين اتفقوا على ان ذلك يدل على علم عمر هم اسوء مجبولين على سوء الفهم والافكار فهم
يفهم منه انه انما اعرض عن المضاء ذلك بعد اعتراض عمر الى آخره لما راى من فظاظته وغلظته
وجلافته مع ابى هريرة بل معه ايضا صلوات الله عليه وسلامه واما ما ذكره من ان النبى ص
بعث ابا هريرة مبشرا للناس بان التيقن بالشهادة كاف فى دخول الجنة اه فهو افتراء على رسول
الله ص وكيف يجوز عاقل ان تيقن شهادة ان لا اله الا الله محمد بدون الشهادة على النبى ص
كاف فى ذلك فبالضرورة يعلم من سمع ذلك من العالم والعامى ان مراد النبى ص ان الشهادة
المذكورة مع لواحقها وشرايطها من الاقرار بالنبوة وامتثال الاوامر والاجتناب عن النواهى
موجب لدخول الجنة لا ما فهمه عمر وهذا كما روى عن مولانا الصادق ع انه روى الحديث
المذكور ثم قال من شرايطها بل يقول ان قوله ص مستيقنا بها يدل على اشتراط ما ذكرنا فان اليقين
بوحدة الآلة لا يتحقق الا مع الشهادة بالنبوة لنبيه صلعم والاحتراز عن مخالفة اوامره ونواهيه فلا

مع ظ
وانا من شرايطها م
لا م

يلزم اشكالهم على العمل كما زعم عمر وايضا وان قال لهم رسول الله ص في الحديث المذكور
ان الايمان بالله تعم موجب النجاة والدخول في الجنة فقد اخبرهم ايضا بالخوف عليهم من
زوال الايمان ولو عند الموت وليس سبب زوال الايمان الا المعاصي كما اشار اليه سبحانه وتعم
في قوله ثم كان عاقبة الذين اساؤا السوأى ان كذبوا بايات الله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه
بما اخلفوا الله ما وعدوه وايضا انما يكف عن العمل بسبب تلك البشارة من لا عقل له او لا رسوخ
له في الدين فلا وجه لحرمان العقلاء الراسخين عن تلك البشارة لاجل شرذمة من الجهلاء المتاهلين
كما قال تعم يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين والجماعة الذين يضلون بسبب
مثل تلك البشارة هم الضالون الذين لولا تلك البشارة لضلوا واضلوا بكلام اخر فلا يجوز من الله
تعم ورسوله صلعم ان يجعلا اهل الهداية محرومين عن مستحقهم لاجل ما يمنع تحققه من صيانة
المحرومين عن الهداية المسالكين سبيل الضلالة والغواية واما ما ذكره من ان النبي ص اراد بيان ليقتنع
كما للحاصل حال المشاهدة وان هذا المعنى لم يفهمه العامة ففيه ان النبي ص انما يكلم الناس على
قدر عقولهم فكون ذلك المعنى مرادا له في حيز المنع بل المراد ما ذكرنا قبل ذلك وهو مع كونه مما
يفهمه العالم العامي لا يتكل بهم الى ترك الاعمال كما عرفت واما ما ذكره من ان عمر بما ذكره عنده العالم العامي 2 ظ متابعة م
عند رسول الله ص تابع رايه وقال خلهم يعملوا ففيه ان ذلك لا يدل على رسول الله لراي عمر
بل على طرحه واعراضه في قوله ص خلهم دون قوله خلهم ان يعملوا اشارة الى ذلك وانما اضاف
قوله ان يعملوا في كلام النبي ص من اضاف الناصب خفضه الله دفعا للفهم ما ذكرنا من الاشارة و
اما قوله هذا يصدق ما ذكرنا قبل ان عمر كان له هذا المنصب فمردود بان ما ذكره قبل انما اخذ
من هذه القضية وههنا يجعلها دليلا عليه ولا دلالة لذلك الا على منصب الفظاظة والجلافة
كما عرفت واما ما ذكره من انه لو كان هذا اساءة ادب من عمر مع رسول الله ص لكان ينبغي ان
يضربه ص فنقول نعم كان ينبغي ذلك عنده ص دائما لكنه كان يحترز عن تشنيع الناس له عنده ص
بانه يقتل اصحابه كما رواه الناصب سابقا حيث قال فقد ثبت في الصحاح ان عمر قال لرسول
الله ص دعني اضرب عنق عبد الله بن ابي سلول حين ظهر نفاقه فقال لا لئلا يقال ان محمدا يقتل
اصحابه الحديث او كان يخاف الفتنة وعدم تمكن القوم له في ذلك كما يرشد اليه ما رواه المصنف نقلا
عن صحيح مسلم في حديث عائشة من قصة الافك قالت قام رسول الله ص على المنبر فقال من يعذرني
من رجل قد بلغ اذاه في اهل بيتي فوالله ما علمت على اهلي الا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه

الرجز

الا خيرا وما كان يدخل على اهلي الا معي فقام سعد بن معاذ وقال انا اعذرك منه يا رسول الله ان كان
من الاوس ضربنا عنقه وان كان من اخواننا من الخزرج امرتنا ففعلنا امرك قالت فقام سعد بن
عباده وهو سيد الخزرج وكان رجلا صالحا احتملته الحمية فقال لسعد بن معاذ كذبت لعمر الله
لا تقتله ولا تقدر على ذلك فقام اسيد بن الحضير وهو ابن عم سعد بن معاذ فقال لسعد بن عباده
كذبت لعمر الله تعم لنقتلنه فانك منافق تجادل عن المنافقين فثار الجلال بين الاوس والخزرج حتى
هموا ان يقتتلوا ورسول الله ص قائم على المنبر فلم يزل رسول الله ص يعظهم حتى سكتوا وسكت الحديث
ويؤيد هذا ايضا ما مر من حديث خوف النبي ص عن قريش في هدم الكعبة وبنائه على الوجه الذي
قد بناه ابرهيم عم وكذا ما مر من حديث اعدل فانك لا تعدل واما عدم شهرة عمر بالنفاق كشهرة
عبد الله بن ابي سلول به فلعله لاجل انه لم يبلغ في ترشح النفاق عنه مبلغه او لان الناس كانوا
يهابونه ويخافون الطعن فيه كما علم من معاملته مع النبي ص ومع آله واهل بيته ص بعده والحديث
المشهور من حذيفة يدل على ان عمر كان يخاف من ان يظهر نفاقه على الناس حذيفة واما ما ذكره من
ان فعل عمر موافق لمذهب الامامية فتوهم باطل لان فعل عمر فيما نحن فيه انما هو مخالفة حكم النبي
ص وضربه ابي هريرة من غير ذنب والامامية يشنعون عليه فيهما كما عرفت فكيف يكون موافقا
معه وكذا توهم موافقة قوله خلهم يعملوا المذهب الامامية فان مجرد هذا القول لا يدل على وجوب يعملوا ال
جزاء الاعمال عند عمر حتى يكون موافقا لمقالة الامامية واما ما ذكره من ان الشهادة وحدها ليست
كافية في النجاة من النار عند الامامية فمسلم لكن الامامية لم يفهموا من الحديث المذكور حكم
النبي ص بكفاية الشهادة وحدها في النجاة كما فهمه عمر حتى يظهر الموافقة بينه وبين الامامية و
بالجملة ان سوء الاستعداد الذاتي والاعوجاج الفطري لعمر قد يوقع في الازل لمخالفة للفطرة الصحيحة لفاً ظ ر
المستقيمة الحاصلة من الله تعم للامامية وائمتهم عليهم السلام فالموافقة انما يكون نادرا اتفاقيا
واما ما ذكره من ان عمر كان اميرا مبجلا ووزير رسول الله ص ولم يعد ضرب عمر ابي هريرة من اساءة
الادب كما يضرب الامراء والمقربون للسلاطين ساير الجنود فهذا ستره هرقلية كسروية ينافي
ما ذكره الناصب سابقا من ان الخلفاء لم يكونوا كالملوك الذين يتنافسون في الملك حاشاهم عن ذلك
وكذا ينافي ما ذكره

وكذا ينافي ما ذكره اصحاب الناصب
في جواب ما قاله الشيعة من انه ينبغي ان يكون الامامة لعلي عم لئلا يخرج سلطان محمد ص عن قرابته

حيث اجابوا بان هذه سنة هرقلية لا يجمع النبوة والامامة في بيت واحد وبالجملة مثل هذا الضرب
لم يكن سنة النبي صلعم ولا احد من خيار اصحابه فعذر الناصب اكثر من ذنب عمر ولعمري انه لو اعتذر عن
ذلك بان عمر لم يضرب ابا هريرة الا لاجل انه مشهور بالكذب بين الصحابة كما اتضح من روايات الحميدي
فظنه كاذبا مفتريا في رواية ذلك عن رسول الله لكان اولى في حفظ حال عمر فتدبر واما ما ذكره من ان
ما وقع من عمر من الاعتراض على النبي صلعم يوم الحديبية كانت شبهة طرأت له فسأل رسول الله صلعم
ثم سأل ابا بكر حتى ارتفع الشك فيه اولا انه على تقدير وقوع الشك له في ذلك كان ينبغي ان يسأل
ذلك عن غيره من الصحابة كما سأل عن ابي بكر بعد ذلك فلو لم يقدروا على ازالة شكه لكان معذورا في
الرجوع الى النبي صلعم والسؤال عنه لكن لا على اسلوب الرد والانكار الذي لا يخفى شناعته على اولي
الابصار وقوله صلعم في جواب عمر انا رسول الله ولست اعصيه وهو ناصري صريح في تأذي النبي صلعم عن ذلك
الخطاب الصادر عن ابن الخطاب وكفى به دليلا على عدوله عن طريق الثواب ومن العجب ان متصوفة
الجمهور يقولون ان من شرائط المريد عدم الاعتراض على شيخه فيما يأتي ويذر ثم يجوزون تسلط الصحابي
للنبي صلعم بمثل هذا الهذر ويغتفرونه عن عمر وايضا من درجات البصيرة على ما ذكره ابن قيم الحنبلي في
شرح منازل السائرين ان يعلم المستبصر ان ما اخبر به الرسول صادرة عن حقيقة صادقة لا يخاف
متبعها فيما بعد مكروها بل يكون آمنا من عاقبة اتباعها اذ هي حق ومتبع الحق لا خوف عليه انتهى
فعلم من اخلال عمر بهذه الدرجة في الانكار على النبي صلعم انه لم يكن من اهل البصيرة والاستبصار وكفى
بذلك سقوطه عن درجة الاعتبار وثانيا انه لو كان غرضه مجرد دفع الشك والشبهة دون اساءة
الادب فلم لم يطمئن قلبه بجواب النبي صلعم واطمأن بجواب ابي بكر مع كونه عين ذلك الجواب وبهذا
يعلم ان غرضه من السؤال ثانيا عن ابي بكر انما كان تثبيت التشنيع على رسول الله صلعم واظهار ورود اعتراضه
عليه والاستظهار بموافقة ابي بكر معه في ذلك فلما رأى ان ابا بكر لم يوافقه فيه سكت واما ما ذكره
من ان الانسان يعرضه مثل هذا فمسلم لكن النواصب يدعون انسلاخه عن دواعي الجهالة البشرية و
اتصافه بصفات الانبياء والملائكة فلا جرم نستبعد مثل هذا عنه ولو اعترف الناصب بانه على حد
ما عرفه الامامية من كونه جلفا غبيا فظا جاهلا مغمورا في آراء الجاهلية لما اعترضوا عليه بمثل ذلك ولعدّوه
معذورا في صدور ما هو اشد منه ذلك عنه واما ما استشهد به من الآية الكريمة فلا يدل على جواز اساءة
الادب في السؤال سيما عن نبي الله صلعم وهو ظاهر وغاية ما تدل عليه الآية كما ذكر في تفسير النيسابوري
وقوع ظن من الرسل المذكورين فيها وجملة العلماء على خطور ما يشبه الوسوسة وحديث النفس من عالم

البشرية

البشرية لا على الظن الذي هو ترجيح احد الجانبين على الآخر لان الرسل اعرف الناس بالله تعالى وبانه تعالى
مبرأ عن وصمة الاخلاف وقد مر قريبا ان المراد ظن المرسل اليهم ان الرسل كذبوا فيما وعدوا من النصر
وعلى هذا لا دلالة في الآية على ما قصده الناصب اصلا ولا يتأتى له ان يقول انه اذا وقع الشك للرسل
في انجاز وعده تعالى فان وقع مثل ذلك لعمر كان معذورا بطريق الاولى على ان الكلام في انه يبعد جدا عمن
له ادنى معرفة بحال النبي صلعم ان يقع منه مثل ما وقع عن عمر من ذلك الشك الملوم المشوم الذي لم
يزل عنه بالتأمل حتى احتاج الى السؤال على وجه الشغب الخارج عن الادب عن النبي صلعم ثم ابي بكر حتى يزول
عنه واما ما ذكر من ان طلب دفع الشك باي عبارة كانت لا يكون ترك الادب فكلام صادر عن عين
المكابرة والاعتياد بسوء الادب في المناظرة فقد تقرر في آداب التعليم والتعلم ان من آداب المتعلم ان لا يعترض
على المعلم ولا يأمر عليه ولا يشير عليه بخلاف رأيه فيرى انه اعلم بالصواب بل ينقاد اليه في اموره كلها ويلقي
اليه زمام امره رأسا ويذعن لنصحه ويتحرى رضاه وان خالف رأي نفسه وان يجله في خطابه وجوابه في
غيبته وحضوره ولا يخاطبه بتاء الخطاب وكافه ولا يناديه من بعد بل يقول يا سيدي ويا استاذي
وما اشبه ذلك ويخاطبه بصيغة الجمع تعظيما نحو ما تقولون في كذا وما رأيكم في كذا وقلتم رضي الله عنكم
او تقبل الله منكم الى غير ذلك ولا يخفى ان عمر اهمل اكثر هذه الآداب التي سن للمتعلم الاتيان بها مع المعلم
وصوبه الناصب في الاخلال بتلك وقال ان ذلك لا يكون خارجا عن الآداب **قال المصنف** رفع الله
درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة من المتفق على صحته ان رسول الله صلعم اعتم بالعشاء حتى
ناداه عمر الصلوة نام النساء والصبيان فخرج وقال ما كان لكم ان تبرزوا رسول الله على الصلوة وذلك
حين صاح عمر بن الخطاب وقد قال الله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول
كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون فجعل ذلك محبطا للعمل وقال الذين ينادونك من
وراء الحجرات اكثرهم لا يعقلون ولو انهم صبروا حتى تخرج اليهم لكان خيرا لهم انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول ما ذكر من رفع الصوت فوق صوت النبي صلعم فانه وارد في غير الصلوة واما الصلوة و
انهاء النبي صلعم برفع الصوت والاعلام فلا بأس به والا لم يكن يجوز لبلال ولسائر المؤذنين ان يرفعوا
اصواتهم بالاذان وقد صح ان بلالا كان اذا فرغ من الاذان ينادي عند حجرة رسول الله صلعم الصلوة الصلوة
والعجب انه يجعل هذا من باب رفع الصوت فوق صوت النبي صلعم فبلال على هذا التقدير وسائر المؤذنين
كان اعمالهم محبطة لانهم ينادون الصلوة الصلوة وهذا من غرائب الاعتراضات الدالة على جهله وعناده
انتهى **اقول** جميع ما ذكره ههنا تخيلات خارجة عن المبحث فان كلام المصنف في رفع الصوت بما كان

جميع ل

خارجاً عن الاذان سيما ما يتضمن تعريض النبي صم بكسالته وتساهله في امر الصلوة وهو قول عمر صريحا
على باب بيت النبي صم نام النساء والصبيان فان هذه العبارة الملعونة ليست جزءاً للاذان ولا
للاقامة ولم يسمع ارتكاب احد من مؤذني الاسلام لمثل هذا الكلام المتضمن للملام في اعلام احد
من العوام فضلاً عن النبي صم المؤيد بان عينه تنام وقلبه لا ينام ولهذا تأذى النبي صم عن استماع ذلك
الكلام المشتمل على التعرض والملام وقال معترضاً ما كان لكم ان تبرزوا رسول الله على الصلوة ولم يقل
ما كان لكم ان تؤذنوا اصلاً فظهر ان جواب الناصب الغبي من غرائب الاجوبة التي لا ارتباط لها اصلاً — على ص لهاهم
بالسؤال ويستدل منه على عجزه عن دفع الاشكال او قصوره عن فهم المقال كما لا يخفى على من تامل
ادنى تامل في حقيقة الحال والذي يدل على ان الاية عامة ما رواه شيخ شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني
الشافعي ان ابا جعفر منصور الدوانيقي ناظر امام مالكاً في مسجد رسول الله صم فقال له مالك يا امير المؤمنين
لا ترفع صوتك في هذا المسجد فان الله عز وجل ادّب قوماً فقال لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي صم
الاية وان حرمته ميتاً كحرمته حياً فاستكان لها ابو جعفر انتهى ثم قال اذا كان رفع الاصوات
فوق صوته موجباً لحبوط الاعمال فما الظن برفع الاراء ونتايج الافكار على سنته وما جاء به انتهى
قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عبد الله بن — بنا ص
عمر بن الخطاب انه لما توفي عبد الله بن ابي سلول جاء ابنه عبد الله الى رسول الله فقام رسول الله صم ليصلي
عليه فقام عمر واخذ بثوب رسول الله صم فقال يا رسول الله تصلي عليه وقد نهاك ربك ان تصلي عليه
فقال رسول الله صم انما خيّرني الله تع قال استغفر لهم او لا تستغفر لهم سبعين مرة وسازيد على السبعين
قال انه منافق فصلى عليه رسول الله وهذا ردّ على النبي صم انتهى **قال الناصب** خفضه الله قد غيّر
الحديث عن صورته والصواب من رواية الصحاح ان عمر قال لرسول الله صم أتصلي عليه وهو قال يوم
كذا وكذا وقال كذا وكذا وطفق يعد مثالبه وما ظهر عليه من نفاقه فقال رسول الله صم دعني
فانا مأمور او مخير فصلى عليه فانزل الله تع تصديقاً لفعل عمر ونهيه عن الصلوة عليه قوله تع ولا
تصلّ على احد منهم مات ابداً ولا تقم على قبره الاية وهذا من مناقب عمر حيث وافقه الله تع في
فعله وانزل على تصديق قوله القرآن وهذا الرجل يذكره هذه المنقبة العظيمة من مثالبه ومطاعنه وهذا
ايضاً يدل على ما ذكرنا ان عمر كان نجرياً في المشاورات وكان رسول الله صم اعطاه هذا المقام انتهى
واقول المص لم يغير صورة الحديث وانما الذي نقله الناصب صورة حديث آخر في هذا المعنى ولو
سلم فقد جوّز الجمهور نقل الحديث بالمعنى فلا يكون خارجاً عن صوب الصواب مع ان فيما رواه الناصب

زيادة

زيادة لفظ يدل على زيادة تضجر النبي صم عن مقالة عمر وهو قوله دعني فافهم على ان مبالغة عمر في
ذلك المنع انما كان دعماً للانصار وازراء عليهم لا لاجل عزة الدين واذلال المنافقين واما ما ذكره
من ان الله تع وافق عمر في ذلك وانزل على تصديقه القرآن ففيه ان الامر في جواز الصلوة على
المنافقين لم يكن مبهماً عند الله تع مختلفاً فيه لاجله بين النبي صم وعمر حتى يقال ان الله تع رجح قول
عمر وانزل القرآن على تصديقه وموافقته وتكذيب النبي صم ومخالفته كما يشعر به كلام الناصب خذله
الله تع والعجب ان الناصب لا يعد من مطاعن عمر مخالفته الصريحة لامر الله تع في منع النبي صم عما كان
مأموراً به ويعد موافقة النسخ له انفاقاً من مناقبه مع قيام احتمال ان الله تع لما علم فظاظة عمر وسوء ادبه
وجرأته على الله تع ورسوله وان تؤذي النبي صم بعد ذلك ايضاً ايضاً اذا صلى على منافق آخر اقتضى — انه في
حكمته تع وعنايته الى النبي صم دفع شر عمر واساءته في الادب عنه عز بنسخ ذلك الحكم ويؤيد هذا
ما سبق في تفضيح قوله ان الرجل ليهجر من اعتراضه في هذا المقام بما نقله عنه صاحب جامع الاصول
من قوله فعجبت بعد من جرأتي على رسول الله صم انتهى والله اعلم **قال المصنف** رفع الله درجته
وفي الجمع بين الصحيحين من مسند عائشة قالت كان ازواج رسول الله صم تخرجن ليلاً الى ليل قبل
المصانع فخرجت سودة بنت زمعة فرآها عمر وهو في المجلس فقال عرفتك يا سودة فنزل آية الحجاب — وجه نزول آية الحجاب
عقيب ذلك وهو يدل على سوء ادب عمر حيث كشف ستر زوجة النبي صم ودل عليها اعين الناس
واخجلها وما قصدت بخروجها ليلاً الا الاستتار عن الناس وصيانة نفسها واي ضرورة له الى
تخجيلها حتى اوجب ذلك نزول آية الحجاب انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول هذا يدل على
كمال غيرة عمر وشدة اهتمامه في حفظ ستر ازواج النبي صم ولهذا قال عرفناك يا سودة والمراد ان
الخروج بالليل ايضاً موجب معرفة الناس وليس هذا كمال الاستتار فينبغي ان تحترز عن الخروج بالليل
ايضاً الا ترى ان الله تع انزل عقيب هذا آية الحجاب وهذا موافقة لعمر وهو من مناقبه ولو لم يكن
هذا العمل من عمر مقبولاً عند الله تع لانزل عقيبه تأنيباً لعمر وتوبيخاً له على ما فعل لا التنزيل لما يكون
تصديقاً له وموافقة اياه وهذا ظاهر على غير المتعصب انتهى **اقول** الحديث صريح في ان ازواج
النبي صم انما كانوا يخرجن الى المصانع في الليل والغلس الذي لا يعرفن فيه لاختلاف الظلمة انما عرف — طاظر
عمر سودة في تلك الليلة بعلامات سمعها او رآها عليها كطول قامتها وضخامة جسمها حسبما على ما روي
في تفسير سورة الاحزاب من جامع الاصول او باخبار نسوانه اياه كما عرف احداهن واختها مثلاً في ليل
مظلم من سماع كلامها او من اسلوب مشيها او لباسها الى غيره ومن البين ان مثل ذلك لا ينافي الغيرة

ولا الحياء ان الليل حجاب وستر في نفسه كما اشرنا اليه فظهر ان عرض عمر من اظهاره لسودة معرفته
اياها انما كان اتهاما لها وتعليل خروجها بامر خارج عن الصواب لا لمنافاته بالحجاب كما يدل عليه سوق
الخطاب وما رواه ابن حجر في صواعقه من انه قال زينب لعمر في ذلك هكذا تقول علينا والوحي ينزل
في بيوتنا فالظاهر انه لاجل سد باب مثل تلك الاتهام الصادر عن عمر في ذلك المقام نزلت اية الحجاب
لا لانه راى التضييق في الحجاب اقرب الى الصلوة فلو كان عمر صاحب مثل هذه الغيرة لمنع امراته عاتكة
بنت زيد بن عمرو بن نفيل عن شهود الصلوة جماعة في ضوء النهار وقد روى شهودها الجماعة ابن حزم
في كتابه عن الزهري حتى روى انه طعن وانها في المسجد مع ان الاجماع منعقد على ان شهود النساء الجماعة
ليس واجبا وكان نساء النبي ص لا يخرجن الى المسجد ولكن يصلين بصلاته ص في المسجد وكفى في بطلان
ما ذكروه من ان غيرة عمر اشد من النبي ص في ذلك ما روي في المشهور من قوله صلعم ان سعدا لغيور
واراد به سعد بن عباده وانا اغير منه والله اغير منا انتهى على ان ما نقله المص عنهم من ان نزول
الحجاب بعد ذلك انما وقع على وفق بعض رواياتهم والا ففي رواية اخرى مذكورة في هذا المقام
من جامع الاصول ما يخالف ذلك حيث روى انه لما شكت سودة عن عمر في ذلك اوحى الله تعالى الى
النبي ص فقال لها انه قد اذن لكن ان تخرجن لحاجتكن قال هشام اخرجه البخاري ومسلم انتهى قال
المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند جابر بن عبد الله في المتفق
عليه قال جابر ان اباه قتل يوم احد شهيدا فاشتد الغرماء في حقوقهم فاتيت رسول الله صلعم فكلمته
فسالهم ان يقبلوا ثمر حائطي ويحللوا ابي فلم يوافقوا فلم يعطهم رسول الله ص ثمر حائطي ولم يكسره لهم
ولكن قال ساغدوا عليك غدا فغدا رسول الله ص حين اصبح فطاف في الحائط ودعا في ثمرها بالبركة
فجذذتها فقضيتهم حقوقهم وبقي لنا من ثمرنا بقية ثم جئت رسول الله ص فاخبرته بذلك فقال
رسول الله ص لعمر وهو جالس اسمع يا عمر فقال عمر الا يكن قد علمنا انك رسول الله فوالله انك لرسول الله
وهذا يدل على ان النبي ص كان يحب الراي فيه ولهذا امره بالسماع واجاب عمر بانا ان لم تكن قد علمت انك
رسول الله فانك رسول الله انتهى قال الناصب خفضه الله الصحيح في هذا الخبر ان عمر لم يكن حاضرا
وقال رسول الله ص لجابر اخبر عمر فاخبر جابر عمر فقال نشهد انه رسول الله وسر هذا الامر بالاخبار
ان كان عمر يسره ظهور الايات فامره باخباره وان كان الرواية كما ذكره فهو ايضا في هذا المعنى لا ان
عمر كان شاكا في رسالة رسول الله ص ولا ان النبي ص كان سيء الراي فيه نعوذ بالله من هذه الاعتقادات
الفاسدة في حق اصحاب رسول الله ص انتهى اقول ما حكم بصحته خبر ليس له في الصحاح والضعاف

عين

عين ولا اثر وهو مما اخترعه الناصب ترويجا للمراء فلا يلتفت اليه واما ما ذكره من ان الرواية
ان كان كما ذكر فهو ايضا في هذا المعنى فهو مكابرة على الموضوعات اللغوية ويلزم منه ان يكون
جميع ما في الدنيا من العبارات المختلفة في اللفظ والمعنى معنى واحدا فينبغي ان يكون المعنى فيه
الطعن على عمر كما هو صريح الحديث قد فهمه المصنف قدس سره قال المصنف رفع الله درجته
والجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك قال ان الرسول ص شاور حين بلغه اقبال ابي سفيان
قال فتكلم ابو بكر فاعرض عنه ثم تكلم عمر فاعرض عنه وهذا يدل على سقوط منزلتهما عنده وقد ظهر
بذلك كذب من اعرض عنهما في ترك القتال بعد فقال انهما كانا الا احدهما مع النبي ص في الكثير
يستفتي برايهما فمن لم يسمع قولهما في ابتداء الحال كيف يستشير بهما حالة الحرب وقد اعترض ابو
هاشم الجبائي فقال ايجوز ان يخالف النبي ص فيما يامر به ثم اجاب فقال ما كان على طريق الوحي فليس
يجوز مخالفته على وجه من الوجوه وما كان على طريق الراي فسبيله فيه سبيل الائمة في انه لا يجوز ان
يخالف في ذلك حال حياته ويجوز بعد وفاته والدليل على ذلك انه امر اسامة بن زيد ان يخرج با
صحابه في الوجه الذي بعثه فيهم فاقام اسامة عليه وقال لم اكن لاسال عنك الركب ولكن لابي
بكر استرجاع عمر وهذا قول بتجويز مخالفة النبي ص والله تعالى قد امر بطاعته وحرم مخالفته ثم كيف
يجوز لجواز المخالفة بعد الموت لا حال الحيوة ويستدل عليه بفعل اسامة وابي بكر وعمر ومخالفتهم
انما كانت في حيوة الرسول ولهذا قال اسامة لم اكن لاسال عنك الركب وهذا يدل على المخالفة
في الحيوة وبعد الموت فاي وقت يجب القبول منه وكيف يجوز لهؤلاء القوم ان يستدلوا على
جواز مخالفة رسول الله ص بفعل اسامة وابي بكر وعمر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
كان واقعة بدر من غير عزم من رسول الله ص على القتال وخرج ليلقى عير ابي سفيان فلما علم قريش
بخروجه خرجوا عازمين على القتال وكان صلعم بايع الانصار وبايعوه على ان يحموه في المدينة
ويدفعوا عنه بما يدفعون به عن عيالهم ولم يبايعوا على ان يقاتلوا معه في اي موقف كان فلما
خرج قريش وسمع رسول الله ص بخروجهم اراد ان ينظر ان الانصار يوافقونه لانهم لم يبايعوا على
الخروج معه الى العدو فاستشار الاصحاب وقال ايها الناس ما الراي فقال ابو بكر الراي الخروج
اليهم والمقاتلة معهم فاعرض رسول الله ص وكذا عمر قال الراي الخروج فاعرض رسول الله صلعم
وسر الاعراض انه اراد ان الانصار يتكلمون في هذا الامر فانه كان من المعلوم ابا بكر وعمر يوافقون
في القول والغرض استفسار حال الانصار ليعلم ما عندهم من الراي ولهذا لما تكلم معاذ بن

الاسود بالكلام الدال على موافقته اعرض وقال ايها الناس ما الراى فقام اليه سعد بن معاذ
وقال كانك تريدنا يا رسول الله قال نعم فقال بايعناك ونواهلك في القتال وقال لما قال فسر
بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وسار الى قريش هذا تر الاعراض وهذا الرجل اما جاهل بالاخبار او متجاهل للتعصب
نعوذ بالله منه وهذا الاعراض لهذا الامر لما امتنع ان يستشير رسول الله صلى الله عليه وسلم فى العريش براى ابو بكر وحاصل
الكلام ان هذا الرجل ما يدعى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يشاور ابا بكر ولا عمر في الامور فهذا
امر باطل ودعوى كاذبة مخالفة للمتواتر المعلوم لان ابا بكر وعمر كانا وزيرى رسول الله ولم يصدر رسول الله
عن الامر الا براْيهما ومن خالف هذا فهو كافر للمعلوم بالتواتر ولما هو جار مجرى الضروريات من الدين
وما ذكر من ابى هاشم فى جواز مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا مذهب لم يقل به اهل السنة والجماعة والمذهب
انه لم يجز مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حال حيوته ولا بعد موته نعم يجوز ان يقال له فيما لا يكون بطريق
الوحي افعل كذا ولا تفعل كذا على سبيل المشاورة لانه تعالى قال وشاورهم فى الامر والمشاورة لاجل
ان يقال افعل ولا تفعل والا فما فائدة المشاورة كما كان يفعل عمر فان وافق ذلك القول راى النبي صلى الله عليه وسلم و
الا يجب الرجوع الى امره وموافقته وطاعته فيما امر ونهى انتهى اقول الناصب ونقص في تقرير الواقعة
ترويجا لغرضه الفاسد وتزيينا للمتاع الكاسد فلنذكر تقريرها على وجه ذكره في تصنيف النيشابوري
من اهل السنة وعلى وجه نقلها علماء الامامية حتى يتبين سريرة الحال ويجلية المقال فنقول قال
النيشابورى ان قريش اقبلت من الشام فيها تجارة عظيمة ومعهم اربعون راكبا منهم ابو سفيان وعمرو بن
العاص وعمرو بن هشام فاخبر جبرئيل عليه السلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبر المسلمين فاعجبهم تلقى العير لكثرة الخير
وقلة القوم فلما خرجوا بلغ اهل مكة خبر خروجهم فنادى ابو جهل فوق الكعبة يا اهل مكة النجا النجا
كل صعب وذلول عيركم اموالكم ان اصابها محمد لن تفلحوا ابدا بعده وقد رات اخت العباس بن عبد
المطلب رؤيا فقالت لاخيها انى رايت عجبا رايت كان ملكا نزل من السماء فاخذ صخرة من الجبل فرمى
بها فلم يبق بيت من بيوت مكة الا اصابها حجر من تلك الصخرة حدث عباس فقال ابو جهل ما يرضى
رجالكم ان يتنبأ نساءكم فخرج ابو جهل بجميع اهل مكة وهم النفير على ما قيل فى المثل السائر ولا في
العير ولا النفير فقيل له ان ذلك بدا حتى ننحر الجزور ونشرب الخمر ونقيم القينات والمعازف ببدر فيتسامع
جميع العرب بخروجنا وان محمدا لم يصب العير فمضى بهم الى بدر ونزل جبرئيل عليه السلام قال يا محمد الله وعدكم
احدى الطائفتين اما العير واما القريش واستشار النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه وقال ما تقولون ان القوم قد خرجوا
من مكة على كل صعب وذلول فالعير احب اليكم ام النفير قالوا العير احب الينا من لقاء العدو فتغير

رجع

وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم رد عليهم فقال ان العير قد مضت على ساحل البحر وهذا ابو جهل قد اقبل
فقالوا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم عليك بالعير ودع العدو فقام عند غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر وعمر احسنا
الى الكلام ثم قام سعد بن عبادة فقال انظر الى امرك وامض فوالله لو سرت الى عدن ما تخلف عنك رجل
من الانصار ثم قال مقداد بن عمرو يا رسول الله امض لما امرك الله فانا معك حيث ما احببت
لا نقول لك كما قال بنى اسرائيل اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون ولكن اذهب انت و
ربك فقاتلا انا معكما مقاتلون ما دامت عين منا تطرف فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اشيروا على ايها
الناس وهو يريد الانصار لانهم قالوا له حين بايعوه على العقبة انا برآء من ذمامك حتى تصل الى
ديارنا فاذا وصلت فانت فى ذمامنا نمنعك مما نمنع منه ابناءنا ونساءنا فكان النبي صلى الله عليه وسلم يتخوف ان
يكون الانصار لا يرى عليهم نصرته الا على عدو دهمه بالمدينة فقام سعد بن معاذ فقال كانك
تريدنا يا رسول الله قال اجل قال قد آمنا بك وصدقناك وشهدنا ان ما جئت به هو الحق واعطيناك
على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة فامض يا رسول الله بما امرت فوالذى بعثك بالحق
لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ما تخلف منا رجل واحد وما يكره ان يلقى
عدونا انا لصبر عند الحرب صبر عند اللقاء ولعل الله يريك بنا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة
الله وابشروا فان الله قد وعدنى احدى الطائفتين وبسطه قوله ثم قال سيروا على بركة الله واعلم كانى
انظر الى مصارع القوم انتهى وقال بعض فضلاء الامامية فى تفسيره للايات الاحكام روى ان كرز بن جابر
الفهرى غار على سرح المدينة واقام بها سنة واقبل ابو سفيان من الشام فى عير من قريش فيها اللطيمة
يصحبه اربعون راكبا من اشراف قريش منهم العمرو بن عاص وابن هشام فاخبر جبرئيل عليه السلام النبي صلى الله عليه وسلم
بذلك فخرج صلى الله عليه وسلم مع جمع من المهاجرين والانصار واخبرهم بكثرة المال وقلة العدو فلما سمع ص
ابو سفيان ذلك استاجر ضمضم بن عمرو الغفارى فبعثه الى مكة وصحبه الشيطان
فى اثناء طريقه فى صورة سراقة بن جعشم فاتيا مكة وقال لهم الشيطان ان محمدا قد عرض
لعيركم ولا غالب اليوم لكم من الناس وانى جار لكم فغضب اهل مكة واشتدوا وتبادروا
وآلوا على انفسهم ان لا يستخلف على النفر احد الا هو منا داره واستخفناه فخرج ابو جهل
بجميع مكة وهم النفير فاخبر ان العير قد اخذت طريق الساحل فقيل له ان العير قد نجت فا
رجع الناس فقال لا والله لا كان ذلك حتى ننحر الجزور ونشرب الخمور ونقيم المعازف والقينات
ببدر فيتسامع العرب بخروجنا وان محمدا لم يصب العير وانا قد اغضضناه فمضى بهم الى

بدر وسبقت العير رسول الله صم فنزل جبرئيل ع وقال ان الله وعدكم احدى الطائفتين
فاستشار النبي صم اصحابه فاختاروا العير فتغير وجه رسول الله صم لذلك ثم رد عليهم
فاختاروا ما اختاروه اولاً فازداد غضب رسول الله صم فقام سعد بن عبادة فقال انظر
امرك وامض لشانك فوالله لو سرت بنا هذا الهجر لخضناه معك وما تخلف منا رجل واحد
ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة الله ثم قال مقداد بن عمرو والله لو امرتنا
ان نخوض جمرة الغضا وشوك الهراس لخضناه معك ولا نقول كما قال بنو اسرائيل اذهب
انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون بل نقول امض لما امرك ربك فانا معك مقاتلون
ما دامت منا عين تطرف فذهب غيظ رسول الله صلعم وطرب وسر بذلك فقال ص
سيروا على بركة الله وابشروا بذلك فان الله وعدني احدى الطائفتين والله لكاني انظر
الى مصارع القوم انتهى ولقد ظهر بذلك ان النبي ص كما طلب الموافقة من الانصار طلبها
المهاجرين وانه لا اثر في سير الذي ذكره الناصب في وجه اعراض النبي ص عن ابي بكر وعمر عند الاستشارة
فان الروايتان صريحتان في انه صلعم استشار اولاً عن جميع اصحابه وانه انما تغير وجهه ورد
عليهم لما راى من اصرار اكابرهم على مخالفتهم رايه لا لان السؤال اولاً عن الانصار فقط وانه
صلعم اعرض عن ابي بكر وعمر عند مبادرتهما بالجواب لعدم تفطنهما بغرضه صلعم
كما موه به الناصب وكذا ظهر فساد ما استدل به الناصب على دعواه الكاذبة بقوله ولهذا تكلم
مقداد بن الاسود بالكلام الدال على الموافقة اعرض عن الراوي انه لما قال مقداد ذلك ضحك
رسول الله ص وفي البخاري عن الراوي انه لما قال مقداد ذلك رايت النبي ص اشرق وجهه وسره
وايضا ما اشتمل عليه الروايتان من اظهار سعد بن عبادة سيد الانصار موافقته سيد الانبياء
ص قبل اظهار مقداد ذلك وقبل ان يستشير ص عن عموم الناس بقوله اشيروا علي ايها
الناس دليل على كذب ما ذكره من التشرف انه لما اجابه سيد الانصار قبل ذلك باظهار الموافقة
لم يبق معه حاجة بعد ذلك الى الاستشارة عن الاتباع وهو ظاهر ويتضح من هذا ان مراده ص
بقوله اشيروا علي ايها الناس عموم عوام الناس المجتمعين عليه صلوات الله عليه لا خصوص
الانصار كما زعمه الراوي لتلك الرواية ولهذا لا ترى في رواية الامامية عن ذلك عين ولا اثرا
المتفق عليه بين الطائفتين اولى بالاعتبار واما ما ذكره من حاصل الكلام فلا محل له اما اولاً فلانه
اهمل فيه الشق الاخر من الترديد الذي اتى به واما ثانيا فلانا نختار هذا الشق ونسلم بعض ما ذكر فيه و

يمنع

يمنع بعضه الاخر فنقول مسلم انه ص كان يشاور ابا بكر وعمر وغيرهما من الاصحاب ولم ينكره المصنف لكن
يمنع انهما كانا وزيري رسول الله ص وانه لم يصدر رسول الله ص عن اراء الاباء بهما والسند ما صرح
به في الرواية من اعراضه ص عنهما عند المشاورة بل نعتقد ان من ظن ان النبي ص يمكن يصدر عن اراء
الاباء انهما كان على حد الكفر نعوذ بالله منه وكيف لا يكون كذلك مما تواتر من صدور الخبط والخطا
عنهما واعراضهما باغراء الشيطان لهما ولو عرف الناصب قدر النبي ص ومرتبته عند الله تعالى لا
يستحي من الكذب عليه بمثل ذلك ولم ينصر الباطل بما هو ابطل منه والحمد لله سلامتنا من عظيم
ما ابتلوا به من المجاهرة بالباطل الذميم ومعارضة الحق بالكلام السخيف الرميم **قال المصنف**
رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين قال قال النبي ص رايتني دخلت الجنة فاذا انا بالرميصاء امرأة
ابي طلحة فسمعت خشخشة فقلت من هذا فقال هذا بلال فرايت قصرا بفنائه جارية فقلت لمن هذه فقالوا
لعمر بن الخطاب فاردت ان ادخله فانظر اليه فذكرت غيرتك فوليت مدبرا فبكى عمر وقال عليك اغار
يا رسول الله وكيف يجوز ان يروا مثل هذا الخبر واي عقل يدل على ان الرميصاء وبلالا يدخلان الجنة
قبل النبي ص ثم قوله ع ذكرت غيرتك تعطي ان عمر كان يعتقد جواز وقوع الفاحشة من النبي ص في
الجنة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول في هذا الفصل استدل باشياء ينبغي ان يضحك عليه
الضاحكون ويبكي عليه الباكون فانه قال واي عقل يدل على ان الرميصاء وبلالا يدخلان الجنة
قبل النبي ص وهذا يدل على انه لم يفرق بين النوم واليقظة ورؤيا النبي ص انه دخل الجنة وكان فيه
الرميصاء وبلال لا يوجب انهما دخلا قبل النبي ص الجنة يوم القيمة في الجنة وهذا غاية الجهل ومما ينبغي
ان يجعله الظرفاء ضحكة ثم قال انما ذكر رسول الله ص انه ذكر غيرة عمر يدل على اعتقاد عمر لجواز وقوع الفاحشة
عن النبي ص في الجنة وهو يعلم ان الجنة لا يكون فيه الفاحشة وهذا امر من امور الرؤيا وهل يثبت بشيء
وقد اتفقوا ان رسول الله ص ذكر غيرة عمر في الرؤيا ثم حكاه لمن كان من اهل الرؤيا يعلم انه يتفق الاراء
والخيالات للرائي مما شاهد وعمله في اليقظة ثم عمر اجاب بان اغار عليك يا رسول الله ص ولم لا يجعل
هذا جوابا لدفع اعتقاد جواز الفاحشة وبالجملة ذهب التعصب بهذا الرجل مذهبا عجيبا حتى لحق
بالجهال واهل المضاحك نعوذ بالله من سوء التعصب والجدال في الباطل انتهى **اقول** اولاً هذا الحديث مما رواه الحميدي
وغيره كابن حجر في صواعقه في فضايل عمر فلو لم يكن ما تضمنه من المنام مطابقا للوجود لم يكن فيه فضيلة
وايضا منامات الانبياء كلها صادقة كما اخبر عنه احسن القصص وروى في المشكوة من المتفق عليه عن
عائشة قالت اول ما بدئ به رسول الله ص من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم وكان لا يرى رؤيا الا جاءت

مثل فلق الصبح انتهى وهل من كان رؤياه في بدو النبوة صادقا يمكن ان يكون في اثنائها وحين ثبوت نبوته كاذبا او محتملا وروى مسلم في صحيحه من عدة طرق ان الرؤيا جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة وروى مسلم ايضا وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من رآني في المنام فقد رآني فان الشيطان لا يتمثل بي فاذا تضمن الحديث المذكور ان النبي صلى الله عليه وسلم راى نفسه في المنام على الوجه المذكور لزم صدقه واذا صدق لزم صدق ما رآه مقارنا لذلك من دخول الرميصاء وبلال قبله في الجنة واعتقادهم في شانه صلى الله عليه وسلم ما يليق بجنابه لما تقرر واشتهر ان النوم لا يكون نصفه صادقا ونصفه كاذبا فما ذكره الناصب من انه لا يثبت شيء بالمنام من قبيل اضغاث الاحلام فليضحك قليلا وليبك كثيرا قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان عمر قال يوم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم والله ما مات محمد ولا يموت حتى يكون آخرنا وفيه عن عايشة من افراد البخاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مات وابو بكر بالسنح يعني بالعالية فقام عمر يقول والله ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت وقال عمر ما كان يقع في نفسي الا ذاك وليبعثنه الله فليقطعن ايدي قوم وارجلهم فجاء ابو بكر فكشف عن وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم وعرف انه قد مات وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين اعتذار عمر عن ذلك من افراد البخاري عن انس انه سمع خطبة عمر بن الخطاب الاخيرة حين جلس على منبر رسول الله وذلك في الغد من يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم فتشهد وابو بكر صامت لا يتكلم فقال عمر اما بعد فاني قلت لكم امس مقالة ما كانت في كتاب انزله الله ولا في عهد عهده الي رسول صلى الله عليه وسلم ولكني ارجو ان يعيش حتى يدبرنا وهذا اعتراف منه صريح بانه تعمد قول ما ليس في الكتاب ولا في سنة النبي صلى الله عليه وسلم وانه كان مخطيا فيه ثم اعتذر بانه رجى ان يعيش النبي صلى الله عليه وسلم في زمانه ويدبره وكل هذا اضطراب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق الجواب عن هذا الاعتراض وان عمر اعتراه حالة مدهشة لموت رسول الله صلى الله عليه وسلم اغفلته عن جواز الموت فان المحب المفرط التايه لا يجوز موت حبيبه ويضطرب ويكرهونه وهذا من تجاهل العارف الدهشة ثم لما سكن اضطرابه اعتذر بما اعتذر واعترف بانه اخطا في عدم جواز الموت والاعتذار عن الخطا صواب عند اولي الالباب انتهى اقول قد سبقنا ما في جوابه من الخلل وبينا ان نسبة المحبة المفرطة الى عمر الداعية له الى ان لا يجوز الموت الى النبي صلى الله عليه وسلم ينافي ما سبق من تجويزه الهذيان عليه صلى الله عليه وسلم بل تجويزه الموت عليه عند منع الكتاب بقوله حسبنا كتاب الله لظهور ان معناه ان كتاب الله يكفي بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم بل قوله حسبنا كتاب الله ينافي القول ههنا الاحتياج الى النبي صلى الله عليه وسلم لتدبير الامة كما لا يخفى واما ما اتى به الناصب ههنا من عهدجها النعر في ذلك من باب تجاهل العارف فهو اما من تجاهل العارف او من جهله بتجاهل العارف اذ المعروف

ما بيّنه

فنعم

في مقام تجاهل العارف الاقتصار على مجرد اظهار الجهل بالمعلوم لا تهديد العالم القايل بذلك المعلوم بالقتل وقطع الايدي والارجل والعزم على تقرير ذلك فيهم كما فعله عمر وهذا ترى من تكلم في اسلوب هذا الباب وانشد قوله ايا شجر الخابور ما لك مورقا كانك لم تجزع على ابن طريف انه تجاهل مع علمه بان الشجر لم يجزع على ابن طريف ولم يأخذ فاسا او منشارا ليقطع به ذلك الشجر بتلك الجناية واما ما ذكره من ان الاعتذار عن الخطا صواب فصواب لكن الكلام في ان صدور مثل هذا الجهل والخطا عمن زعم نفسه لايقا لخلافة النبي صلى الله عليه وسلم ليس بصواب قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يرغب في قيام رمضان من غير ان يامرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم والامر على ذلك ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر ثم روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن ابي هريرة من المتفق على صحته عن عبد الرحمن بن عبد القاري قال خرجت مع عمر ليلا في رمضان الى المسجد فاذا الناس اوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه ويصلي الرجل فيصلي بصلوته الرهط فقال عمر لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان امثل ثم عزم فجمعهم على ابي بن كعب ثم خرجت معه ليلة اخرى والناس يصلون بصلوة قاريهم فقال عمر بدعة ونعمت البدعة والتي ينامون عنها افضل من التي يقومون يريد آخر الليل وكان الناس يقومون اوله فلينظر العاقل وينصف هل يحل لاحد ان يبتدع بدعة ويستحسنها وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند جابر بن عبد الله قال قال النبي صلى الله عليه وسلم كل بدعة ضلالة ويقول عمر انها بدعة ونعمت البدعة ويامر بها ويحث عليها وكيف استجاز لنفسه ان يامر بها لم يامر الله تعالى ولا نبيه به اتراه اعلم منهما بمصالح العباد معاذ الله تعالى او ان النبي صلى الله عليه وسلم كتمه نعوذ بالله منه او ان المسلمين في زمان النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر اهملوا وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي في رمضان فجئت فقمت الى جنبه وجاء رجل آخر فقام ايضا حتى كنا رهطا فلما احس النبي صلى الله عليه وسلم بنا خلفه جعل يتجوز في الصلوة ثم دخل رحله فصلى صلوة لا يصليها عندنا قال فقلنا له حين اصبحنا افطنت لنا الليلة فقال نعم وذلك الذي حملني على الذي صنعت فاذا كان النبي صلى الله عليه وسلم امتنع ان يكون اماما في نافلة رمضان ومنع من الاجتماع فيها كيف جاز لعمر ان يخالفه ومع هذا يشهد على نفسه انه بدعة فلا ابتدعه ومع ذلك يستمر اكثر المسلمين عليه ويهملون ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم وابو بكر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق هذه المباحثة وذكرنا من روايات الصحيح

عمر

ان رسول الله صلعم صرح بانه يخشى ان يفترض عليهم الجماعة فى قيام رمضان فلا يطيقونه ولهذا
ترك الجماعة وكان اولا يصلى بالجماعة ولما كان فى زمن عمر ارتفع ذلك المحذور لانقطاع الوحى
فجمع عمر فى القيام وجمع الناس لئلا يفوت عنهم فضيلة القيام ووقع الاجماع على الجماعة وايضا
ذكرنا ان البدعة لفظ مشترك قد يقال ويراد به ما يخالف اصول الشرع ومنه البدعة ضلالة وقد يقال
ويراد به ما ابتدع فى الشرع ويكون موافقا للاصول الصحيحة الدينية وبهذا المعنى قد يكون مندوبا
وقد يكون مباحا وذكر عمر انها بدعة ونعمت البدعة فبهذا المعنى انتهى **اقول** قد بينا سابقا ان
روايات صحيحهم لا تدل على ما ضمه الناصب واسلافه منها من ان النبى صلعم صلى التراويح جماعة وذكرنا انه
لو كفى انتفاء مخافة افتراض صلوة نافلة صلوها جماعة احيانا لجاز فى كل صلوة نافلة لانتفاء الخوف بعد
انقطاع الوحى عن وجوب ساير النوافل وعن وجوب الاجتماع فيها وان كان الخوف عن الايجاب حاصلا
فى المقابر بناء على ما سيجى عنقريب فى مسئلة المتعة من اصل الناصب وهو ان حاصله ان لعمر ان يجتهد
قيامه وينهى لمصلحة راها ولو كان مخالفا لنص القرآن والسنة فتذكر ما مر وانتظر ما سيجى ثم ذكره
ههنا من ان عمر جمعهم لئلا يفوت فضيلة القيام فى الجماعة موقوف على اثبات كون الجماعة مشروعة
فيه وهل النزاع الا فيه **قال المصنف** رفع الله درجته وروى الحميدى فى الجمع بين الصحيحين
عن ام سلمة وجابر قالا كنا فى جيش فاتانا رسول الله صلعم قال انه قد اذن لكم ان تستمتعوا فاستمتعنا
يعنى متعة النساء وفيه فى مسند عبد الله بن مسعود قال كنا نغزو مع رسول الله صلعم ليس معنا النساء فقلنا
الا نستخصى فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا ان ننكح المرأة بالثوب الى اجل ثم قرأ عبد الله يا ايها الذين
امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وروى الحميدى فى الجمع بين الصحيحين فى مسند ابى موسى الاشعرى
عن ابرهيم بن ابى موسى ان اباه كان يفتى بالمتعة فقال له رويدك ببعض فتياك فانك لا تدرى ما احدث
امير المؤمنين فى النسك فلقيه بعد ذلك فسأله فقال عمر قد علمت ان النبى صلعم فعله واصحابه ولكن
كرهت ان يظلوا معرسين بهن فى الاراك ثم يروحوا فى الحج تقطر رؤسهم وفى الجمع بين الصحيحين للحميدى
فى مسند عمران بن الحصين فى متعة الحج وقد تقدم لعمران بن الحصين حديث فى متعة النساء ايضا
قال نزلت اية المتعة فى كتاب الله تعالى وفعلناها مع رسول الله صلعم ولم ينزل القرآن بحرمتها ولم ينه
عنها حتى مات وقال رجل برايه ما شاء قال البخارى ومسلم فى صحيحيهما انه عمر وهذا تصريح بان عمر
وهذا تصريح بان عمر قد غير شرع الله تعالى وشريعة نبيه فى المتعتين وعمل فيهما برايه وقال الله تعالى
فكرهوا ما انزل الله فاحبط اعمالهم فان كانت هذه الروايات صحيحة عندهم فقد ارتكب عمر كبيرة

وان كانت

وان كانت كاذبة فكيف يصححونها ويجعلونها من الصحاح انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول
قد سبق ان متعة النساء كانت على عهد رسول الله صلعم ثم ابيحت واختلف فى انه تقرر الامر على الحرمة
او الاباحة والنص يقتضى الحرمة كما ذكرنا واكثر العلماء على الحرمة وبعض الصحابة كانوا يقولون
بالاباحة ولكن الاكثرون تابعوا راى عمر واليه ذهب الائمة الاربعة وساير اصحاب الحديث و
من اعترض من الصحابى على عمر فانه لم يبلغه ان الامر تقرر على الحرمة فاى ذنب يتصور فيه لعمر
حتى يقول انه فعل كبيرة نعوذ بالله من هذا الاعتقاد ثم ما ذكر من متعة الحج فقد ذكر نهى عمر عنه
وانه نهى عن المتعة لان للامام المجتهد ان يختار طريقا من الطرق المتعددة التى جوزها الشريعة
والحج ينعقد بثلثة طرق بالافراد والقران والتمتع وكان لعمر ان يختار القران والافراد وينهى عن
المتعة لمصلحة راها وهذا لا ينافى كونه جايزا فان المباح قد يصير منهيا عنه لتضمنه امرا مكروها
وللامام النهى عنه وايضا يحتمل ان عمر سمع من رسول الله صلعم شيئا فى المتعة فعمل بما سمع هو بنفسه
لان الدليل عنده يقينى وامثال هذا لا يعد من الكبائر كما عده هذا الرجل واساء الادب انتهى
اقول قد مر انه اضطرب كلام الجمهور ورواياتهم فى نسخ متعة النساء وان الاصل عدم النسخ
سيما تكرره كما نقل عن الشافعى سابقا وقد بينا ذلك سابقا بما لا مزيد عليه فليراجعه واما ما
ذكره من ان الاكثر تابعوا راى عمر ففيه ان هذه التابعية انما كان على حد تابعيتهم له فى بدعة
التراويح والاذان والطلاق وغيرها طمعا فى جاهه او لاجل انه كان فظا غليظا مهيبا فهابوه وسكتوا
عن مخالفته فى العول كما روى ابن عباس فى العول واما ما ذكره من ان من اعترض من الصحابة على عمر
فانه لم يبلغه ان الامر تقرر على الحرمة فمردود بانه لا يمكن عادة ان يخفى مثل هذا الامر الذى يعم بها
البلوى على جماعة من اكابر الصحابة فى برهة من زمان النبى صلعم وسنين من زمن ولاية ابى بكر وعمر
ولو كان منع عمر عن ذلك لاجل انه بلغ اليه ان امر النبى صلعم تقرر على الحرمة لما اتى فى النهى عن ذلك
بعبارة صريحة فى انه هو الناهى والمعاقب بل قال نهى عنهما النبى صلعم فى اخر عهده او نحو ذلك مما
يدل على ان الناهى هو النبى صلعم مع ان هذا الاسلوب اقوى فى المنع والزجر كما لا يخفى فظهر ان الذنب
العظيم قد وقع فى ذلك عن عمر وان ما ذكره الناصب فى توجيه ذلك عذر اشد من الذنب واما ما
ذكره فى الاعتذار عن منع عمر لمتعة الحج من ان للامام المجتهد ان يختار طريقا من الطرق المتعددة
التى جوزها الشريعة اه فعلى تقدير تسليم امامته واجتهاده مع وفور جهله انما يسلم له ان يختار
طريقة من طرق المتعددة فى الشريعة لاجل العمل والفتوى بانه احب وافضل واما المنع والنهى

وكلا ص

عن بعض تلك الطرق الثابتة في الشريعة فحاشا من ان يكون له ذلك وكيف يسمع ذو عقل ودين
بان يجوز في دين الله تعالى تشريع مثل ذلك وان يصير المجتهد محرما محللا من دون الله تعالى ومن
دون نص عنه تعالى وعن نبيه صلى الله عليه وآله فيه واما ما ذكره من ان المباح قد يصير منهيا عنه فمسلم لكن بنص
من الله ورسوله لا بمجرد راى المجتهد واستحسان عقله وهوى نفسه واما ما ذكره من احتمال ان
عمر سمع عن رسول الله صلى الله عليه وآله شيئا في المتعة انا اذا احتمال انه سمع حل المتعة فمسلم لكن انكره عمر وان
اراد احتمال انه سمع حرمتها فمناف لنسبة التحريم الى نفسه دون النبي صلى الله عليه وآله كما عرفت فلا سبيل الى
هذا الاحتمال العليل ويوم التاويل ليل الابل كما قيل والله الهادي الى سواء السبيل قال المصنف
رفع الله درجته وروى مسلم في صحيحه باسناده الى ابي مسلم الاشعري قال دخل عمر بن الخطاب
على حفصة واسماء عندها فقال حين راى اسماء من هذه قالت اسماء بنت عميس قال عمر الحبشية
هذه البحرية قالت اسماء نعم فقال عمر سبقناكم بالهجرة نحن احق برسول الله صلى الله عليه وآله فغضبت وقالت
كذبت يا عمر كلا والله كنتم مع رسول الله صلى الله عليه وآله يطعم جائعكم ويعظ جاهلكم وكنا في دار او ارض البعدا
البغضاء في الحبشة وذلك في الله وفي رسوله وايم الله لا اطعم طعاما ولا اشرب شرابا حتى اذكر ما
قلت لرسول الله صلى الله عليه وآله ونحن كنا نوذى ونخاف وساذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله واسئله فوالله ما اكذب
ولا ازيغ ولا ازيد على ذلك قلت فلما جاء رسول الله صلى الله عليه وآله قالت يا نبي الله ان عمر قال كذا وكذا فقال
رسول الله صلى الله عليه وآله ليس باحق بي منكم هو وله ولاصحابه هجرة واحدة ولكم انتم اهل السفينة هجرتان وهذا نص
من النبي صلى الله عليه وآله في تخطئته وتفضيل هجرة المراة الخلافة فلا يكون له انتهى قال الناصب خفضه الله
نعم اقول هذا الفضل ايضا ذكر فيه امورا عجيبة تدل على عدم فهمه معاني الاخبار فان المراد
بقول النبي صلى الله عليه وآله ليس باحق بي منكم تفضيل اهل الهجرتين على اهل الهجرة الواحدة لا تفضيل اسماء
على عمر كما لا يخفى على كل من له ادنى معرفة ثم الاستدلال بان المراة احق برسول الله ولم يكن له
الخلافة فلا تكون الا من المضاحك فان الاحقية بمعنى الاكثرية للسعي لاجل رسول الله صلى الله عليه وآله بالهجرتين اي
نسبة لها بالخلافة انتهى اقول اثبات الاحقية ونفيها قد وقع في هذا الحديث على وجه العموم
والتخصيص خلاف الاصل والحقية بالنبي صلى الله عليه وآله من ثمرات تفضيل اهل الهجرتين لا نفس تفضيل الهجرتين
كما هو بر الناصب تبعا لامامه فيلزم منه تفضيل اسماء على عمر واحقيته برسول الله صلى الله عليه وآله عنه لزوما
لا تنكره به كما ادعاه المص وكذا الكلام في قوله ان الاحقية بمعنى الاكثرية للسعي لاجل رسول الله صلى الله عليه وآله
اه فان الحقية المذكورة في الحديث من ثمرات اكثرية السعي ونتايجه لا انه نفسه وبمعناه كما توهم الناصب

وكل

وكل ذلك ظاهر لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته وروى ابن عبد ربه في كتاب العقد
في حديث استعمال عمر بن الخطاب لعمرو بن العاص في بعض ولايته فقال عمرو بن العاص قبح الله
زمانا عمل فيه عمرو بن العاص لعمر بن الخطاب والله اني لاعرف الخطاب يحمل على راسه حزمة من
حطب وعلى ابنه مثلها وما ثمنها الا تمرة لا تبلغ مضغته وهذا يدل على انحطاط مرتبته
ومنزلة ابيه عند عمرو بن العاص فكيف استجازوا ترك بني هاشم وهم ملوك الجاهلية والاسلام
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد علم الناس ان عمر كان من اشراف قريش من اولاد
عدي بن لوي وكانت امه مخزومية من صناديد قريش ولو طعن عليه عمرو بن العاص كان كطعنه
على علي بن ابي طالب فلا يبعد منه الطعن على الخلفاء ثم ان العرب كانوا يعتادون ذكر مثالبهم
فيما بينهم وليس فيه حجة على دناءة عمر وان فرضنا صحته فهي من الدلائل على انه اخذ الخلافة
من جهة استحقاق الاسلام وفضيلته فيه لا من جهة النسب والحسب وهذا هو المدعى
انتهى اقول لو كفى في شرف الرجل على الاطلاق انتهاء النسب الى شريف في بعيد من المراتب
لكان كل واحد من احاد الناس في زماننا سيما اذلاء اليهود المنتمين الى بني اسرائيل من الاشراف والمكرمين
كل اهل بيت باستمرار عفتهم واشتهار وعنائهم عن ارتكاب رذائل الاكتساب ولا شرف للحياط و
الحطاب ولو كان ابن الخطاب واما ما ذكره من ان امه كانت مخزومية ففيه كلام لابن شهراشوب ذكرنا
في المجلس الحادي عشر من كتاب مجالس المؤمنين واما ما ذكره من ان طعن عمرو بن العاص على عمر كطعنه على علي
بن ابي طالب عليه السلام فكذب وافتراء لان عمرو بن العاص مع عصيانه لعلي وموافقته لمعوية في ... على عليه السلام لم يكن
يطعن على حسب علي عليه السلام وحاله لم يقدره بل مدحه باشعار مشهورة من جملتها قوله هو النباء العظيم وفلك
نوح وباب الله وانقطع الخطاب واما قوله وان فرضنا صحته فهي من الدلائل على انه اخذ الخلافة من جهة
الاسلام لا من جهة النسب والحسب ففيه انه انما يدل على ذلك لو اندفع ما مر من القول بان قريشا احتجوا
في اخذ الخلافة له رغما لعلي عليه السلام كما احتجوا اولا على تفويضها الى ابي بكر مع كونه من ارذال القريش واذلهم قبيلة
كما نطق به ابو سفيان واعترف به الناصب ايضا سابقا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته وفيه
خرج عمر بن الخطاب ومعه علي العلا ابن الجارود فلقيته امراة من قريش فقالت يا عمر قف فوقف لها فقالت
كنا نعرفك مرة عميرا ثم صرت من بعد عمير عمر ثم صرت من بعد عمر امير المؤمنين فاتق الله يا ابن الخطاب وانظر
في امور الناس فانه من خاف الوعيد قرب عليه البعيد ومن خاف الموت خشي من الفوت انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا دل على فضيلة من فضايل عمر وانه كان يقف للنساء والضعفاء

ويحمل اذاهم ويسمع منهم النصيحة ولا طعن فيه انتهى **اقول** قد صح هذا وقد دل على ما دل عليه ما
روى عن ابن العاص قبل ذلك من اتصاف عمر بالدنية وعدم انقياده فى امور البرية لا على مجرد تحمله
للاذية ولو كان بريا عما نسب اليه المراة لاجاب عن ذلك بجميل الخطاب ولاوضح خلافه على من معه من
الاصحاب وحيث لم ينقل عنه فى هذا الباب علم انه خاب من حمل طلما على الجواب والله اعلم بالصواب شيء م

قال المصنف رفع الله درجته وقد روى ابو المنذر بن هشام ابن محمد بن السائب الكلبى وهو من
رجال السنة فى كتاب المثالب قال كانت صهاك امة حبشية لهاشم بن عبد مناف فوقع عليها صهاك
نفيل بن هاشم ثم وقع عليها عبد العزى ابن رياح فجاءت بنفيل جد عمر بن الخطاب ومن اعجب الاشيا
نسبتهم الشيعة الى السب ولم يسمع الشيعة مثل هذا القول ولا تعرضوا به وعلماؤهم يروونه وهذا
من جملة قلة الانصاف فان الشيعة اقصى ما يقولون انه اخذ الامامة وهى حق امير المؤمنين ع وغصبه
ذلك وهذا عالمهم قد نقل عنه ما ترى فاهملوا واشتغلوا فى ذم الشيعة انتهى **قال الناصب**
خفضه الله هم الكلبى كتب كتاب المثالب وذكر فيه مثالب العرب وما يروى به بعضهم بعضا من القدح
فى الانساب ولا صحة له ولا دليل فيه وهو لم يذكر هذه المعايب للخلفاء كما اعتاده الشيعة بل رواه
عن مثالب قبايل العرب ثم انكحة الجاهلية على ما ذكره ارباب التواريخ على اربعة اوجه منها ان يقع جماعة
على المراة ثم من ولدت يحكم فيه القائف او تصدق المراة وربما كان هذه من انكحة الجاهلية وما ذكر
ان الشيعة لا ينسبون عمر الا بانه اخذ الخلافة ولا يقدحون فيه بشيء آخر فكل هذا الكتاب يدل على كذبه
فى هذا الكلام والموعد بيننا وبينه عند رسول الله صلعم اذ يؤاخذه بايذاء اصحابه وذكر مطاعن احبابه
ثم يبعثه الى جهنم وبئس المهاد انتهى **اقول** ما ذكره اولا من انه لا صحة ولا دليل فى الاخبار المروية فى
المثالب مدفوع بان الاصل فى الاخبار المسلمين سيما المشهورين بالعلم بها الصحة حتى يظهر خلافه
بدليل واما نفى الدليل فيها فان اراد به نفى دلالتها على ثبوت الامهات فهو مكابرة صريحة وان اراد الدليل
من غيرها عليها فهذا مطالبة بما لم يكلف به احد من ناقلى الاخبار دلايل على مدلولاتها من شامت بل تلك الاخبار
الاخيار ومثالب الاشرار ثم اين علم ان المص نقل اخبار المثالب لغرض الطعن على الصحابة دون الكلبى
مع ان كلامه مشعر بخلاف ذلك ولم لا يجوز ان يكون غرضه من ايراد ذلك الطعن على اهل السنة بانهم
يروون فى شان آباء خلفائهم ما يلزم منه الطعن عليهم وبهذا يندفع ايضا ما ذكره من ان كل هذا
الكتاب يدل على كذب المص فى دعوى براءة الشيعة عن السب وان يقولوا فى شان الخلفاء الثلثة بمثل السب ل
هذه المثالب واما ما ذكره من ان وقوع جماعة على امراة ربما كان من انكحة الجاهلية فهو تعصب لاهل الجا

ناش

ناش عن غاية الجهل والعصبية اذ لو صح ما ذكره لما تحقق زنى فى ايام الجاهلية ولما سمى مثل ذلك
بالمثالب ولكان نكل من وقع على امراة كان ذلك نكاحا منه عليها ولم يسمع عن احد ان من انكحة الجا هلية
كون امراة واحدة فى يوم واحد او شهر واحد فى نكاح جماعة من الناس واما ما ذكره من ان الموعد
بيننا وبينه عند رسول الله صلعم ففيه ان من دلايل حسن عاقبة المص قدس سره فى ذلك الموعد انه ما
دام حيا كان عزيزا وجيها فى الدنيا والدين وبعد وفاته جعل الله مكانه فى جوار امير المؤمنين ع ومن
دلايل سوء عاقبة الناصب ان طرده الله تع عن ايران بسوط القهر الى نيران ما وراء النهر وجعل مكانه
بعد موته فى جنب اولياء الشيطان والذين يشترطون بغض امير المؤمنين فى صحة الايمان وقد
وثق المص من قوله صلعم المرء مع احب ان حشره مع النبى والآل واحبابهم وحشر الناصب مع من نكث من ط
عهد رسول الله وارتدوا على اعقابهم ولنعم ما قيل حشر محبان على با على حشر محبان عمر با عمر

قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدى فى الجمع بين الصحيحين قال ان عمر بن الخطاب
امر على المنبر لا يزاد فى مهور النساء على عدد فذكرته امراة من جانب المسجد بقول الله تع وآتيتم احديهن ان م
قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا فقال كل واحد اعلم من عمر حتى النساء فلينظر العاقل المنصف هل يجوز
لمن وصف نفسه بغاية الجهل وقلة المعرفة ان يجعل رئيسا على الجميع كلهم افضل منه على ما شهد
به على نفسه انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق ذكر هذا الكلام وجوابه وانه ذكر
هذا الكلام المواضع والعجب من هذا الركيك يكرر الكلام انتهى **اقول** لا تكرار لانه قد استدل به هنا
على عدم صلاحيته للخلافة راسا كما لا يخفى بادنى التامل **قال المصنف** رفع الله درجته وفى الجمع
بين الصحيحين للحميدى ان عمر امر برجم امراة ولدت لستة اشهر فذكر على قول الله تع وحمله وفصاله
ثلثون شهرا مع قوله تع والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فرجع عمر عن الامر برجمها و
هذا يدل على اقدامه على قتل النفوس المحرمة وفعل ما يتضمن القذف انتهى **قال الناصب** خفضه الله
ما ابرد هذا الحلى الجاهل وما اسمجه فى تكراره وكودنته قد ذكرنا ان عمر حكم حكما ثم ذكره عالم كتاب الله فرجع
عن الحكم كيف يدل هذا على اقدامه وجرائته فى قتل النفوس المحرمة والحق ان نعوذ بالله من سماجة الرجل الحلى
انتهى **اقول** لا تكرار اذ قد استدل المص بهذا فيما سبق على كودنة عمر وجهله بالاحكام واستدل به
على اقدامه وجرائته فى قتل النفوس المحرمة والحق ان يقال ان هذا يدل على اتصافه باحد الامرين وعلى كل التقدير
لا يصلح للخلافة ثم لا يخفى ان من يحتاج فى مثل هذه الامور الواضحة الى تنبيه غيره عليه كما اعترف به الناصب
لا يليق ايضا لمنصب الامامة والخلافة فقوله ان عمر حكم حكما ثم ذكره عالم كتاب الله لا يسمن ولا يغنى من

جوع ولم يترك الامر الى عالم كتاب الله حتى لا يقع فى مثل ذلك الخطاء **قال المصنف** رفع الله درجته وروى احمد بن حنبل فى مسنده ان عمر اراد ان يرجم مجنونة فقال له على ع مالك ذلك اما سمعت رسول الله ص يقول رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يبرأ ويعقل وعن الطفل حتى يحتلم فدرأ عمر عنها الرجم وذكر احمد بن حنبل عن سعيد بن المسيب قال كان عمر يتعوذ من معضلة ليس لها ابو الحسن يعنى عليا ع انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق جواب هذا وانه من الاحكام التى حكم بها امام فذكره عالم بالمسئلة فرجع وليس هذا طعن ولا شك ان الخلفاء كانوا يستمدون من العلماء وسيما على ع انتهى **اقول** قد مر وهن الجواب واحاطة الطعن لمن ضل عن الصواب واما قوله ان الخلفاء يستمدون من العلماء ففيه ان هذا شان خلفاء الجهل والجور لا المويدين من عند الله اللايقين بخلافة النبى ص من عترته المعصومين واهل بيته الطاهرين المطلعين على اللوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر فى شرح البخارى ثم اين وقوع الاستمداد فى ذلك عن عمر فى هذه المسئلة مع ان الرواية صريحة فى انه استبد فيها برايه السقيم فكلف غيره الى الصراط المستقيم **قال المصنف** رفع الله درجته وفى الجمع بين الصحيحين للحميدى من عدة طرق منها فى مسند ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله ص وابى بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر بن الخطاب ان الناس قد استعجلوا فى امر كانت لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم فامضاه عليهم فلينظر العاقل هل كان يجوز لعمر مخالفة الله ورسوله حيث جعلا الثلث واحدة ويجعلها هو ثلثا انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول لم يجعل عمر الثلث غير واحدة بل امرهم بالطلاق السنى والطلاق السنى انه لا يوقع الثلث مرة واحدة وقد اعتذر عمر عن هذا بان الناس يستعجلون فى امر الطلاق ويطلقون الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعى ولم يحكم بان الثلث لا يقع دفعة واحدة وان ليس له فى الوقوع حكم الواحدة ولا يفهم هذا من الحديث والحاصل انه يجعل الواحدة فى الحديث صفة للطلقة ونحن نجعلها صفة للدفعة بمعنى الحديث وكان الطلاق فى عهد رسول الله ص يقع الثلث دفعة واحدة وهو الطلاق البدعى والناس لم يكونوا يمتنعون من هذه ويوقعون الثلث دفعة واحدة فنهى عمر عن هذه البدعة انتهى **اقول** اولا لا خفاء فى انه اذا قال عمر ان الناس قد استعجلوا وكان معناه على ما ذكره الناصب انهم يطلقون الثلث دفعة ثم قال امضيناه عليهم كان معناه بالضرورة رجع الضمير المنفصل الى ما استعجلوا فيه امضاء الطلقات الثلث دفعة واحدة عليهم بثلث طلقات

لامضاء

لامضاء الثلث واحدة ولا امضاء الطلاق السنى فلا وجه لقوله بل امرهم بالطلاق السنى وهو ان لا يوقع الثلث مرة وكذا قوله ولم يحكم بان الثلث لا يقع دفعة اه وثانيا ان قوله والطلاق السنى ان لا يقع الثلث مرة واحدة مخالف لما ذكره النووى فى اول كتاب الطلاق من كتاب الروضة حيث قال لم يزل العلماء يصفون الطلاق بالبدعة والسنة وفى معناهما اصطلاحان احدهما السنى ما لا يحرم ايقاعه والبدعى ما يحرم وعلى هذا فلا قسم سواهما والثانى وهو المتداول ان السنى طلاق مدخول بها ليست بحامل ولا صغيرة ولا ايسة والبدعى طلاق مدخول بها فى حيض او نفاس او طهر جامعها فيه ولم يبين حملها وعلى هذا يسمى ما اشتهر فى المذهب ان غير الممسوسة لا سنة ولا بدعة فى طلاقها وكذا فى معناها وعلى هذا الطلاق سنى وبدعى وغيرهما انتهى وصرح بعد ذلك بفصل بانه لا بدعة فى جميع الطلقات الثلث لكن الافضل تفريقهن على الاقراء او الاشهر ان لم يكن ذات اقراء ليتمكن من الرجعة او التجديد ان يندم انتهى فكيف يقول الناصب ان الطلاق البدعى هو الطلاق الثلث دفعة واحدة وثالثا انه ان اراد بقوله وكان الطلاق فى عهد رسول الله ص يقع الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعى انهم كانوا يأتون بها دفعة واحدة وان لم يكونوا يعتبرونها الا واحدة فهذا ليس ببدعة ولا مناف للطلاق السنى وغاية الامر ان يكون اثنان منها لغوا فلا يصح اضرابه عن ذلك بقوله بل امرهم بالطلاق السنى وان اراد انهم كانوا يطلقون الثلث دفعة واحدة ويعتبرونها ثلثا فسلم ان هذا بدعة بل حرام صريح وان لم يكن يسمى طلاقا بدعيا كما عرفت لكن يتوجه انه كيف جاز جريان هذا الحرام بين الاسلام فى زمن النبى ص وزمان ابى بكر من غير ان يمنعهم النبى ص وابو بكر او من غير ان يمنعوا بالمنع ويستمروا عليه حتى يمنعوا بمنع عمر وهل هذه التخاليط والتناقض دواء ومعارضة لاحد الله تعالى على السلامة منها وهل يحصى ما فى كلامه من التخليط والتكليف الا بكلفة **قال المصنف** رفع الله درجته وروى الحميدى فى الجمع بين الصحيحين فى مسند عمار بن ياسر قال ان رجلا اتى عمر فقال انى اجنبت فلم اجد ماء فقال لا تصل فقال عمار اما تذكر يا امير المومنين اذ انا وانت فى سرية فاجنبنا فلم نجد ماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت بالتراب وصليت فقال رسول الله ص انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تنفخ ثم تمسح بها وجهك وكفيك فقال عمر اتق الله يا عمار فقال ان شئت لم احدث به فقال عمر نوليك ما توليت وهذا يدل على عدم معرفة عمر بظاهر الاحكام وقد ورد به القران فى قوله تعالى فلم

يجدوا ماءً فتيمموا في موضعين ومع ذلك فات عاشر النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة من حيوة النبي صلى الله عليه وسلم ومدة
ابي بكر ايضا وخفي عنه هذا الحكم الظاهر للعوام فلا يفرق العاقل بين هذا وبين من قال في حقه
رسول الله صلى الله عليه وسلم اقضاكم علي وقال الله تعالى ومن عنده علم الكتاب وتعيها اذن واعية وقال
هو سلوني عن طرق السماء فاني اخبر بها من طرق الارض سلوني قبل ان تفقدوني والله لو ثنيت
لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل
الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول
ظاهر آيات القرآن ليس بنص في كيفية تيمم الجنب وهذا امر يعلم من السنة لان كيفية تيمم
الجنب لا يفهم من النص ولهذا تمعك عمار في التراب ولو كان النص يدل بصريحه على كيفية
تيمم الجنب لم يقع لعمار التمعك في التراب ويمكن ان يكون عمر قد فهم من الكتاب والسنة ما يدل
على ترك الصلوة للجنب لعدم صريح النص على هذا كما يعلم من التفاسير ويمكن ان يعرضه نسيان
للحكم ولا ندعي عصمة من الخطاء واما ما ذكر من علم امير المؤمنين فلا نزاع لاحد فيه وكمال علمه لا
يدل على جهل غيره انتهى **اقول** اكثر نصوص القرآن الواردة في تكليف ما لم يبين فيها الكميات
والكيفيات والشرايط والاحكام فان من ضروريات الدين الصلوات الخمس اليومية ولم يبين
في القرآن اعدادها وكيفيتها اصلا وانما بين ذلك السنة المطهرة قولا او فعلا وهكذا الحال
في التيمم الذي هو من ضروريات الدين لكونه بدلا عن الوضوء او الغسل الذين هما من شرايط الصلوة
فيتوجه الملامة على عمر بانه مع دعواه خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يعلم في مدة عشرين سنة او اكثر هذا
الحكم الذي عم به بلوى الانام وصار من ضروريات دين الاسلام مع تكرر بيانه في سنة النبي صلى الله عليه وسلم
وتكرر فعله عنه وعن اصحابه الكرام في السفر والمقام ومن جملة ذلك بيانه لعمار كما عرفت واما ما ذكره
من انه يمكن ان عمر قد فهم من الكتاب والسنة ما يدل على ترك الصلوة للجنب فنحن لا نمنع
امكانه منه لكن نقول ان من امكن منه فهم مثل هذا المعنى الظاهر الفساد من الكتاب والسنة
وبقاؤه على ذلك الجهل المركب المورث للملام عدة من السنين والاعوام ملحق بالعوام الذين هم
كالانعام ويحرم عليه فتوى الانام في الحلال والحرام وتقمص خلافة النبي صلى الله عليه وسلم ولو جوز مثل هذا الا
جتهاد والاستنباط وجعل صاحبه معذورا لكان الاجتهاد لسائر العوام مقدورا ولكان
للملاحدة واهل الجاهلية الجاحدة ان يقولوا انا نفهم من القرآن والسنة خلاف ما اظهره النبي صلى الله عليه وسلم
وقرره الصحابة الكرام ولخرج القرآن والسنة عن ان يكونا دليلا للمحقين وحجة على المبطلين و

الانام صح

النبي صلى الله عليه وسلم وتعلم في ذلك المسائل في زمان [illegible]

ليتامل

ليتامل ويتصف ان فهم عمر من القرآن والسنة ترك الصلوة للجنب اقرب او فهم الشيعة من
الجبت والطاغوت المذكورين فيهما ما فهموه منهما فلا يشنع عليهم بذلك واما ما ذكره من
انه يمكن ان يعرض عمر نسيان للحكم فمردود بان نسيان حكم ما هو في مرتبة ضروريات الدين بعد
تكرره في مدة عشرين من السنين لا يتحقق الا من اختل له الحواس وغلب عليه الوسواس واستولى
عليه الاهواس فحقه سكناه المارستان ومعالجة نفسه بما يطفي المواد ويصلح الفساد واما
ما ذكر من علم امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام فلم يقصد به المصنف قدس سره ان يستدل منه على
جهل عمر كما زعم الناصب وانما قصد به تذكير الجاهل المفتون بقوله تعالى هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون **قال المصنف** رفع الله درجته وروى مسلم في صحيحه باسناده الى
سلمان بن ربيعة قال قال عمر بن الخطاب قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم قسما فقلت والله يا رسول الله لغير
هؤلاء كانوا احق به منهم فقال انهم خيروني بين ان يسئلوني بالفحش او يبخلوني فلست بباخل
وهذه معارضة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وهو العارف بصالح العباد ومن يستحق العطاء والمنع انتهى
قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد عرفت شأن عمر عند رسول الله في الاحاديث التي
مرت وانه كان له منصب ومقام بذكر امثال هذه الاشياء عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا شأن الوزرا
في المشاورات والمصالح الا ترى جواب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتضمن تصديق قول عمر حيث قال انهم خيروني
بين ان يسألوني بالفحش او يبخلوني والمراد انه يعطيهم هذا من غير استحقاق لهم بل للتاليف
قلوبهم وغيرهم احق بالعطاء ولكن المصلحة وهذا وامثال هذا لا يعد من المطاعن انتهى **اقول**
قد بينا سابقا ان شأن عمر انما كان الشين والشغب واصل ما جبل عليه من الغلظة
وسوء الادب واما منصب اباحة الجراة له في مثل ذلك على رسول الله صلى الله عليه وسلم فانما اثبته له ابليس
ونصبه فيه الناصب المنهمك في اعمال التمويه والتلبيس واما توجيه ما صدر عن عمر من نسبته
للنبي صلى الله عليه وسلم الى ارتكاب خلاف الاولى والاحق بما موه به الناصب فان كان متوجها مسموعا فلقد
سلم ذو الخويصرة الخارجي عن استحقاق الذم والعقاب في خطابه للنبي صلى الله عليه وسلم عند قسمة اخرى
بقوله اعدل فانك لا تعدل ولكان غضب النبي صلى الله عليه وسلم عليه لذلك الخطاب خروجا عن الصواب
عند النصاب **قال المصنف** رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان
عمر لم يكن يدري ما يحد شارب الخمر ورووا انه غير سنة نبيه فيه انتهى **قال الناصب** خفضه الله
تعالى اقول ذكر العلماء ان حد الشارب للخمر لم يتعين في زمن رسول الله وكانوا اذا اتوا بشارب

الخمر يضربونه بالنعال والجريد واطراف الثوب ثم بعد وفات رسول الله ص جمع ابو بكر من حضر
ضرب شارب الخمر وقاسوه باربعين جلدة فعينوا له ذلك وهذا كان بالاجتهاد فلا عجب ان عمل
عمر فيه بالاجتهاد لانه محل الاجتهاد انتهى **اقول** اقول ما ذكره من عدم تعيين حد الشارب في زمن
رسول الله ص مردود بما رواه ابن حزم عن البخاري باسناده الى عمر بن الخطاب انه قال ان رجلا على عهد
رسول الله صلعم كان اسمه عبد الله وكان يلقب حمارا وكان يضحك رسول الله ص وكان رسول الله ص
قد جلده في الشرب فاتي به يوما فجلد فقال رجل من القوم اللهم العنه ما اكثر ما يوتى به فقال النبي ص
لا تلعنه فانه يحب الله ورسوله الحديث وروى باسناده الى ابي هريرة عن رسول الله ص انه قال من شرب الخمر فا
جلدوه ثم اذا شرب فاجلدوه ثم اذا شرب فاجلدوه ثم اذا شرب فاجلدوه ثم اذا شرب في الرابعة ذكر كلمة
معناها فاقتلوه الحديث وروى في معناه حديث اخر باسناده الى معوية وحكم بصحتها ايضا فهل
يبقى بعد ذلك مجال ان يعتذر عن جانب عمر مع حضوره لحد النبي ص شارب الخمر بالجلد وروايته ذلك
بانه لم يعين حد الشرب في زمن رسول الله ص فكان يريد عمر ان يعين ذلك باجتهاده ثم كيف يعقل ان
يقول النبي ص في عدة من الاحاديث اجلدوه فاجلدوه ثم اجلدوه ومع هذا لا يسئله احد من الصحابة
عن كمية الجلد وتعيين الحد فظهر ان العذر وامثاله مما اخترعها الناصب واصحابه صيانة لماء وجه
عمر ودفعا للطعن عنه واصلاحا لمآثر جهله ولن يصلح العطار ما افسد الدهر **قال المصنف**
رفع الله درجته وفي انه سال ابا واقد الليثي ما كان يقرأ رسول الله ص في صلوة العيد وسال الواقدي
الليثي ما كان يقرء رسول الله في الاضحى والفطر وهذا من قلة معرفته باظهر الاشياء التي هي الصلوة
الجهرية انتهى **قال الناصب** خفضه الله تع اقول قد كان عمر سال هذا عن ابن ابي اوفى ليرى انه هل فهم
فيما قرء رسول الله ص ويمكن ان يكون ناسيا له فاراد ان يذكره ولا شك ان عمر حضر في الاعياد عند
رسول الله ص في الصلوة والانسان قد يعرضه النسيان او يريد زيادة التحقيق وامثال هذا لا يعد من
المطاعن انتهى **اقول** ارادة عمر ظهور موافقة ابن ابي اوفى معه في ذلك لا اقل من ان يدل على شكه وتردده
فيه وهذا لم يقل المصنف انه يدل على جهله بل قال يدل على عدم معرفته فان من لا يزاول ولا يحاول معرفة
الامور يصدر عنه مثل هذا السؤال المذموم المدحور واما ما اعتذر به من انه يمكن ان يكون ناسيا
له ففيه ان غاية ما يجوز عن الرجل الذي اقام نفسه مقام الخلافة عن النبي ص نسيانه بعض ايات
السور الطويلة المقروءة في مثل هاتين الصلوتين الواجبتين لا نسيان اسامي السور المقروءة فيهما لم
يسمع ذلك من عبدة عزى وهبل او ممن نشاء في ارض فلاة او على شاهق من الجبل **قال المصنف**

رفع

اساذن ط

رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان ابا موسى على عمر بن الخطاب ثلثا فلم ياذن له فانصرف
فقال عمر ما حملك على ما صنعت قال كنا نامر بهذا قال لتقيمن على هذا بينة او لافعلن بك فشهد
له ابو سعيد الخدري بذلك عن النبي ص فقال عمر خفي على هذا من امر رسول الله ص الهاني عنه الصفق
في الاسواق وهذا امر ظاهر قد خفي عنه فكيف الخفي انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ان سنة رسول
الله ص تفرق علمها في الاصحاب وكان كل عالم من الصحابة يدرون بعض سنته واحواله وكان ابو موسى
يعلم هذه السنة وعمر كان لا يعلمه وكثير من هذه الاحكام كان يعلمها بعض دون بعض وكانوا يذاكرون
ويعلمون من لا يعلم حتى تم احكام الشرع فعدم علم عمر ببعض السنن لا يقدح في علمه بالكلية انتهى
اقول الكلام في ان الناصب واصحابه يقولون ان عمر كان وزير رسول الله ص ملازما له لا يفارق
مجلسه الا احيانا وانه ص كان يستمد بتدبيره ويشاوره في قليله وكثيره فكيف يمكن مع ذلك ان يخفى عليه
استحباب طلب الاذن للدخول على الناس والحال ان رسول الله ص كان احق واولى برعاية الصحابة لهذا
الادب بالنسبة اليه واستمرارهم على ذلك عند الدخول عليه وبالجملة السنن التي يجوز تفرق علمها
في الاصحاب انما هي ما يسال عنها احاد الجمهور دون السنن والاداب المتكررة في الايام والشهور لكن
ليس كذلك بعجب من عمر فقد علم من قصته مع اويس القرني رضي الله عنه على ما نقل سابقا من كتاب
تذكرة الاولياء وغيرها انه انكر على عمر دعوى دوستيه للنبي ص وقال له لعلك رايت جبة النبي ص ولم تر
ذاته ص قل لي ان حاجباه كانتا متصلين او منفصلين فعجز عمر عن الجواب **قال المصنف** رفع
الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلعم
اذا قال المؤذن الله اكبر فقال احدكم الله اكبر ثم قال اشهد ان لا اله الا الله قال احدكم اشهد ان لا اله الا الله
ثم قال اشهد ان محمدا رسول الله قال اشهد ان محمدا رسول الله ثم قال حي على الصلوة قال حي على الصلوة
ولا حول ولا قوة الا بالله ثم قال حي على الفلاح قال حي على الفلاح لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال الله اكبر
الله اكبر قال الله اكبر الله اكبر ثم قال لا اله الا الله قال لا اله الا الله من قال به دخل الجنة فهذه روايته
وزاد بعد موت النبي ص الصلوة خير من النوم وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في حديث ابي محذورة
سمرة بن ابي معيرة لما علم الاذان الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان
محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله حي على الصلوة مرتين حي على الفلاح مرتين الله اكبر لا اله الا الله
وقال الشافعي في كتاب ام اكره في الاذان الصلوة خير من النوم لان ابا محذورة لم يذكره انتهى **قال
الناصب** خفضه الله تع اقول روى مسلم في صحيحه وكذا النسائي والترمذي في صحيحهما عن ابي

محذورة قال قلت يا رسول الله صلعم علمني سنة الاذان فذكر الاذان وقال بعد قوله حي على الفلاح
فان كان صلوة الصبح قلت الصلوة خير من النوم الصلوة خير من النوم الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله
وعن بلال قال قال رسول الله صلعم لا تثوبن في شيء من الصلوة الا في صلوة الفجر هكذا في الصحاح تثويب
ويقول ان التثويب من زيادة عمر ثم يفترى على الشافعي انه ذكر في الام ان ابا محذورة لم يذكر
التثويب والحال ان مذهب الشافعي ان التثويب في صلوة الصبح سنة من رسول الله صلعم لا اختلاف فيه
لاحد من اصحابه وهو اعلم من اصحاب الشافعي بمذهبه وهذا جهل من جهالاته انتهى **اقول** الظاهر انه
لا يبقى عند الناصب وغيره من اصحاب الشافعي وثوق على رواية طعن فيه الشافعي لا يفيد اظهار ان
كون تلك الرواية مذكورة في الصحاح مع ما علم من حال تلك الصحاح واما انكاره على **المصنف**
في نقله عن الشافعي في الام كراهة التثويب فمردود بما في كتاب الروضة من الدلالة على صحة ذلك
النقل حيث قال الرابعة التثويب ان يقول في اذان الصبح بعد الحيعلتين الصلوة خير من النوم مرتين
وهو سنة على المذهب الذي قطع به الاكثرون وقيل قولان القديم الذي يفتى به انه سنة والجديد
ليس بسنة انتهى كلامه ولو وجد كتاب الام تحقق ظننا بالمص قدس سره انه وجد فيه ما نقل مطابقا
بلا زيادة ونقصان وبهذا ظهر ان المص لم يفتر على الشافعي وان الناصب كاذب في نفي الخلاف بين
الشافعية في ذلك وانه جاهل بمذهب امامه ومذهب اصحابه ايضا **قال المصنف** رفع الله درجته
روى الحميدي في مسند ابو موسى الاشعري قال قال ابو عامر بن ابي موسى قال لي عبد الله بن عمر هل
تدري ما قال ابي لابيك قال قلت لا قال ان ابي قال لابيك يا ابا موسى هل يسرك ان اسلامنا
مع رسول الله صلعم وهجرتنا معه وجهادنا معه وعملنا كله معه برد كل عمل عملنا بعده نجونا
منه كفافا راسا براس فقال ابوك لابي لا والله لقد جاهدنا بعد رسول الله صلعم وصلينا وصمنا و
عملنا خيرا كثيرا واسلم على ايدينا بشر كثير وانا لنرجو ذلك قال ابي عمر لكني والذي نفس عمر بيده لوددت
ان ذلك برد لنا كل شيء عملناه بعده نجونا منه كفافا راسا براس ومن كتاب الجمع بين الصحيحين من مسند
عبد الله بن عباس انه لما طعن عمر بن الخطاب كان يتألم فقال ابن عباس ولا كل ذلك فقال بعد كلام
اما ترى من جزعي وهو من اجلك واجل اصحابك والله لو ان لي طلاع الارض ذهبا لافتديت به من
عذاب الله قبل ان اراه وهذا اعتراف منه حال الاحتضار بانه وقع منه ما يستوجب المؤاخذة في حق
بني هاشم وانه تمنى ان يفتدي ما على الارض ذهبا من عذاب الله لاجل ما جرى منه في حقهم انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول لا يخفى على كل من يفهم الكلام ان هذا من اعمال الصديقين خائفين من الموت

وانهم

وانهم لا يرون اعمالهم في ذلك الوقت ويتواضعون عند الله تعـ ويعترفون بذنوبهم فان القدوم
على الله امر صعب ولا يحوم المؤمن لقبول اعماله سيما من يتصدى الخلافة والزعامة الكبرى فان
امره اصعب واخوف وليس هذا من باب الاعتراف بالذنب عند الناس بل هو من باب التواضع
عند الله تعـ ولا يعرف هذا الا الصديقون الخائفون انتهى **اقول** فيه ان مكالمته مع ابي موسى
لم يكن عند الموت واظهار جزعه عند ابن عباس وان كان عند الموت لكن لم يكن جزعا عن خوف
المؤاخذة على الاطلاق كما هو عادة الصديقين بل كان جزعا عما فعله من الجور والظلم والغصب
بالنسبة الى بني هاشم خصوصا علي وفاطمة عليهما الصلوة والسلم فدل على انه اعتراف بذنب
منجز مستحق صدر منه بالنسبة الى اهل بيت رسول الله مكرم مبجل **قال المصنف** رفع الله
درجته وفي الجمع بين الصحيحين عن ابن عمر في رواية سالم عنه قال دخلت على حفصة ونوسانها
تنطف فقالت اعلمت ان اباك غير مستخلف قلت ما كان ليفعل قالت انه فاعل قال فحلفت ان
اكلمه وكنت كانما احمل بيميني جبلا حتى رجعت فدخلت عليه فسالني عن حال الناس وانا اخبره
قال ثم قلت سمعت الناس يقولون مقالة فاليت ان اقولها لك زعموا انك غير مستخلف وانه لو
كان راعي غنم او راعي ابل ثم جاء وتركها لرايت انه قد ضيع فرعاية الناس اشد قال فوافقه
قولي فوضع راسه ساعة ثم رفعه الي فقال ان الله يحفظ دينه واني ان لا استخلف فقال فوالله ما
هو الا ان ذكر رسول الله صلعم وابا بكر فقلت لم يكن ليعدل برسول الله صلعم احدا وانه غير مستخلف
وهذا يدل على اعتراف عبد الله بن عمر بما يشهد به القول الحق ان المتولي لامور الناس اذا تركهم
بغير وصية يكون قد ضيع امورهم وقد شهدوا على رسول الله صلعم انه قبض ولم يستخلف و
ضيع الناس وان عمر وافق ابنه ثم عدل عنه **قال الناصب** خفضه الله اقول هذه الاخبار
تدل على ان ابن عمر كان يزعم ان ترك الاستخلاف تضييع وهذا من اجتهاده وتبين عمر ان هذا
في الاسلام ليس بالتضييع لان الله تعـ تكفل حفظ دينه وليس امر الدين كامر الملك يحتاج الى
حافظ الحوزة والتوصية بالخلافة الا ترى ان رسول الله صلعم لم يستخلف فهو ضاع امر امته وهو
ظاهر خلل وفساد في اصول الشرايع فالاستخلاف وعدم الاستخلاف بالنسبة الى اهل الاسلام
مساو لانه ان استخلف الخليفة السابق فذلك حسن لانه راعى اهل الاسلام بالتكفيل من الخليفة
اللاحق وان لم يستخلف فان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف وهذا معنى قول عمر فان لم
استخلف فان رسول الله صلعم لم يستخلف وان استخلفت فابو بكر استخلف والمراد ان الاستخلاف

في ذلك فسكت حتى
غدوت ولم اكلمه
صح

وعدم الاستخلاف مساوياً بالنسبة الى حفظ اهل الاسلام فانه تعم يقول انا نحن نزلنا الذكر و
انا له لحافظون انتهى **اقول** كفى للامامية موافقة ابن عمر معهم نعماً لابيه فى ان ترك الاستخلاف
تضييع امر الامة وما ذكره الناصب لاصلاح ذلك محالات لا يلتفت اليها الا كوادن اهل
السنة اما ما ذكره من ان الله تعم تكفل حفظ دينه فمسلم لكن تكفله على وجه يقتضيه عالم
الاسباب ومدار التكليف بشرايط واسباب منها تعيين النبي صم والامام المنصوص عنه
باعلام الله تعم لمن يصلح للنيابة فى الرياسة بعده لانهم اعلم بحال من يصلح لذلك واما اختيار
النوع لشيء بموجب حسن الظن من غير اقتران الوحي والاعلام به من الله تعم فقد يقع فيه ما
يقع فضلا عن اختيار الامة الذين لا اطلاع لهم على بواطن الامور ويؤيد هذا ما فى تاريخ اليافعي
عن نوادر ابي العيناء اللغوي انه شكى الى الوزير عبيد الله بن سليمن من الحال فقال اليس كتبنا الى
فلان فى امرك قال نعم قال كتبت الى رجل قد قصر من همته طول الفقر وذل الاسر ومعاناة الدهر
فاخفق سعيي وخابت طلبتي فقال عبيد الله انت اخترته فقال وما علي ايها الوزير فى ذلك وقد
اختار موسى قومه سبعين رجلا فما كان منهم رشيد واختار النبي صم عبد الله بن ابي سرح كاتباً
فرجع الى المشركين مرتداً واختار علي بن ابي طالب ابا موسى الاشعري حاكماً فحكم عليه انتهى وامثال
ذلك كثيرة واما ما ذكره من ان امر الدين ليس كامر الملك يحتاج الى حافظ الحوزة فمردود بان امر الامامة
والخلافة ليست رياسة فى امور الدين فقط كما يشعر به كلامه بل هو رياسة فى امور الدين والدنيا نيابة
عن النبي صم كما صرح به الشارح الجديد للتجريد وغيره وايضا ما ذكره مناف لما فى المواقف وشرحه
من الاحتياج الى الامام فى اقامة الدين وحفظ حوزة الملة واما ما ذكره من ان النبي صم لم يستخلف
وما ضاع امر امته ولا ظهر خلل وفساد فى اصول الشرايع ففيه بعد تسليم ان النبي صم لم يستخلف
انا اول اصل وقع فيه الخلل والفساد وهو امر الامامة وذلك من وجوه منها انهم احالوا لبعض
الاغراض فى اخراجه من الاصول فتارة جاهروا بالباطل وصرحوا بانه من الفروع وتارة استحيوا بعض
الحياء وجمجموا بانه اشبه بالفروع من الاصول وكيف لا يكون رياسة الدين والدنيا خلافة عن الرسول
صم من الاصول مع ما صح عن النبي صم من انه قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية
ومن البين ان الجاهل لشيء من الفروع اذا مات لا يكون موته على الكفر والجاهلية وقد انطق
الله تعم القاضي البيضاوي بالحق فقال فى بحث الاخبار من كتاب المنهاج بان مسئلة الامامة
من اعظم مسايل اصول الدين ويدل عليه ايضا ما قال الاشروشني من الحنفية فى كتاب المشهور

بينهم

بينهم بالفضول من تكفير من لا يقول بامامة ابي بكر وبالجملة لو كانت هذه المسئلة من الفروع لكفى
فيها ظن المجتهد او تقليد الغير فلا يكون سبيل الى تخطية المجتهد الذي ظن بطلان خلافة
ابي بكر فضلا عن تكفيره وقتله والحال ان قوام بل فحولهم بخلاف ذلك كما عرفت ومنها تجويز
تفضيل المفضول فيها مع ما سبق من مخالفته للعقل والنقل ومنها انهم فوضوا الى اختيار الامة
بل الى اختيار الواحد والاثنين منهم وقد عرفت ما فيه على ان الخلل المحترز عنه فى الدين لا
ينحصر فى الاصول بل الخلل فى الفروع المهمة ونظام امور الامة ايضا من جملة الخلل المحترز عنه
فى الدين وقد وقع بسبب الاختلال فى اصل الامامة الاختلال فى ذلك كله اما فى الاصول
فظاهر واما فى الفروع فلما عرفت من جهل الخلفاء الثلثة وخبطهم فى الاحكام ولما شاع [خبطهم]
فى مباحث الفقه من فضايح الفقهاء الاربعة السالكين لسبيلهم وقد روى عن ابي ذر
رضي الله عنه فى جملة حديث طويل انه خاطب الامة وقال لهم ايتها الامة المتحيرة بعد نبيها لو
قدمتم من قدمه الله ورسوله واخرتم من اخره الله ورسوله لما عال ولي الله ولا طاش سهم فى سبيل الله
ولا اختلفت الامة بعد نبيها الا كان تاويلها عند اهل بيته فذوقوا بما كسبتم وسيعلم الذين
ظلموا اي منقلب ينقلبون انتهى واما ما ذكره من ان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف
ففيه انه لا دليل من القرآن والسنة على ان الاجماع يقوم مقام ذلك مع ان الاجماع لم ينعقد
قط على احد من الخلفاء الثلثة كما مر بل ولا الاربعة لتخلف معوية واتباعه عن علي عم ايضا قاتل
قال المصنف رفع الله درجته ونقل ابن عبد ربه فى كتاب العقد ان معوية قال لابن ابي
الحصين اخبرني ما الذي شتت امر المسلمين وجماعتهم وفرق ملأهم وخالف بينهم فقال قتل عثمان
قال ما صنعت شيئاً قال فسير علي اليك قال ما صنعت شيئاً قال ما عندي غير هذا يا امير المؤمنين
قال فانا اخبرك انه لم يشتت بين المسلمين ولا فرق اهواءهم الا الشورى التي جعلها عمر فى
ستة ثم فسر معوية ذلك فى آخر الحديث فقال لم يكن من الستة رجل الا رجاها لنفسه ورجاها
لقومه وتطلعت الى ذلك انفسهم ولو ان عمر استخلف كما استخلف ابو بكر ما كان فى ذلك خلاف
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد كان عمر يقول لا احمل الخلافة حياً وميتاً وكان هذا
من اتقاء الله تعم وكان يخاف ان لا يستخلف غير الاهل فيكون وزر فعله فى رقبته وايضا جعل
عمر الشورى لم يكن موجب الفتنة لان الامر تقرر على عثمان وهؤلاء الذين ادعى معوية انهم كانوا
يريدون الامر لانفسهم لم يخرجوا على عثمان حتى يكون وقوع الفتنة من قبلهم بل يقول انما

شتت امر المسلمين خروج الفئة الباغية بالاجتهاد والخطاء على علي ع وهو كان صاحب الحق فخرجوا
وتشتت الامر انتهى **اقول** لو كان عمر صادقا في هذا التصرف البادر لما بلغ اولا في تقرير الخلافة
على ابي بكر حتى قال صاحب المواقف ان خلافة ابي بكر كان باختيار عمر مع الشورى ايضا كان تحميلا للخلافة
خصوصا على ما اعتبر في ذلك من القيود اللازم منها عدم تجاوز الخلافة عن عثمان كما مر في كلام الحم
سابقا وانما جعله الشورى مشركه بحسب الظاهر بين ستة ولم يصرح بتعيين عثمان رعاية لبعض
الحياء عن جماعة كانوا يستقبحون اختيار عثمان على علي ع في الخلافة او لطفا للفتنة كان يتوقعها
يرون ذلك من بني هاشم وايضا قد مر انه امر بقتل بعض اهل الشورى على بعض الوجوه فاين التقوى
والحذر واين التصوف واين الصفا ولما استدلاله على نفي صيرورة الشورى موجبا للفتنة بان
الامر تقرر على عثمان فمدفوع بان هذا لا يدفع احتمال كون الخروج على عثمان بعد ذلك لاجل قضية الشورى
وافضائها الى طلحة والزبير بان يحبوا لانفسهم ويسعوا في نيل الخلافة والامارة على حسب ما امر به
النفس الامارة واما قوله وهولاء لم يخرجوا على عثمان فانكار بارد بل خرجوا عليه وحرضوا الناس في
قتله ومنعوا الماء منه كما ذكره ابن قتيبة في كتاب السياسة والامامة حيث قال وكان طلحة يحرض الغر
جميعا على عثمان يعني اهل المصر واهل الكوفة وقال عثمان وقال عثمان الى علي ع انه منع من الماء و
يستغيث به فبعث اليه ثلاث قرب من الماء فما كادت ان يصل اليه فقال له طلحة ما انت وذا وكان
بينهما في ذلك كلام شديد وقال لما قال طلحة لعائشة قد بويع علي فقالت ما لعلي يستولي على رقابنا
لا ادخل المدينة ولعلي فيها سلطان ورجعت وتقدم عمرو بن العاص الى سعد بن ابي وقاص سال عن
قتل عثمان ومن قتله ومن تولى كبره فكتب سعد انك سالتني عن قتل عثمان ومن قتله ومن تولى كبره
واني اخبرك ان عثمان قتل بسيف سلته عائشة وصقله طلحة وسمه ابن ابي طالب ع انتهى فظهر ان
الشورى كانت فتنة ايقظها عمر فاورثت قتل عثمان وما بعده من البغي والعدوان فيكون وزرها
في رقبة عمر ومن عاونه فيها ام **قال المصنف** رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
في مسند عمر بن الخطاب ان ابا بكر قال ذلك اليوم يعني السقيفة ولن يعرف العرب هذا الامر الا لهذا
الحي من قريش ثم قال عمر يوم الشورى بعد ذم كل واحد منهم بما يكرهه لو كان سالم مولى ابي حذيفة حيا
لما خالجني فيه الشكوك وبالاجماع ان سالما لم يكن قرشيا وقد ذكر الجاحظ في كتاب الفتيا هذه المناقض
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول الصحيح من الخبر ان عمر قال لو كان ابو عبيدة الجراح حيا
لما جعلت الشورى لان رسول الله صلعم سماه امينا هذا ما صح من الرواية وان صح انه ذكر سالما فربما كان

بالغ در

ان

مذهب

مذهبه ان القرشية ليست بشرط في الخلافة كما ذهب اليه كثير من العلماء وايضا كلام عمر لا يدل على تولية
الخلافة لانه قال لم يخالجني فيه شك لا يستحقاقه لكن لا يمكن التولية لعدم قرشية فلا تناقض انتهى **اقول**
قوله الصحيح سقيم لانه رد على الصحيح بين الصحيحين والظاهر انما حصر فيه الصحة هنا مع عدم نسبته الى شيء من
صحاحهم انه لا اصل له اصلا بل هو من جملة موضوعاته المشهورة في كتابه هذا واما ما احتمله من كون
اجتهاد عمر عدم اشتراط القرشية في الخلافة فمناف لما وصفه الناصب سابقا من تقوى عمر وتقاته
من الله تعالى لان الانصار قد تحجوا في ذلك اليوم انفسهم في صلاحية الامارة او تعارضوا وتساقطوا
كما دل عليه قولهم منا امير ومنكم وانما غلب عليهم ابو بكر بدليل اشتراط القرشية في الخلافة فلو لم يكن
ذلك شرطا عند عمر لما جاز منه تفضيل ابي بكر عليهم بمجرد ذلك واختيار بيعته قبل الجميع بل كان عليه
ان ينبه الانصار بان ما ذكره من قوله الائمة من قريش مغلطة اوردها ابو بكر عليهم ولا اصل له في كتاب
ولا سنة اللهم الا ان يقال قد تغير اجتهاده يوم الشورى عند تذكر سالما وفيه ما فيه واما ما ذكره
بقوله وايضا كلام عمر لا يدل على تولية الخلافة اه فنشاه سوء الفهم وكثرة مزاحمة الوهم فان قول عمر
يوم الشورى مخاطبا للذين انتخبهم للخلافة وبعد ما طعن في كل منهم ان سالما لو كان حيا لما خالجني
فيه الشكوك والعيوب هل يحتمل سوى انه كان مستحقا لتفويض الخلافة اليه بلا شورى ومن اللطائف
ان الناصب جاء في بدل تلك الرواية من حيث لا يشعر بما يدل على ان المراد في كل منهما تولية الواحد
بلا شورى حيث قال لو كان ابو عبيدة الجراح حيا لما جعل الشورى اه فافهم **قال المصنف** رفع
الله درجته وقد ذكر ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي من علماء الجمهور ان من جملة البغايا
وذوي الرايات صعبة بنت الحضرمي كانت لها راية بمكة واستصفت بابي سفيان فوقع عليها ابو
سفيان وتزوجها عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم فجاءت بطلحة بن عبيد الله لستة اشهر
فاختصم ابو سفيان وعبيد الله في طلحة فجعلا امرهما الى صعبة فالحقته بعبيد الله فقيل لها كيف تركت
ابا سفيان فقالت يد عبيد الله طلقة ويد ابي سفيان بكرة قال ايضا وممن كان يلعب به ويتخنث عبيد الله
ابو طلحة فهل يحل لعاقل المخاصمة مع هولاء لعلي عليه السلام وقال ايضا ممن كان يلعب به ويتخنث عفان
ابو عثمان فكان يضرب بالدف انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول قال ابن الجوزي في
الكتاب الموضوعات وكان من كبار الكذابين وهب بن وهب القاضي ومحمد بن السائب الكلبي و
محمد بن سعد بن المصلوب وابي داود النخعي واسحق بن نجيح الملطي وغياث بن ابرهيم النخعي والمغيرة بن
سعيد الكوفي والغرض ان محمد بن السائب الكلبي من الكذابين الوضاعين وهو لا يعرف ابنه

محفلا ل

وجعل اسمه هشام بن محمد فهذا باطل لا يخفى على اهل الاخبار ثم ما ذكره ليس الا نشر الفاحشة ولا اعتماد على نقل صاحب المثالب فان من صنف كتابا في شيء فلا بد يأتي بكل غث وسمين ويذكر فيه معايب الناس وليس فيه دليل ولا حجة وكلامنا في الدلائل العقلية والشرعية وهو ينقل الكلام من كتاب المطاعن والمثالب وهو يتضمن نسبة الفاحشة الى انساب اكابر الصحابة وجماعة الخلفاء والذين شهد رسول الله لهم بالجنة فقد صح هذا بحيث لا يرتاب فيه وقد صح ان ولد الزنا لا يدخل الجنة فيجب الحكم بسقوط ما روي من كتاب المثالب وايضا ان صح ان هذا الخبر ليس فيه قدح لان هذا الذي ذكره من انكحة الجاهلية وقد صح ان انكحة الجاهلية معتبرة ولا ينتفي به النسب فلا مثلبة انتهى **اقول** قد صرح محققو اهل السنة بان ابن الجوزي قد تجاوز في طعن اكابر الرجال عن حد الاعتدال حتى قال بعض من تعصب في هذا الباب من الحنفية لعمري انه فرط في الحكم بالوضع حتى تعقبه الفضلاء الكاملين فهو عظيم على القاصرين وقال جلال الدين السيوطي قد اكثر ابن الجوزي في الموضوعات من اخراج الضعيف بل ومن الحسان ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن الصلاح انتهى وايضا من عادة اهل السنة انهم اذا راوا ان واحدا من علماء الشيعة قد ظهروا من روايات بعض اهل السنة ما يوجب خللا في اصولهم ولا يمكنهم التفصي عنه بادروا الى الحكم باخراجه من اهل السنة ان كان خاملا في الجملة والا اتهموه بالضعف والوضع وان كان كتبهم ومؤلفاتهم مشحونة بالنقل عنه وهكذا حال الكلبي فان كتب القوم سيما تفاسيرهم مملوة من روايته واذا راوا ان الله تعالى انطق لسانه في بعض المواضع بحق يصير حجة لاهل الحق من الشيعة طعنوه بالكذب وان كان ذلك بصريحهم في موضع آخر وبالجملة يكفي للاناسبة ههنا اعتماد اسلاف اهل السنة على روايات الكلبي والبناء عليها في التفاسير والسير وطعن متاخريهم عليه محمول على ما لم يعجبك مثل خبير وكم من ثقة منهم مأمون عندهم قد تركوه ونسبوه الى الضعف او الوضع لاستدلال الخصم بروايته وكم من كتاب انكروا نسبته اليهم وغلطوه واحرقوه اذا احتجت الشيعة عليهم بما فيه وما ذكره من ان المصنف لا يعرف اسم الكلبي وحسب اسمه هشاما مردود بان هذا الكلبي هو المفسر الذي له اسماء مختلفة ونعوت متعددة وقد ذكره السخاوي في شرح الرسالة المنظومة للجزري في اصول الحديث حيث قال في باب له اسماء مختلفة ونعوت متعددة ان من امثلته محمد بن السائب الكلبي المفسر هو ابو النضر الذي روى عنه ابن اسحق وهو حماد بن السائب الذي روى عنه ابو اسامة وهو ابو سعيد الذي روى عنه عطية العوفي موهما انه الخدري وهو ابو هشام الذي روى عنه القاسم بن الوليد انتهى فمع هذا الاختلاف الواقع عند اهل السنة جاز ان يكون الثابت عند المصنف في اسمه وهيئته ما ذكره لقد علم من كلام السخاوي ان الكلبي مفسر

نقل

نقل عندهم حيث ذكر ان جمعا كثيرا من المحدثين رووا عنه فتأمل واما ما ذكر من ان ذلك نشر للفاحشة فقد مر انه ليس مراد المص من ذلك نشر الفاحشة بل حشر الفساق والفواحش من امثالهم وتحذير الناس عن ادعائهم وحكمهم في محالهم كما هو شان علماء الرجال في ذكر كل من المقبولين والمجروحين على حالهم واما ما ذكره من انه لا اعتماد على نقل صاحب المثالب فقد علمت ان هذا حاصل احد البابين من كتب الرجال وان اراد عدم الاعتماد اليه نظرا الى قدح ابن الجوزي فيه فقد مر ما فيه وان اراد به ما يدل عليه كلامه من اشتمال الكل ضعيف على الغث والسمين فهو افسد من الكل واي دليل على تلك الكلية مع انتقاضها عنده بكتابي الصحاح اللذين لا يوجد عنده فيهما معنى سوى السمين ولو سلم فمن اين علم ان النقل المذكور مخصوص عنه ضعيف ولم لا يجوز ان يكون سمينا وغيره غثا ههنا واما ما ذكره من انه لا دليل ولا حجة في اخبار كتب المثالب فغير مسلم بل ما فيها من اخبار الاحاد ايضا حجة كحجية سائر اخبار التواريخ والمغازي والسير الا اذا علم خلافه بدليل اصح فلا يلتفت حينئذ اليه واما ما ذكره من ان كلامنا في الدلائل العقلية والشرعية فمردود بان العلوم قد تستمد من اخبار الناس وغاياتهم ومتعارفهم فمن هذه الجهة يكون شرعيا اذ لا يعني من الشرعي الا المنسوب الى الشرع ويكفي في حصول هذه النسبة اعتبار الشرع اياه ولعلك تقول المراد به انه ليس دليلا عقليا ولا شرعيا يثبت به الزنا شرعا لانه خبر واحد واثبات الزنا يحتاج الى شهود اربعة كما تقرر فنقول ان المصنف قدس سره لم يورد هذا ليثبت به الزنا حتى يكلف احضار الاربعة على وجه المرمي به عند القاضي بل قصد به مجرد الطعن والطعن والقدح يحصل بخبر الاحاد كما في مواضع الجرح والتعديل واما ما ذكره من قبح نسبة الفاحشة الى انساب واحد واثنين من الصحابة فهذا انما هو الشاهد بحسب حسن ظنه بهم والا فهم ليسوا كما يزعم الناصب ويرى لما ثبت من انهم نكثوا عهد سيد الورى ورجعوا على اعقابهم فهم في خبث المولد اولى واحرى واما ما ذكره من شهادة رسول الله صلعم لهم بالجنة فاشهر الروايات عندهم في ذلك واعمها حديث بشارة العشرة الى الجنة وهو مردود من وجوه عنه اما اولا فلانه قد رواه الترمذي عن عبد الرحمن بن عوف ورواه ابن ماجه عن سعيد بن زيد كما صرح به في المشكوة وكل منهما يزعم نفسه احدا من العشرة فلا بد لدفع التهمة عنهما من دليل واما ثانيا فلان عثمان في زعمهم ايضا من العشرة ولو صح هذا الحديث لما اشترك في دمه طلحة والزبير واكثر المهاجرين والانصار كما مر وبالجملة يبعد منهم ان يستحلوا قتل اهل الجنة او يرضوا بقتلهم واما ثالثا فلانه لو صح لاحتج به عثمان على الصحابة وغيرهم يوم الدار ولقال ان رسول الله صلعم قال اني من اهل الجنة واهل الجنة لا يفعلون شيئا من الظلم فيكون خروجكم علي و

أن اراد به عدم الاعتماد عليه من حيث نقله للمثالب

ابطال حديث بشارة العشرة الى الجنة

الزامكم لي بخلع نفسي عن الخلافة ظلماً وخداعةً واما رابعاً فلانه يلزم ان يكون كلاً من علي والخارجين
عليه من طلحة وزبير في الجنة مع ما علم من قصد كل من الطرفين قهر خصمه وقتله واما خامساً
فلان امير المومنين عم كذب زبيراً في هذا الخبر فانه لما اظهر زبير يوم الجمل انه من العشرة المبشرة
بالجنة قال له امير المومنين عليه الصلوة والسلم من هولاء العشرة فعدّ زبير تسعة وهم ابو بكر
وعمر وعثمان وطلحة والزبير وسعد بن وقاص وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابو
عبيدة الجراح فقال له علي عم هذه تسعة فعدّ مرة ثانية ولم يتجاوز التسعة ايضا ثم اعاد علي
عليه انك ما عددت الا تسعة فعدّ مرة ثالثة العشرة بكمالها وعدّ فيهم علياً عم فقال له عليه
الصلوة والسلام انك سمعت عن رسول الله صم انك من اهل النار واما سادساً فلما امر في صحاح
الاخبار من تردد عمر وسواله عن حذيفة بقوله هل ذكرني رسول الله في المنافقين فانه لو كان
هذا الحديث صحيحاً لاطمئن به قلب عمر ولما احتاج الى تفضيح نفسه بذلك السوال واما سابعاً
فلان ابا بكر نديم حال النزع على احراق فجاءة السلمي ولا وجه لندامة هم اهل الجنة عما فعلوه في
الدنيا او نقول ان كان احراقه اياه كان على الحق فلا وجه لندامة الجنة فعل الحق وان كان على الباطل
لزم ان لا يكون من اهل الجنة ولا اهلاً للخلافة واما ثامناً فلندامته ايضا على كشف بيت فاطمة
عليها السلام كما مر والتقرير ايضا ما مر واما تاسعاً فلما روى من اظهار عمر ايضا الندامة عن
الخلافة وقد مر لزوم منه للاقه فهذه وجوه تسعة وضاحة مستنبطة لمخفياها الى روح
تسعة من العشرة المبشرة فليضموها بينهم على تفاوت درجاتهم في الجنة وليتمنوا ان يكونوا عند
مانوا في بطون امهاتهم اجنة وليضحكوا قليلا وليبكوا كثيراً واما ذكره اخراً من ان ولد
الزنا لا يدخل الجنة فلا يقدح في دخول من يريد الناصب دخوله في الجنة لانه قد صح انكحة الجاهلية
كلها ونفي وجود الزنا عن الدنيا فلا يدل ما ذكره المص الا على ما يرى ابا العياش الى انكحة الاسلام
انه فاحشة وزنا ولا ضير فيه على هولاء الصحابة في نفس الامر فليجمع الناصب خاطره عما توجه اليه
فانه قد صح انساب خلفائه بما لا مزيد عليه **قال المصنف** رفع الله درجته وروى البلاذري
قال لما قتل الحسين عم كتب عبد الله بن عمر الى يزيد بن معوية اما بعد فقد عظمت الرزية
وحلت المصيبة وحدث في الاسلام حدث عظيم ولا يوم كيوم الحسين عم فكتب اليه يزيد اما
بعد يا احمق فاننا جئنا الى بيوت مجددة وفرش ممهدة ووسائد منضدة فقاتلنا عنها فان
يك الحق لنا فعن حقنا قاتلنا وان كان الحق لغيرنا فابوك اول من سن هذا وابتز واستاثر

الجمل

اني من اهل الجنة قال زبير بلى فقال له عم ها انا اشهد اني سمعت من رسول الله صلى الله عليه واله
صح

بالحق

بالحق على اهله انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول تعصب هذا الرجل بلغ ان استدل بكلام
اليزيد حتى اعترض عليه في قتل الحسين عم واستحسن كلامه واستطابه لانه يتكلم بما يوافق مذهبه
ولو انه شتم ابا بكر او عمر لكان ابن المطهر يحل عليه دم الحسين واي دليل في كلام ذلك المنحوس
المنكوس المردود وكان هذا المقام ينبغي ان يثني على ابن عمر حيث شافه ذا سلطان ظالم بكلمة
الحق انتهى **اقول** كلام يزيد عليه من اللعنة ما يربو يزيد حجة على عمر وشهادته عليه مسموعة لانه
من اتباعه واوليائه وممن حمله على اكتاف آل محمد عليهم السلام ولو حققت الاخبار والاثار الواردة
في هذا الباب لرايتها لا تنقص ولا تزيد عما ذكره يزيد فهل اقدل دليل من ذلك وهل من زيد
واما قوله ولو شتم ابا بكر وعمر ابن المطهر يحل عليه دم الحسين عم ففيه ان الناصب قد غفل
عن ان يزيد قد شتم بذلك لقول ابا بكر وعمر وعثمان جميعا بل جعلهم شلة ونصبة بين خلق
الله قعه واما دم الحسين عم فلا يوازي به عند ابن المطهر قتل افاضل الناس جميعا فضلا عن قتل
ثلثة من اجلاف العرب العادين فضلا فما ظنك بشتمهم وايلامهم في الخروج عن عهدة انتقام
وانما خرج عن عهدة بعض هذه الرزية واقعه مختار وابو مسلم والثار وعهدة الباقي على الناس
في دار القرار واما ابن عمر فانما ترك المص الثناء في ذلك عليه لعلمه بانه انما اتى بذلك خوفا على
نفسه لا حمية وتوجعا على الحسين عم يزيد كان بصدد قتل كل من الحسين عم وابن عمر فان اراد
ابن عمر ان يخوفه في ذلك عن الناس حتى لا يجترء بعد ذلك على مثله فاجابه يزيد بما ذكر وقد علم
المص مقصود ابن عمر مما ظهر منه واشتهر من عداوته لامير المومنين عم وتخلفه عن بيعته الى غير
ذلك معنى ان يكون معذوراً عند الناصب واصحابه **قال المصنف** رفع الله درجته وروى
الواقدي وغيره من نقلة الاخبار عندهم وذكروه في اخبارهم الصحيحة ان النبي صم لما افتتح خيبراً
اصطفى قرى من قرى اليهود فنزل عليه بهذه الاية وآت ذا القربى حقه فقال محمد ومن ذو القربى
وما حقه قال فاطمة عم فدفع اليها فدك والعوالي فاستغلتها حتى توفي ابوها عليه الصلوة
والسلام فلما بويع ابو بكر منعها وكلمته في ردها عليها وقالت انهما لي فان ابي دفعهما اليها فقال
ابو بكر فلا امنعك ما دفع اليك ابوك فاراد ان يكتب لها كتابا فاستوقفه عمر بن الخطاب وقال
انها امراة فطالبها بالبينة على ما ادعت فامرها ابو بكر فجاءت بام ايمن واسماء بنت عميس مع علي
فشهدوا بذلك فكتب لها ابو بكر فبلغ ذلك عمر فاخذ الصحيفة فمحاها فحلفت ان لا تكلمهما او
ماتت وهي ساخطة عليهما وجمع المامون الف نفس من الفقهاء وتناظروا وادى بحثهم الى رد

حذا م

لي د

فدك على العلويين من ولدها فردها عليهم فذكر ابو هلال العسكري في كتاب اخبار الاوايل ان اول
من رد فدك على ورثة فاطمة عليها السلام عمر بن عبد العزيز وكان معوية اقطعها المروان بن الحكم و
عمرو بن عثمان ويزيد بن ثلاثا ثم غصبت فردها عليهم السفاح ثم غصبت فردها عليهم المهدي
ثم غصبت فردها عليهم المامون ثم قال عن ابي هلال ثم غصبت فردها عليهم الواثق ثم غصبت
فردها عليهم المستنصر المعتمد ثم غصبت فردها عليهم المعتضد ثم غصبت فردها الراضي مع ان
ابا بكر اعطى جابر بن عبد الله عطية ادعاها على رسول الله صم من غير بينة وحضر جابر بن عبد الله وذكر
ان النبي صم وعد ان يحثوا له ثلث حثيات من مال البحرين فاعطاه ذلك ولم يطالبه البينة مع ان العدة
لا يجب الوفاء بها والهبة للولد مع التصرف توجب التمليك فاقل المراتب انه كان يجري فاطمة مجراهما
وقد روى سند الحفاظ بن مردويه باسناده الى ابي سعيد قال لما نزلت وآت ذا القربى حقه دعى
رسول الله صم فاطمة عم فاعطاها فدك وقد روى صدر الائمة اخطب خوارزم موفق بن احمد المكي
قال ومما سمعت في المعامد باسنادي عن ابن عباس قال قال رسول الله يا علي ان الله زوجك فاطمة
وجعل صداقها الارض فمن مشى عليها مبغضا لها مشى حراما انتهى قال الناصب خفضه الله
نعم اقول قد قدمنا في حقيقة خبر فدك ما هو الصحيح وان ابا بكر عمل فيه ما عمل رسول الله صم وكان
رسول الله صم يطعم اهله منها ثم ينفق ما يفضل في السلاح والكراع فاستن ابو بكر بسنة رسول الله
صم في فدك ثم عمر عمل بفدك ما عمل به ابو بكر الا انه رد سهم رسول الله صم من بني النضير الى عباس
وعلي واختصما فيه كما ذكرنا من صحيح البخاري ولو كان عمر مانعا من اعطاء فدك لفاطمة كيف لم يرد
على عم الصدقات بالمدينة في زمان خلافته واما دعوى فاطمة عم فلم يصح في الصحاح ويذكرونها
نقلة الاخبار من ارباب التواريخ ومجرد نقلهم لا يصير سببا للقدح في الخلفاء وان صح فقد ذكرنا
وجهه انتهى اقول قد بينا فيما تحققنا ان صحيحه سقيم وحصر الصحيح فيما اثبته غير مستقيم وابا بكر وعمر
ما فعلا بفدك ما زعم انه فعل بها رسول الله صم بل نقلنا عن تاريخ الخلفاء للجلال الدين السيوطي
انهما جعلاه حبوة وخالصة لانفسهما واما قوله ولو كان عمر مانعا من اعطاء فدك لفاطمة كيف لم
يردها على عم في زمان خلافته فالجواب عنه ما قد مرت الاشارة اليه من انه عم لما راى اعتقاد الجمهور
لحسن سيرة الشيخين وانهما كانا على الحق لم يتمكن من الاقدام على ما يدل على فساد امامتهما لما في
ذلك من الشهادة بالظلم والجور منهما وانهما كانا غير مستحقين لمقامهما وكيف يتمكن من نقض
احكامهم وتغيير سنتهم واظهار خلافهم على الجماعة الذين يظنون انهم كانوا مصيبين في جميع

ما فعلوه

ما فعلوه وتركوه وان امامته عم مبنية على امامتهم وان هدمت هدمت امامته وقد روي انه
نهاهم عن صلواة التراويح التي ابدعها عمر فاشنعوا ورفعوا اصواتهم قائلين واعمراه واعمراه حتى
تركهم في خوضهم يلعبون والحاصل ان امر الخلافة ما وصل اليه الا بالاسم دون المعنى وقد كان عم
معارضا منازعا معتصما طول ايام ولايته وكيف يامن في ولايته الخلاف على المتقدمين عليه
وكل من بايعه وجمهورهم شيعة اعدائه ومن يرى انهم مضوا على اعدل الامور وافضلها وان غاية
امر من بعدهم ان يتبع اثارهم ويقتفي طرايقهم واطوارهم وههنا اجوبة اخرى لا نطول الكلام بذكرها
واما دعوى فاطمة عم فاشهر من ان يطلب صحتها في كتب الصحاح اذ قد عم خبرها العلماء والجهال
والسادة والاتباع والرؤس والاذناب وقد تمثل به قبل ذلك بمئتين سنة بعض حكماء الشعراء
بقوله: ملك بخشا بنده دوجومان ميمون خدمتش : جون خلافت بي علي بوداست بحذفر اهل بيت
واما ما ذكره من ان مجرد نقله التواريخ لا يصير حجة وسببا للقدح في الخلفاء ففيه ان ما اشتمل
عليه كتب التواريخ من جملة العلوم النقلية فيثبت بما ثبت به غيره من الامور النقلية وقد
تقرر في الاصول ان خبر العدل الواحد حجة في النقليات فيثبت به واما بلغ الى حد الشهرة والتواتر
المعنوي استغنى عن التعديل والمصنف لم يتمسك ههنا بمجرد رواية الواقدي بل صرح بغيره
واشار الى كثرة الاخبار المحكوم عليها بالصحة عند الخصم وابرزه بما روي من مناظرة الف نفس من
الفقهاء ايام المامون في ذلك واكد بالحديثين المرويين عنه سند الحفاظ اهل سنته وصدر ائمتهم
وليس عليه الا تصحيح النقل ان انكر الناصب وجوده والا فليترك شغبه وجحوده قال المصنف
رفع الله درجته وقال محمود الخوارزمي في الفائق قد ثبت ان فاطمة صادقة وانها من اهل الجنة
فكيف يجوز الشك في دعويها لفدك والعوالي وكيف يجوز ان يقال انها ارادت ظلم جميع الخلق
واصرت على ذلك الى الوفاة فاجاب بان يكون فاطمة صادقة في دعواها وانها من اهل الجنة لا يوجب
العمل بما ادعته الا ببينة قال واصحابنا يقولون لا يكون حالها اعلى من حال نبيهم محمد صلعم ولو
ادعى محمد مالا على ذمي وحكم حاكما ما كان للحاكم ان يحكم له الا بالبينة وان كان نبيا ومن اهل الجنة
وهذا من اغرب الاشياء بل انه ليس بمستبعد عندهم حيث جوزوا الكذب على نبيهم نعوذ بالله من امثال
هذه الاقوال انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد تقرر في الشرع ان الحاكم لا بد له من
مستند في حكمه وذلك المستند اما البينة العادلة او اليمين او علم الحاكم ثم ان الحاكم ليس له ان يحكم
بغير المستند وكل هذه الامور تقرر في الشرع ولا خلاف في هذا فالحاكم في حكمه مشروط عليه وجود المستند

والحكم مشروط به فاذا فقد الشرط فقد المشروط لان الحاكم اذا تيقن صدق المدعى فله الحكم الا ترى
ان في الحدود لا يجوز للحاكم ان يعمل بعلمه فاذا راى الحاكم ان فلانا زنى وهو شاهد فعل الزنا بالشرايط
المعتبرة في الشهادة على الزنا فلا يجوز له الحكم مع وجود العلم اليقيني بالزنا فالعلم اليقيني بصدق الحكم
اذا فقد فقد مستند الحكم فلا يوجب الحكم بل لا يجوز والشيعة ان وافقوا في هذا فليس لهم الاعتراض
على ابي بكر في عدم حكمه لفاطمة وطلب البينة عنها وان خالفوا في هذا الحكم فالبحث بينهم وبين اهل
السنة في ذلك الاصل الذي يتفرع عليه هذا الحكم انتهى اقول لا نسلم حصر المستند فيما ذكره بل
العصمة وتعين الصدق ايضا من جملة المستندات واقواها كما يدل عليه القضية التي شهد فيها ذو
الشهادتين للنبي صم مستندا بعصمته فاجاز النبي صم شهادته بشهادة رجلين وحكم بقوله فلولا ان العصمة
دليل الصدق وتغني عن الشهادة لما حكم النبي صم بقول خزيمة بن ثابت وحده ولما صوبه في الشهادة
على ما لم يره ولم يحضره باستدلاله عليه بدليل نبوته وصدقه عن الله عز وجل فيما اداه الى بريته ثم
لما كانت عصمة المعصومين في زمانه منحصرة فيه صلعم وفي علي وفاطمة والسبطين عليهم السلم
وقل صدور الدعاوى منهم لم يشتهر هذا المستند اشتهار غيره مما عم ساير الخلايق وبهذا
ظهر كذب ما ذكره اصحاب صاحب الفايق من انه لو ادعى محمد صلعم عن ذمي اه وبالجملة اطلاق آية
الشهادة وعمومها مما خصته فعل النبي صم وتقريره بما عدا المعلومين عصمتهم وصدقهم واذا وجب
قبول قول فاطمة ع بالدلايل صدقها واستغنت عن الشهود لها ثبت ان الذي منعها حقها واوجب
عليها الشهود على صحة قولها قد جار في حكمه وظلم في فعله واذى الله ورسوله بايذاء فاطمة ع وقد
قوله ع فاطمة بضعة مني يؤذيني ما اذاها وقال الله تع ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في
الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا مهينا ولو سلم فنقول قد اعترف الناصب بان علم الحاكم من جملة
المستندات فعلى تقدير صدق المدعى يلزم العلم للحاكم بصدق ما يدعيه لزوما وعلما ضروريين
وعلى هذا قد اضمحل جميع ما نسجه الناصب من المقدمات الواهية كما لا يخفى ولو سلم فقد مر انها
عليها السلم اتت بعلي ع وام ايمن شاهدا على ذلك ومعها عليها السلم ظاهر اليد فان المروي ان
القريتين كانتا في تصرفها ع فاخرج عمالها منهما فان قلت البينة غير كاملة ولعل ابا بكر لا يرى تكميل
البينة باليمين قلت هذا باطل مردود اذ هو ممن اختلقوا بعض الخصوم لهدم مثل هذه القاعدة فلا
يصير حجة لا سيما واكثر الخصوم يقول بموافقتنا من تكميل البينة باليمين كما هو المشهور في كتبهم
قال ابن الحزم واما اليمين مع الشاهد فروينا عن عمر بن الخطاب انه قضى باليمين والشاهد الواحد وعن

طرق

طرق بن وهب عن انس بن عياض ابي ضمرة ان جعفر بن محمد اخبرهم قال سمعت ابي يقول للحكم بن عتيبة
قضى رسول الله صم باليمين مع الشاهدين وقضى به بين اظهركم ومن طريق عن حصين بن عبد الرحمن هشيم
ان عبد الله بن عتبة بن مسعود قضى بين الانسان اقام شاهدا واحدا واحلفه مع شاهده وصح
عن عمر بن عبد العزيز وعبد الرحمن بن عبد الحميد وعن شريح وروى عن جماعة منهم سليمان بن يسار
وابو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف وربيعه ويحيى بن سعيد الانصاري واياس بن معوية ويحيى بن
يعمر والفقهاء السبعة وغيرهم وهو قول مالك والشافعي الا انهم لا يقضيان بذلك الا في الاموال
وجاء عن عمر بن عبد العزيز انه قضى بذلك في خراج العمد والخطاء ويقضى به مالك ايضا في القصاص في
النفس ولا يقضي به في العتق انتهى قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين
الصحيحين ان بني صهيب مولى بني جدعان ادعوا بيتين وحجرة ان رسول الله صم اعطى ذلك صهيبا فقال
مروان من يشهد لكم على ذلك قالوا ابن عمر يشهد فقضى لهم مروان بشهادته وفي صحيح البخاري ان
فاطمة عليها السلم ارسلت الى ابي بكر وسالته ميراثها من رسول الله صم مما افاء الله عليه بالمدينة من
فدك وما بقي من خمس خيبر فقال ابو بكر ان رسول الله صلعم قال لا نورث ما تركنا صدقة وانما
ياكل آل محمد من هذا المال واني والله لا اغير شيئا من صدقة رسول الله صم عن حالها التي كانت عليه
وابى ان يدفع الى فاطمة منها شيئا فوجدت فاطمة على ابي بكر ذلك فهجرته فلم تكلم معه حتى توفيت وعاشت
بعد النبي صم ستة اشهر فلما توفيت دفنها زوجها علي ع ليلا ولم يؤذن بها ابا بكر وصلى عليها و
لذلها وعلي ع ليلا ولم يؤذن بها ابا بكر وذكره ايضا في مواضع اخر بعينه انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول ما ذكره من حكم مروان لبني صهيب بشهادة عبد الله بن عمر وحده فربما يكون
خطاء من مروان او راى بني صهيب اهلا للصالح فاعطاهم من ماله وليس في فعله دليل فانه غير كثيرا
من سنن رسول الله صم في اعماله واحكامه واما حديث البخاري فهو صحيح وهو يدل على ان فاطمة ع
طلب فدك على وجه الميراث وهذا يخالف رواية انها سالها على وجه النحلة والهبة وبطل ما يذكر
من دعوى فاطمة ع هبتها لان الحديث الصحيح دل على انها سالها ميراثا حيث قال ارسلت فاطمة الى ابي بكر
وسالته ميراثها من رسول الله صلعم ولا يعارض هذا الخبر الصحيح من اخبار المؤرخين واما ما ذكر من المورخين آل
من موجدة فاطمة على ابي بكر فقد ذكرنا وجهه ونرجو من الله تعالى ان فاطمة اذا قدمت على رسول الله صم
استرضاها رسول الله صم لابي بكر واخبرها بان ابا بكر عمل بالسنة انتهى اقول احتمال الخطاء
في حكم مروان ليس باظهر من احتماله في حكم ابي بكر لاستوائهما في الجهل باحكام القرآن والسنة وتزيين

الخلافة اياهما بل الخلافة في مروان كان ادوم وملكه اوسع وقد اعترف ابو بكر بان له شيطانا يعتريه
ويوقعه في الخطاء ولم يسمع من مروان اعتراف بمثله على ان استدلال المص الى ذلك ليس بمجرد حكم مروان
بل بشهادة بن عمر وحده فيه ورضاه به من غيران يقول ان شهادتي منفردا ليس بمعتبر شرعا فاحضروا
معي الشاهد الاخر حتى نشهد على الوجه المعتبر واما ما ذكره من انه رأى بني صهيب اهلا للمصالح في عرف
الشرع ما يصلح للمجاهدين من السلاح والمراكب ونحوهما ولم يسمع انهم يعدون الدار والعقار والحجرات
من جملة المصالح واما ما ذكره من ان حديث البخاري يدل على ان فاطمة عم طلب فدك على وجه الميراث
وانه يخالف رواية المص سابقا عن الواقدي وابن مردويه وصدور الائمة انه سال ذلك على وجه
النحلة والهبة اه ففيه انه ليس فيما رواه المص هناك ما يدل على انها عم سال ذلك على وجه
النحلة والهبة وانما تضمن تلك الرواية ان النبي صم دفع ذلك الى فاطمة اعلاما من الله تعالى بحق
كونها من ذوي القربى مع انه لا مخالفة بين دعواها بالميراث اذ لا منافاة بالاستحقاقين كما
توهم الناصب فطلبها عم بالميراث لنص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية وطلبها بالنحلة
لحصول البينة بالمعصوم امير المومنين عم وام ايمن زوجة زيد بن حارث رض وتوضيح
ذلك ان النبي صم قد نحل فدكا والعوالي لفاطمة عم كما دل عليه الروايات السابقة وغيرها وكانا
في تصرفها عم الى وفات النبي صم فلما تقمص ابو بكر الخلافة ارسل الى فدك واخذها واخرج
وكيل فاطمة عم عنهما وجعلهما اجبوة وخالصة لنفسه فنازعته فاطمة عم في ذلك وقالت
له انهما انما انحلهما رسول الله صم لي وان ابيت فهو ميراث لي فلهذا ترى في بعض الروايات
سوال النحلة وفي بعضها سوال الميراث ولا منافاة كما عرفت وقد صرح بذلك امام الاشاعرة
محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل في اوايل كتابه عند تعداد المخالفات
الواقعة بعد النبي صم حيث قال الخلاف السادس في امر فدك والتوارث عن النبي صم ودعوى
فاطمة عليها السلم وراثة تارة وتمليكا اخرى حتى دفعت عن ذلك بالرواية عن النبي صم
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة انتهى واما تجاوزه لرضاء رسول الله صم بايذاء ابي
بكر لفاطمة واسترضاءها عنه فمن قبيل رجاء شفاعة صلوات الله عليه وسلامه لقتلة ابنه
الحسين عم وقد انشد من عالم الغيب قبل زمان الاسلام فيه : اترجوا امة قتلت حسينا :
: شفاعة جده يوم الحساب **قال المصنف** رفع الله درجته وهذا الحديث قد اشتمل على
اشياء ردية منها مخالفة النبي صم لامر الله تعم في قوله وانذر عشيرتك الاقربين فكيف لم ينذر فاطمة

والحسنان

والحسنان والعباس عم هذا الحكم ولا سمعه واحد من بني هاشم ولا من ازواجه ولا احد من خلق الله
تعالى وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان فاطمة والعباس اتيا ابا بكر يلتمسان ميراثهما من بلتمسان نه
رسول الله صلعم وهما يطلبان ارضه من فدك وسهمه من خيبر وفيه ان ازواج النبي صم حين
توفي رسول الله صم اردن ان يبعثن عثمان الى ابي بكر يسالن ميراثهن انتهى **قال الناصب**
خفضه الله تعم اقول من اعجب العجايب هذا الكلام وهذا الاستدلال فان الانذار هو تبليغ
اصول الشرع فلو لم يبلغ رسول الله صم كل فرع من فروع الشريعة الى كل واحد من الامة لزم عدم
الانذار وهذا من غرايب الكلام كان هذا الرجل رجل نزل من شاهق جبل لا يعرف البحر من البر
وهو جديد العهد بالاسلام او اخذه تعصب حتى اورده الموارد الوبية الحكم ان جميع الاحكام
يجب ان يروى عن رسول الله صم جميع الانام والا لم يحصل الانذار ام يزعم ان جميع احكام الشرع
من جزئيات الفروع يجب ان يكون معلوما لجميع الصحابة ام يزعم ان ابا بكر ليس من الرواة حتى
يلقمه العلماء الحجر ويصلوه بالخشب والمدر وكل هذه امور باطلة فان هذا الحديث رواه ابو
بكر فانه سمع من رسول الله صم فروى وتفرد بالحكم وعمل به ثم بعده عمل الناس به انتهى **اقول**
بل من اعجب العجايب اشتداد جهل المركب الذي حمله على التعجب من ذلك وليس فيه عجب اما اولا
فلان تخصيص الانذار بتبليغ اصول الشرايع من جملة مخترعات جهله وقد صرح بتعميمه المفسرون
عن اخرهم منهم الفاضل النيشابوري تبعا لفخر الدين الرازي حيث قال في اوايل تفسيره لسورة
البقرة ان الانذار التخويف من عقاب الله بالزجر عن المعاصي انتهى ومثله في تفسير القاضي
البيضاوي وغيره واما ثانيا فلان الكلام في الانذار الخاص المتعلق في الاية بذوي القربى
لا في الانذارات المطلقة ومن البين ان النبي صم اذا لم يبالغ بما امر به من انذار ذوي القربى
مع قربهم منهم ومخالطته صباحا ومساء معهم وذكره لرجل اجنبي عنهم لكان في ذلك
اخلالا منه بموجب ما امر به من الانذار وهذا ظاهر جدا على من نشاء في شاهق الجبال ومع
هذا خفي على الناصب المحتال الذي يربط الفضل بقبته بالفجال ولعمري انه لو سمع الثنا
الذي كهز هذا الدفع الذي ليس عنه مفر لصار دبيع لثانه صفرا وبهت كانه القم الحجر والطم
عند ما حجر ولو تامل المصنف فيما تضمنه مقدماته الاخر من الهذيان والهذر لجعل دمه هدرا
واوجب رجمه بكل حجر ومدر **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها النسبة هولاء الى
الجهل وقلة المعرفة بالاحكام مع ملازمتهم لرسول الله صم ونزول الوحي في مساكنهم ويعلمون

ستره وجهره وقد روى حافظ ابن مردويه باسناده الى عايشة وذكرت كلام فاطمة لابي بكر وقال في اخره
وانتم تزعمون ان لا ارث لنا افحكم الجاهلية تبغون ايا ابن ابي قحافة أفي كتاب الله ان ترث
اباك ولا ارث ابي لقد جئت شيئا فريا فدونكها مرحولة مخطومة تلقاك يوم حشرك فنعم الحكم الله
والعزيم محمد والموعد القيامة وعند الساعة يخسر المبطلون انتهى **قال الناصب** خفضه الله
نعم اقول لا يلزم من عدم علم طايفة بحكم من احكام الدين جهلهم وقلة معرفتهم فان اكثر الاحكام
مما ظهر بعد رسول الله صلعم مع ان ابا بكر لما روى هذا الحديث ادعى ان كل الفروع والاحاديث
سمع خواص رسول الله صلعم والاجماع على ان ابا بكر كان من اكثر الناس ملازمة ومصاحبة رسول الله — سمعه ر
ولا يمكن ان يدعى فيه بانه سمع من رسول الله صلعم كل الاحكام بل كثير من الاحكام كان بيانا عن غيره
واما ما ذكر من حديث ابن مردويه من كلام فاطمة فلم يصح في الصحاح انتهى هيهنا كما اتى به قبل ذلك — اقول ص
كلها تمحلات وتمويهات ظاهرة قد عدل فيها عن جانب المقصود الواضحة الى ناحية اخرى تاتفا عن
قبول الالزام وذلك لما ذكرنا ان الكلام في حكم ميراث النبي صلعم وكان ذلك متعلقا بورثته وهم محتاجون
الى معرفته فاذا جهلوا الاحكام الضرورية المتعلقة بهم المختصة بشانهم مع اجتنبي عنهم به لزم جهلهم — علمه
بغيره من الاحكام بطريق اولى ولم يدع المصنف هيهنا انه يجب علم ورثته من اهل البيت عم بكل احاديث
النبي صلعم واحكامه حتى يتوجه ما ذكره الناصب مع ان الحق المطابق للواقع هو انهم عليهم السلام عالمون
بجميع احكام الشريعة مطلعون اللوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري
وقال السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف ان الجفر والجامعة كتابان لعلي عم ذكر فيهما على — حكمه ر
طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم وكانت الايمة المعروفون من اولاده يعرفونهما — علمه
ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى الرضا عم الى المامون انك قد عرفت
من حقوقنا ما لم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم انتهى — يتم له ص
وروى ثقة الاسلام الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن الصادق عم انه قال علمنا غابر ومزبور ونكت — حديث ثقة الاسلام
في القلوب ونقر في الاسماع وان عندنا الجفر الاحمر والجفر الابيض ومصحف فاطمة عم ففيه ما يكون
من حادث وعندنا الجامعة فيها جميع ما يحتاج الناس اليه فسئل عن تفسير هذا الكلام فقال
عليه السلام اما الغابر فالعلم بما يكون واما المزبور فالعلم بما كان واما النكت في القلوب
فهو الالهام واما النقر في الاسماع فحديث الملائكة نسمع كلامهم ولا نرى اشخاصهم واما الجفر — الاسماع ح اص
الاحمر فوعاء فيه توراة موسى وانجيل عيسى وزبور داود وكتب الله الاولى واما مصحف فاطمة عم ففيه

مايكون

ما يكون من حادث واسماء من يملك الى ان يقوم الساعة واما الجامعة فهو كتاب طوله سبعون ذراعا
املاء رسول الله صلعم وخط علي بن ابي طالب عم فيه والله جميع ما يحتاج الناس اليه الى يوم القيمة
حتى ان فيه سلاح الرسول لن يخرج حتى يقوم قايمنا اهل البيت واما الجفر الابيض فوعاء فيه
ارش الخدش ونصف الجلدة انتهى واما ما ذكره من ان احاديث ابن مردويه لم يصح في الصحاح فمردود
بما مر من ان الصحيح لا ينحصر فيما صح في كتب الصحاح المشهورة كيف وقد ذكرنا سابقا ان ابن الصلاح
قال في مقدمته لاصول الحديث ان جملة ما في كتاب الصحيح للبخاري باسقاط المكررة اربعة الاف
حديث مع انه روى عنه انه كان يقول احفظ مائة الف حديث صحيح ومائتي الف حديث غير
صحيح وكذا صحيح مسلم مع تداخل اكثر ما فيهما فكفى للمصنف سندا بان ابن مردويه فانه من اعاظم حفاظ
اهل السنة وممن اثنوا عليه واشاروا وانبئوا بالتعظيم اليه **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها انه يلزم عدم شفقة النبي صلعم على اهله واقاربه وخواصه فلا يعلمهم انهم لا يستحقون
ويظلمون حقوق جميع المسلمين مع انه عم عظيم الشفقة على الاباعد حتى قال الله تعالى في حقه فلعلك
باخع نفسك على آثارهم لم يؤمنوا ولا تذهب نفسك عليهم حسرات انتهى **قال الناصب**
خفضه الله تعالى احكام الشرع يعلم من كتاب الله وسنة نبيه واجماع المسلمين والقياس الجلي
فهذه الاصول الاربعة يعطي الاحكام والسنة يعلم من روايات الصحابة ولا كل من الصحابة يروون
جميع الاحكام بل كل طايفة من الاحكام رواها بعض الاصحاب والشفقة والرحمة يقتضي تمهيد
احكام الشرع كما مهد رسول الله لامته ولا فرق في الشفقة بتبليغ الاحكام بالنسبة الى رسول
الله صلعم بين القريب والبعيد فلا يلزم من عدم ذكر حكم من الاحكام لاقاربه عدم شفقته عليهم
سيما ما يتعلق بحال بعد موته لانه ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه فما ترك
شيئا من الشفقة والرحمة انتهى **اقول** كلامه هذا ايضا مشتمل على نظير ما سبقه من التمحل والتمويه
والانحراف عن المقصود لان عدم الفرق في الشفقة انما يسلم في تبليغ الاحكام الشاملة لساير
الانام لا بالنسبة الى الحكم الخاص المختص بطائفة مخصوصة منهم ضرورة انه لا شفقة في ان يقول
النبي صلعم حكم الجبيرة مثلا للصحيح الذي لا يحتاج الى معرفتها حين الخطاب ولا يقول ذلك لمن يحتاج
اليه ويحضر مجلسه الشريف وبيده كسر موضع الوضوء او الغسل واما ما ذكره من انه صلعم ذكره
للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه فمردود بانه كيف يكون النبي صلعم معذورا بذلك
ولا يكون تاركا للشفقة على ورثته واهل بيته بل على ابي بكر وعمر مع ما وقع بينهم في ذلك من

ميراثه ويعرف ابا بكر
وعمر من الاباعد حتى
ليطلبوا ما لا يستحقون
صح

الفتنة العظيمة والفساد الكبير الذي عجز عن بيانها لسان التقرير منها رد شهادة علي عم وجلالة
قدره ومنها ايذاء فاطمة عم وغضبها على ابي بكر وعمر بحيث لم يتكلم معهما الى ان ماتت ساخطة
عليهما واوصت الى علي عم ان يدفنها ليلا حتى لا يحضر ابي بكر وعمر جنازة عم الى غير ذلك من المفاسد
المستمرة النطاق الممتدة الرواق فهل كان النبي ص يعلم ان ابا بكر سيبلغ ذلك الحكم على ورثته
ولم يعلم انهم لا يصدقون ابا بكر في ذلك الخبر الواحد المتهم ويتأذون ويضطربون ويقع
بينهم السوء والبغضاء حتى يدعوه الشفقة على ان يشافههم ايضا باعلام ذلك لهم وهل
مثل ذلك على تقدير وقوعه عنه صلوات الله عليه الا تلبيس وتعمية حاشاه عن ذلك الا هو الله لو كان
ذلك لبينه لهم رسول الله ص الامور بالبيان من ربه وما كان ربك نسيا وبالله التوفيق **قال
المصنف** رفع الله درجته ومنها ان ابا بكر حلف ان لا يغير ما كان على عهد رسول الله ص وقد
روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين وكان ابو بكر يقسم خمس النبي ص غير انه لم يكن يعطي قرابة رسول
الله ص كما كان رسول الله ص يعطيهم وهذا تغيير مع انه حلف انه لا يغير فلم لا غرم مع فاطمة
ويقضي فيها بعض حقوق النبي ص وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كتب عبد الله بن عباس
الى نجدة بن عامر الحروري في جواب كتابه وكتبت تسألني عن الخمس لمن هو لنا وابى علينا قومنا
ذلك انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول لم يثبت في الصحاح ان ابا بكر غير الخمس
فيعارضه هذا الحديث فلا يعتبر حكمه وهذا الحديث الذي حلف فيه ابو بكر ارجح لانه موكد با
لحلف وهو من قوله وذلك الحديث رووا عنه وهذا من اسباب الترجيح لان الحلف بالفعل اذا
كان قايلا به ارجح من رواية الفعل كما ذكر في الترجيح انتهى **اقول** الجمع بين الصحيحين ايضا من
الصحاح بل جمع بين اثنين من الصحاح وقد سلم الناصب صحة ما فيه من اول الكتاب الى ههنا
فلا وجه للاشعار بانكار صحته ههنا واما ما ذكره من ترجيح الحديث الذي فيه الحلف فان الحلف
بالايمان المغلظة ان القول بترجيح ذلك غير موجود في كتب الاصول المتداولة مع ان رواية
الفعل ارجح من رواية القول والوعد والمثبت مقدم على النافي كما تقرر في الاصول على ان
ذكر المرجحات في كتب الاصول انما هو لان يرجح بها المجتهد العمل بمدلول احد الحديثين
المتعارضين لان الترجيح ينفي صحة مدلول احد الحديثين كما يشعر به كلام الناصب مع انه لا
تعارض ههنا اذ يمكن الجمع بان حلف اولا ابو بكر لمصلحة دفع فاطمة عم عن ميراثها ثم حنث
واعطى كفارته وخلص بزعمه عن الاثم غاية الامر انه لم يعلم ان مخالفة فاطمة عم موجبة للكفر

وانا اقول هو

ومخالفة

ومخالفة الحلف موجبة للكفارة ولكن هذا من جهالة الطويلة الاذناب المنشورة في زوايا
هذا الكتاب **قال المصنف** رفع الله درجته وروى ان ابا بكر اغضب فاطمة عم وانها هجرته
وصاحبه ستة اشهر حتى ماتت واوصت ان لا يصليا عليها وقد روى مسلم في صحيحه ان رسول
الله قال ان فاطمة بضعة مني يؤذيني ما آذاها في موضعين وروى البخاري في صحيحه ان رسول الله
ص قال فاطمة بضعة مني فمن اغضبها فقد اغضبني وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين
هذين الحديثين وروى صاحب الجمع بين الصحاح الستة ان رسول الله ص قال فاطمة بضعة
مني فمن اغضبها فقد اغضبني وانه قال فاطمة سيدة نساء العالمين وفيه ان رسول الله صلعم
قال لفاطمة فقال الا ترضين ان تكون سيدة نساء المؤمنين او سيدة نساء هذه الامة فقالت
واين مريم بنت عمران واسية امرأة فرعون فقال مريم سيدة نساء عالمها وفي صحيح البخاري عن
عائشة ان محمدا ص قال يا فاطمة الا ترضين ان تكون سيدة نساء الامة وروى الثعلبي ان رسول
الله ص قال من اذى فاطمة او بغضها فقد اذى اباها واغضبه وهذه الاخبار الصحاح يدل على
ان من اذى فاطمة او اغضبها وقد قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في
الدنيا والاخرة ثم يشهدون ان ابا بكر اغضبها واذاها وهجرته الى ان ماتت فاما ان يكون هذه
الاحاديث عندهم باطلة فيلزم كذبهم في شهادتهم بصحتها او يطعنون في القرآن العزيز وهو
كفر او ينسبوا ابا بكر الى ما لا يحل ولا يجوز انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا
فيما سبق ان الغضب قد يكون في حقوق الله تعالى وهذا الغضب يتبعه غضب الله تعالى وقد
يكون في الحقوق المتعلقة بالشخص وهذا لا يوجب غضب الله الا ان يكون المغضب مبطلا
ظالما في حق الغاضب وغضب فاطمة على ابي بكر في بحث شرعي عمل فيه ابو بكر بمقتضى علمه في
الحكم الشرعي فغضب عليه فاطمة وهذا لا يوجب غضب الله الا ان يكون ابو بكر في حكمه ظالما مبطلا
ولم يثبت هذا فان قيل هذا عام في حق الامة فان كل من غضب الله فالله يغضب لغضبه فما فائدة
تخصيصه بفاطمة واي منقبة يكون لفاطمة على هذا التقدير قلنا فيه منقبة عظيمة لفاطمة
وهو انه لم يغضب لنفسها بل انما يغضب لحقوق الله تعالى فالله دائما يغضب لغضبها وكذا رسول
الله صلعم يغضب لغضبها ولكن الغضب غضبان غضب يحصل من المخالفة لله تعالى وهو منه
يجر الى المعاداة وغضب يحصل من عدم مراقبة المغضوب عليه حق الغاضب وعدم مراعاة خاطره
وهذا في الحقيقة ليس بغضب بل هو تغير خاطر وتألم القلب ولهذا يتبعه الهجرة وكثيرا ما كان يغضب

واسية سيدة نساء عالمها

اغضبها ن اغضبه ن

ان ص

رسول الله صلعم على اصحابه مثل هذا الغضب ثم يرضى عنهم وهذا الغضب لا يستدعي ابدا الغاضب
حتى يدخل في وعيد قوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ونحن
نحكم بان غضب فاطمة ع لابي بكر كان تألم الخاطر وهذا لا يستدعي ان يتأذى منه حاشاها
عن ان تغضب على وزير ابيه وصاحبه في الغار والله تعالى يجمع بينهم ويرضى كلهم بفضله و
رحمته والاولى الاعراض عن هذه الحكايات الوحشة التي يتألم بها المؤمن ويفرح عنها المنافق
اقول وبالله التوفيق لا يخفى ان التقسيم الذي ذكره الناصب سقيم ولغضب الله على صاحبه
مقيم حيث يرجع خلاصة كلامه السقيم الى ما ذكره في الجواب عن السؤال المورد على نفسه اخرا
فلنتكلم عليه ونقول كيف استنبط من كلام رسول الله ص في شأن فاطمة ع مدحه اياها بانها
لم تغضب لنفسها قط مع ان الناصب قد اثبت قبيل ذلك غضبها عليها السلم لنفسها وكيف
يصدق ما ذكره من ان الله تعالى دائما يغضب لغضبها مع انه قال ايضا ان غضب فاطمة ع في قضية
فدك واشباهها مما لا يوجب غضب الله ثم كيف يجمع احتمال كونها ع كانت غاضبة لاجل حق
نفسها مع استنباطه من الحديث الدلالة على انها عليها السلم انما تغضب لحقوق الله تعالى لا لحقوق
نفسها وهل هذا الا تناقض وتخليط صريح الجاه اليه ضيق الخناق وتواتر الفواق واسخف
من ذلك تفرقته ههنا بين غضبها ع على ابي بكر وتألم قلبها منه ولو سلم نظرا الى انه ربما يفهم
في العرف الطاري من الغضب نحو استيلاء من صاحبه ولم يكن للفاطمة ع المعصومة المظلومة
ع بعد وفات النبي ص استيلاء على ابي بكر وغيره فقد وقع فيما مر من حديث البخاري ان ايذاها
ع ايذاء النبي صلعم ولا ريب في ان التأذي وتألم القلب متساوقان ههنا كما لا يخفى فيتوجه غضب
الله تعالى وسخطه وعقابه الى ابي بكر من هذه الجهة ويصير الفرق المزبور لغوا محضا غير دافع لغضب
الله تعالى عنه واما ما ذكره من انه كثيرا ما كان يغضب رسول الله ص على اصحابه مثل هذا الغضب ثم
يرضى عنهم وهذا الغضب لا يستدعي ايذاء الغاضب فمردود بان الاستدعاء والاقتضاء في تلك
الصور ايضا كان ثابتا لكن المانع وهو عروض الرضا بعد ذلك احال الوجود ضرورة ان وجود المعلول
كما يتوقف على رفع الموانع وتحقق الشرائط ولو فرض بقاء غضبه صلوات الله عليه على بعض اصحابه
من غير ان يعقبه رضاه لكان ذلك الصحابي في الوعيد ايضا ولقد علم بهذا فقد المماثلة بين غضب
فاطمة ع على ابي بكر وبين ما مثل به الناصب من غضب النبي صلعم على احد من اصحابه مقرونا برضاه عنه
لما عرفت من انه لم يحصل رضاء فاطمة ع عن ابي بكر في مدة حيوتها وماتت ساخطة عليه وحسبك

فمن ذلك

في ذلك ما روى عن مولانا الرضا ع من ان رجلا من اولاد البرامكة عرض عليه وقال له ما تقول
في ابي بكر وعمر قال سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر فالح السائل عليه في كشف الجواب
فقال ع كانت لنا ام صالحة ماتت وهي عليهما ساخطة ولم يأتنا بعد موتها انها رضيت عنهما
انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته على ان عمر ذكر عن علي والعباس ذلك روى البخاري
ومسلم في صحيحيهما قال عمر للعباس وعلي فلما توفي رسول الله صلعم قال ابو بكر انا ولي رسول
الله فجئتما انت تطلب ميراثك من ابن اخيك ويطلب هذا ميراث امراته من ابيها فقال ابو بكر
قال رسول الله صلعم لا نورث ما تركناه صدقة فرايتماه كاذبا اثما غادرا خائنا والله يعلم انه
لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفي ابو بكر فقلت انا ولي رسول الله ص وولي ابي بكر فرايتماني
كاذبا اثما غادرا خائنا والله يعلم اني لصادق بار تابع للحق فوليتها ثم جئتما انت وهذا و
انتما جميع وامركما واحد فقلتما ادفعها الينا فلينظر العاقل الى هذا الحديث الذي في كتبهم
الصحيحة كيف يجوز لابي بكر ان يقول انا ولي رسول الله وكذا لعمر مع ان رسول الله ص مات وقد
جعلهم من جملة رعايا اسامة بن زيد وكيف استجاز عمر ان يعبر عن النبي ص صلعم بقوله للعباس
تطلب ميراثك من ابن اخيك مع ان الله تعالى يخاطبه بصفاته مثل يا ايها النبي ص يا ايها الرسول
يا ايها المزمل يا ايها المدثر ونادى غيره من الانبياء باسمائهم ولم يذكره باسمه الا في اربعة
مواطن شهد له فيها بالرسالة لضرورة تخصيصه وتعيينه بالاسم كقوله وما محمد الا رسول
قد خلت من قبله الرسل ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين برسول ما نزل على محمد ص
يأتي من بعده اسمه احمد محمد رسول الله والذين معه ثم ان الله تعالى قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم
كدعاء بعضكم بعضا ثم عبر عمر عن ابنته ع مع عظم شأنها وشرف منزلتها بقوله لامير
المؤمنين ع ويطلب هذا ميراث امراته ثم انه وصف اعتقاد علي والعباس في حقه وحق ابي بكر
بانهما كاذبان اثمان غادران خائنان فان كان اعتقاده فيهما حقا وكان قولهما صدقا لزم
تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وانهما لا يصلحان للخلافة وان لم يكن كذلك لزم ان يكون قد قال
عنهما بهتانا وزورا ان كان اعتقاده مخطيا وان كان مصيبا تطرق الذنب الى علي والعباس
حيث اعتقدا في ابي بكر وعمر ما ليس فيهما فكيف استصلحوه للامامة مع ان الله قد نزهه عن
الكذب وقول الزور مع ان البخاري ومسلما ذكرا في صحيحيهما ان قول عمر هذا لعلي والعباس
كان بمحضر مالك بن اوس وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وزبير وسعد ولم يعتذر امير المؤمنين

والعباس عن هذا الاعتقاد الذي ذكره عمر ولا احد من الحاضرين اعتذر لابي بكر وعمر انتهى قال الناصب
خفضه الله تعالى اقول اما قول عمر فقال ابو بكر انا ولي رسول الله صلعم فكل من تولى الخلافة فهو ولي
رسول الله والمراد بالولي ههنا المتصرف في اموره بعده وهذا وصف الخلافة ولا يلزم ان يجعله رسول
الله صلعم وليه كما قدمنا في معنى الخلافة وكذا قول عمر وانا جعل رسول الله صلعم لهما من عسكر اسامة لا
يقتضي ان يجعلهما رعيته فان امره صلعم ان يذهب العسكر في راية لا يصير رعيته لذلك الامير الذي
هو صاحب الراية وكان اصحاب رسول الله صلعم يذهبون تحت الرايات في زمانه وبعده ذلك بايره
فكانوا رعية لرسول الله صلعم لا لصاحب الراية فان صاحب الراية ايضا من الرعايا وهذا طعن في غاية
السماجة واما قول عمر لعباس يطلب ميراثك من ابن اخيك فهذا على طريق المحاورات العرب وهو يغمز
ذكر علة طلب الميراث فان علة الارث كونه ابن اخيه وليس فيه اساءة ادب قطعا الا ترى ان عمر حين سرد
الحديث قال فلما توفي رسول الله فذكره بلقبه الشريف ثم ذكره في عين هذا الكلام بما يفيد علة طلب الميراث
وليس فيه اصلا سوء ادب كما نقله ارباب المحاورات وعمر ما ذكره باسمه فلم يقل ثم جئت تطلب ميراث
محمد حتى يرد ما يقول ويستدل به من الايات وكذا قوله لعلي ع وجاء هذا تطلب ميراث امرأته فهو ذكر
علة ارثه والاولى ترك ذكر النساء في محضر الرجال فاستعمل الادب ثم ذكره من ان اعتقاد علي وعباس
فيهما ان كان حقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وكان باطلا لزم تطرق الذم الى علي والعباس فنقول هذا
كلام ادخله هذا الكاذب في الحديث الصحيح من رواية البخاري فان الصحيح من الرواية ما ذكره البخاري في صحيحه
ان ابن الخطاب قال توفي النبي صلعم فقال ابو بكر فانا ولي رسول الله صلعم وانتما حينئذ فاقبل على علي والعباس
تزعمان تذكران ان ابا بكر فيها كاذبا والله يعلم انه فيه لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفى الله ابا
بكر فقلت انا ولي رسول الله صلعم وولي ابي بكر فقبضته سنتين من امارتي واعمل فيه بما عمل فيه رسول الله صلعم وابو بكر
والله يعلم اني فيه صادق بار راشد تابع للحق ثم جئتماني كلاكما الحديث هذا لفظ الحديث على ما نقله البخاري
وليس فيه ما قال الفرقتان كاذبا غادرا خائنا حتى يحتاج الى الاعتذار ولو سلم انه مروي فهذا كلام يفرضه
الحاكم ويقول على حسب الفرض والتقدير والزعم وامثال هذه كثيرة في المحاورات ان الحاكم اذا حكم بما لا يرضى
به الخصم يقول له تحسبني ظالما ولست كذلك والمراد ان حكمي يقتضي ان يكون زعمك في هذا ان الحكم
لم يكن برضاك فهذا هو الظاهر المناسب بحالك ولم يرد حقيقة هذه النسبة ولهذا لم يعتذر علي و
لا العباس ولا احد من الحاضرين وامثال هذه يعرفها ارباب المحاورات ولا يحملون هذا الكلام البتة
على ارادة اثبات هذه الاعتقادات لهم ومن توغل في البغضاء والتعصب يجعل من كل ذرة جبلا

فيهما انْ م

نقوم

انتهى

انتهى اقول قد دمرنا على ما ورده الناصب على معنى الخليفة سابقا وبينا ان استعمال الخليفة بالمعنى
الذي ذكره خلف باطل وانما يستعمل لغة وعرفا فيمن جعله غيره نائبا له في اموره كما يرشد اليه قوله تعالى
اني جاعل في الارض خليفة اي جاعلك للناس اماما هرون اخلفني في قومي واشتقاق الخليفة من مجيء
واحد خلف الاخر لا ينافي اعتبار الخصوصية المذكورة في تمام معناها وهذا كالكتاب فانه مأخوذ
من الكتب بمعنى الجمع لكن معناها لغة وعرفا ما يجمع نقوشا مخصوصة على وجه مخصوص على ان كلام
المصنف قدس سره وليس في ان من لم يجعله الله ورسوله خليفة ليس بخليفة فان هذا كلام يسلمه المصنف
هنا من خصم مماشاة معه وانما كلامه في ان من كان بحال جعله النبي صلعم مرة ومرتين رعية وتبعا لعبد
من عبيده كيف حصل له لياقة الخلافة وكان غرضهم المكابرة والمعاندة مع اهل البيت عليهم السلام
واما ما ذكره من ان جعل رسول الله صلعم ابا بكر من عسكر اسامة لا يقتضي جعله رعيته له اه ففيه ان الرعية
من يجري عليه حكم غيره ممن فوقه وحكم صاحب العسكر جار على خادمه ولا ينافي هذا ان يكون صاحب
العسكر تابعا لمن فوقه الا ترى ان السلطان اذا جعل بعض البلاد اقطاعا لبعض امرائه يقال لاهاليها انهم
رعاياه وان صح ان يقال ايضا انهم رعايا السلطان بالواسطة او بواسطة انه يمكنه التصرف فيهم بلا واسطة
والعرف حاكم على ذلك وهو الفيصل ههنا فان ابى فليرجع اليه ليعرف سماجة انكاره ويؤيد ذلك الحديث
المشهور الذي استدل به الحنفية على انه لا قطع في سرقة احد الزوجين عن الاخر وهو قوله صلعم الا كلكم
راع وكلكم مسؤول عن رعيته ثم قالوا فالامير الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته والرجل راع
على اهل بيته وهو مسؤول عنهم والمرأة راعية على بيت بعلها وولدها وهي مسؤولة عنهم انتهى واما
قوله ان قول عمر لعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك على طريق محاورات العرب اه فالصواب فيه
ان تقول انه على طريق محاورات اهل الجاهلية والا فجمهور من اسلم من العرب سيما اكابر الصحابة الكرام
الذين تأدبوا في صحبته ع باداب الله وحسن التخاطب لم يكونوا جارين هذا المجرى خصوصا في الاقوال
الذي كان بلاغتهم داعية فيها الى رعاية مقتضى الحال وتعظيم الله تع ونبيه ع في المقال كما دل عليه
رد النبي صلعم على الذي خطب عنده واهمل تعظيم الانفراد بذكر الله تع في فقرة من الكلام حيث قال من يطع
الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال له ع بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله
ورسوله فاذا كان دقة الادب بهذه المرتبة كيف يصح من عمر عند ذكر النبي صلعم ترك الادب والاتيان
باسلوب محاورات اجلاف العرب وهل كان في كون عباس عم رسول الله صلعم ووارثه في الجملة وكونه
صلعم ابن اخيه خفاء او كان في وجه مطالبة علي ع الميراث في ذلك المقام اشتباه حتى احتاج الى القاء

وكيف جاز للقوم اختياره بالخلافة م

صح نذل

الفيصلة

ذلك الكلام المورث للملام وعلى تقدير تسليم الاحتياج اليه ما كان يضره ولا كلامه لو قرنه بالصلوة
والسلام ولقد كفانا مؤنة دفع مكابرة الناصب في اصلاح كلام عمر الذي افسد الدهر ما نقله ياقوت
الحموي في باب الصنعاء من كتاب معجم البلدان عن عبد الرزاق بن همام الصنعاني شيخ احمد بن حنبل
وغيره من اكابر المحدثين حيث قال ثنا علي بن عبد الله بن المبارك الصنعاني عن زيد بن المبارك انه قال
كنا عند عبد الرزاق فحدثنا بحديث معمر عن الزهري عن مالك بن اوس الحدثان الطويل فلما قرأ قول
عمر لعلي والعباس فجئت انت تطلب ميراثك من ابن اخيك ويطلب هذا ميراث امرأته من ابيها قال
لا يقول الانوك لرسول الله صلعم انتهى ولا يخفى ان معنى الانوك لرسول الله الاحمق فتامل واما ما ذكر
من ان عمر عبّر عن رسول الله صلعم في صدر الحديث بقوله قال رسول الله صلعم ففيه ان المص لم يقل ان عمر
قط لم يتكلم في عمره بما فيه تعظيم رسول الله صلعم حتى يلزم من ذلك عدم تكلمه عند استعلامه بشهادة
انهم ارسول الله ايضا بل مراده انه عند خطاب علي وعباس وفاطمة واستخفافه لهم استخف بذكر
رسول الله صلعم ايضا اتماما للاستخفاف بهم والتعظيم السابق لا يوجب اصلاح استخفافه اللاحق
كما عرفت في اعتراضه صلعم على الخطيب واما الذي منعه عن توجيه الصلوة والسلام اليه عليه الصلوة
في بقية الكلام لولا عدم مبالاته بتعظيم النبي صلعم مع وجوب الاكثار منهما وعدم الغفلة عنهما عند
القاضي ابي بكر وجماعة واستحبابها عند آخرين واما قوله ان عمر ما ذكره باسمه حتى يرد ما يقول اه ففيه
ان المص لم يقل ان عمر ذكر النبي صلعم الى غاية لم يذكره في اكثر الخطابات باسمه بل ذكره باللقب تعظيما
لشانه وقد ذكره عمر في كلامه هذا من غير ان يعبر عنه باللقب ولا بشيء آخر يدل على تعظيمه وبالجملة
التعظيم انما يحصل بترك الاسم وايراد اللقب كما وقع في القرآن الكريم لا بتركهما جميعا كما فعله عمر
وايضا قرر ان محاسن الآداب عدم مخاطبة احد من آحاد المؤمنين سيما اكابرهم بتاء الخطاب وكاف
وان يخاطب الواحد منهم بصيغة الجمع وبنحو قوله يا سيدي ويا قدوتي ولا يقول له انت كذا او قلت
كذا او فعلت كذا بل يقول انتم وقلتم وفعلتم وان لا يسميه في غيبته باسمه الا مقرونا بما يشعر بتعظيمه
وقد اخل عمر بجميع هذه الآداب بالنسبة الى النبي صلعم والولي وعمه وسيدة النساء كما لا يخفى بل
تعبيره عن علي ع بلفظ هذا صريح في ارادة الاستخفاف والاستهجان كما بينه اهل اللسان واما
ما ذكره من ان المص ادخل في حديث البخاري قوله انما خائنا غادرا ففيه ان المص جمع لزيادة الاهتمام بين
ما رواه البخاري ومسلم كما صرح به وتلك الزيادة وان لم تكن في حديث البخاري مفصلا فهي
موجودة فيه مجملا وفي حديث مسلم مفصلا فان ما نقله الناصب من قول البخاري كما تقولان مجملا

لما فضل

لما فضّل في حديث مسلم بقوله كاذبا آثما غادرا خائنا الامر ان البخاري لما راى ان في ذلك التفصيل
تفضيحا لحال الخليفة بدله بما يقولان كان بعضا آخر منهم بالغ في الاختصار والاحتراز وذكر بدل قوله
ان ابا بكر فيها كما تقولان بقوله ان ابا بكر فيها كذا وهذا ايضا بدل الناصب لفظ عثمان بقوله كذا
ان كل ذلك في مرتبة الوضع كما لا يخفى ثم لولا ان الناصب علم ان تلك الزيادة موجودة في رواية مسلم
وعاند في نسبة ادخالها او يقول بانه ادخلها في روايتي البخاري ومسلم لا ان يقتصر في نسبة ادخالها
في رواية البخاري فقط فليراجع ولي الناصب الى صحيح مسلم وجامع الاصول حتى يتبين صدق المقال عليه
واما ما ذكره من ان الحاكم كثيرا ما يفرض ويقول في كلامه على سبيل التقدير مثل ذلك من غير ارادة ثبوت
ذلك فامر ادّ منه على الحكام اذ المذكور في كتب الفقه من آداب الحكام والقضاة مع من يحضرهم من المدعي
والمدعى عليه والشاهد شاهد على خلاف ذلك فانهم كما منعوا الحاكم عن اللين الذي لا يؤمن معه من جرأة
الخصوم كذلك منعوه من العبوسة والانقباض الذي يمنعهم عن طلاقة اللسان واللحن بالحجة فكيف يكون
الحال مع تلك الاتهامات والتقديرات الشنيعة واما قوله ولم يرد حقيقة هذه النسبة فلا يحصل
له سوى ان عمر كان يتهمهما بذلك ويهددهما به والا فلا معنى لالقاء كلام لا يراد به معناه الحقيقي ولا لازمه
وحينئذ كان لكل منهما ان يعتذر عن الآخر ثم كيف لا يتوقع من عمر ارادة حقيقة هذه النسبة مع ما علم
من عداوته لاهل البيت وهو ظنته بهم وهو الذي منع ابا بكر عن دخوله وحثه على علي ع استنكارا على
وجوه الناس بوفاة فاطمة ع وطلبه ابا بكر في بيته وحبه للمصالحة كراهة محضر عمر فقد روى مسلم
انه قال عمر لابي بكر حينئذ والله لا تدخل عليهم وحدك الحديث قال المصنف رفع الله درجته وقد روى
الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي صلعم اراد ان يشتري موضع المسجد من بني النجار فوهبوه له وكان فيه
نخل وقبور المشركين فقلع النخل وخرب القبور وقد قال الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي صلعم الا ان يؤذن لكم
ومن المعلوم ان عائشة لم يكن لها ولا لابيها دار بالمدينة ولا اثرها ولا بيت واحد من اقاربها وادعت
حجرة اسكنها فيها رسول الله صلعم فملكها ابوها اليها ولم يفعل كما فعل بفاطمة عليها السلام انتهى قال
الناصب خفضه الله نعم اقول قد ثبت ان رسول الله صلعم قد جعل كل حجرة ملكا لصاحبتها الساكنة
فيها من ازواجها وهذا امر كان مقررا في زمن رسول الله صلعم في حال حيوته فلا يحتاج الى طلب البينة
بعد الوفاة بخلاف فدك فانها كانت تحت يد رسول الله صلعم كسائر اموال النبي ولم يكن في تصرف
فاطمة فكان الواجب على ابي بكر طلب البينة على انا اثبتنا ان حديث دعوى فاطمة النحلة واقامة البينة
لم يصح لانه صح في البخاري ان فاطمة طلبها من ابي بكر ميراثا لم يكن لها ان يطلبها نحلة وقد صح الاول فسقط

الثاني لانه غير مذكور في الصحاح والله اعلم وقد وجدت في كتاب اعلام الحديث في شرح البخاري
لابي سليمان الخطابي انه قال بلغني عن سفيان بن عيينة انه كان يقول ازواج النبي صلعم في معنى المعتدات
اذ كن لا يجوز لهن ان ينكحن ابدا فجرت لهن النفقة وتركت حجرهن لهن يسكنها انتهى فعلى هذا فهو
في حكم الملك انتهى **اقول** كون كل حجرة جعل ملكا لواحدة من النساء دعوى مجردة لم يدل عليه سنة
ولا خبر صحيح عن الصحابة ويدل على خلافه لو ان الحجرة لم يكن ملكا لعايشه بل كان ميراثا قول ابن عباس
لعايشه في شعره حين توهمت انه يدفن ابا محمد الحسن عليه السلم عند جده صلعم وسعت من ان
يجدد به صلعم عهدا او جاءت راكبة على بغلة لذلك **شعر** تجملت تبغلت ولو عشت تفيلت صح
لك التسع من الثمن وبالكل تطمعت فلو كان البيت ملكا لعايشه لوقع قول ابن عباس لك التسع من الثمن
لغوا واما ادعاء فاطمة عليها السلم نحلة فدك فقد بينا صحته وانه لا منافاة بين دعوى الميراث
بعد دعوى النحلة استظهارا في المطلوب وتبكيتا للخصم المعاند فتذكر واما ما ذكره من ان دعوى
النحلة ليس بمذكور في الصحاح فقد ان الصحيح ليس بمنحصر في المذكور فيما قصده من الصحاح بل الصحاح [illegible] صح
يزيد على ما في تلك الصحاح بعدد الكسور والصحاح حتى نقل ابن كثير الشامي واليافعي في تاريخهما
ان الحافظ الكبير ابن عقدة كان يروي مائة الف حديث في مناقب اهل البيت عليهم السلام غير
ما كان يرويه في الابواب الاخر من اضعاف ذلك وكل من البخاري ومسلم كان ما يروي مائة الف
حديث صحيح او ما يقرب منه مع انما في كتابيهما بعد حذف المكررات والمتداخلات لا يبلغ سبعة
الاف حديث واما ما نقله عن شرح البخاري من ان ازواج النبي صلعم في معنى المعتدات فتتجه لكن عايشه
ما اعتدت بعدته وخرجت عن عدة النبي صلعم بما فعلته من النشوز والعصيان كما عرفت على ان ابقاء
المعتدات في بيوت الازواج انما يجب في عدة الطلاق الرجعي دون غيره فان المعتدة الغير الرجعية
لا يستحق عندنا وعند فقهاء اهل السنة سكنى ولا نفقة ايضا وايضا لا نسلم ان ما حكم الشيء حكمه في صح
حكم ذلك الشيء بل الحكم بذلك تحكم **قال المصنف** رفع الله درجته وخرجت عايشه الى قتال امير
المؤمنين ومعلوم انها عاصية بذلك اما اولا فلان الله تعالى قد نهاها عن الخروج وامرها بالاستقرار
في منزلها فهتكت حجاب الله تعالى وتبرجت وسافرت في محفل عظيم وجم غفير يزيد على ستة عشر الفا و
اما ثانيا فلانها ليست ولي الدم حتى تطالب به ولا لها حكم الخلافة فباي وجه خرجت للطلب واما
ثالثا فلانها طلبت من غير من عليه الحق لان امير المؤمنين لم يحضر قتله ولا امر به ولا واطا عليه
وقد ذكر ذلك كثيرا واما رابعا فلانها كانت تحرض على قتل عثمان وتقول اقتلوا نعثلا قتل نعثلا الله صح

بلغها

بلغها قتله فرحت بذلك فلما قام امير المؤمنين عم بالخلافة اسندت القتل اليه وطالبته بدمه لبغضها
له وعداوتها معه عم ثم مع ذلك تبعها خلق عظيم وساعدها عليه جماعة كثيرة الوفا مضاعفة وفاطمة
عم لما جاءت تطالب بحق ارثها الذي جعله الله لها في كتابه العزيز وهي محقة فيها لم يتبعها مخلوق و
لم يساعدها بشر انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق ان من خرج على علي عم في ايام خلافته
فهو باغ والباغي عند الشافعي من يخرج على الامام بشبهة وهؤلاء خرجوا على علي عم وهو الامام
بشبهة ان في عسكره قتلة عثمان لانهم كانوا يطلبون دم عثمان من علي وهذا الرجل فيما مر
من الكلام اثبت اعتراف علي بقتله عثمان وقد ابطلنا. فما ذكره ههنا من تبرئته علي من دم
عثمان مناقض لما ذكره هناك وما ذكر ان عايشه كانت عاصية فعند اصحاب الشافعي ان
البغي ليس اسم الذم ولا هو من العصيان بشيء لانه خروج بالشبهة فصاحبه مجتهد مخطئ و
المجتهد المخطئ ليس بعاص واما ما ذكر ان الله تعالى نهاها عن الخروج فذلك النهي مخصوص با
لخروج مع التبرج لا كل خروج والخروج بالتبرج كان من داب نساء الجاهلية ولو كان الله تعالى
امرهن بترك الخروج مطلقا لكان يحرم عليهن الخروج للحج والجماعة وهذا باطل اجماعا فالنهي
مخصوص بالخروج بالتبرج واما ما ذكر انها ليست ولي الدم حتى تطالب به ولا لها حكم الخلافة
فجوابه انها خرجت محتسبة لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا حرمة الاسلام فخرجت تريد الاحتساب
واخطات في هذا الخروج مع الاجتهاد فيكون الحق مع علي وهي لم تكن عاصية للاجتهاد واما قولها
اقتلوا نعثلا فهذا شيء لم يصح في الصحاح وان صح فنعثل لم يكن من اسماء عثمان وربما ارادت شخصا
اخر وما ذكر انها كانت عدوة لامير المؤمنين فهذا كذب وزور وباطل بل ذكر ارباب الاخبار ان
بعد الفراغ عن وقعة جمل دخل علي على عايشه فقالت والله ما كان بيني وبينك الا ما يكون بين المراة
واحمائها فقال امير المؤمنين والله ما كانت الا هذا وهذا يدل على نفي العداوة بل هذا من [illegible]
واحوال يكون المراة والاحماء ولا يسمى الناس عداوة واما ما ذكر ان عايشه ساعدها الناس الكثير
فالجواب انهم كانوا يطلبون بدم عثمان فتابعوه فان قتلة عثمان كانوا في عسكر علي واما قوله
ولم يساعد احد فاطمة فنقول لان دعوى الارث والرفع الى الحاكم لا يحتاج الى جر العساكر و
المساعدة فان هذا دعوى وبينة وجواب من الحاكم مع انا قد اثبتنا ان دعوى الفاطمة النحلة
واقامة البينة غير صحيحة انتهى **اقول** من المشهور المسطور في كتب الجمهور ان عايشه وطلحة
والزبير خرجوا من مكة الى البصرة ونهبوا بيت مال المسلمين وقتلوا جماعة من عمال علي عم وخرجوا

يتبرجن عم
ان يتبرجن بالحلي فيخرجن
لارادة التبرج والحلي
للناس فيطمع الناس
فيهن هذا تبرج
الجاهلية

عاملة عثمان بن حنيف الصحابي الانصاري رض على الحالة الشنيعة المذكورة في تلك الكتب وكل
ذلك مما يكذب قول الناصب انهم كانوا طالبين لقتلة عثمان لظهور انه لو كان غرضهم ذلك
دون اخذ الخلافة لوجب عليهم التوجه الى المدينة وطلب القتلة من علي ع هناك وايضا كيف يتصور
الاجتهاد مع وجود الامام النايب عن النبي ص وكيف يتصور الاحتساب في مطالبة دم واحد يحتاج
الى ارتكاب اراقة دماء جمع من المسلمين من اصحاب علي ع ونهب بيت المال في البصرة ولو لا ان الله
في ذلك حتى يهلك الوف منهم وايضا قد ناقض الناصب نفسه فيما قاله سابقا عند ما ذكر الحديث
السابع عشر المنقول عن مسند احمد بن حنبل حيث قال ان البغاة كانوا يتولون القرآن ويدعون الخلافة
لانفسهم وقاتلهم امير المؤمنين ع انتهى ثم كيف يكون محاربو علي ع مخطئين غير عاصين مع ورود
الحديث المشهور بين الجمهور من قوله صلعم يا علي حربك حربي وسلمك سلمي وغيره مما ورد فيما رويناه وايضا
ما الفرق بين بني حنيفة الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر بشبهة ان الزكوة مما لا يجب دفعه بعد النبي ص
الى احد يقسمه الى الفقراء وانما علينا ان نقسمه على فقراء قومنا او بشبهة عدم استحقاق ابي بكر للخلافة
على اختلاف القولين وبين اصحاب الجمل الذين خرجوا على علي ع باحد الشبهتين الاخريين حتى يسمى الاول
مرتدا عاصيا دون الثاني مع ان مالك بن نويرة رئيس بني حنيفة كان صحابيا ايضا وقد اظهر عرفان
خالد لما قتله وهو مسلم بغير حق وبالغ عمر على ابي بكر في الاقتصاص عن خالد ورد على بقية قومه اسارى اهم
في ايام خلافته وهل فارق بين الطائفتين سوى ان بني حنيفة كانوا من احباء علي ع على ما روي واصحاب
الجمل من اعدائه واما قوله ان ذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج فمردود بان الله تعالى امرهم اولا بالسكون
في بيوتهن بقوله وقرن في بيوتكن ثم عطف على ذلك النهي على التبرج بقوله ولا تبرجن والتبرج هو اظهار
الزينة لا الخروج حتى يختص بما يكون لجواز اظهارها على الاجنبي الداخل في البيت ومن سطح البيت على
المارة كما لا يخفى واما ما ذكره من انه تعالى لو كان امرهن بترك الخروج مطلقا لكان يحرم عليهن الخروج
للحج والجماعة فمدفوع بان ما وجب عليهن من الحج فقد قضين مع النبي ص وكان معه ص في السفر في حكم قرارهن
في بيوتهن واما بعده ص فيلزم حرمة خروجهن للحج المستحب واما حضور الجماعة في المسجد فلم يرو احد
ان نساء النبي ص خرجن ايام حيوته او بعده وفاته للصلوة جماعة بل المروي انهن كن يصلين في بيوتهن
بصلوة النبي ص في المسجد واما ما ذكره من ان عايشة خرجت محتسبة لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا
حرمة الاسلام فقد مر منا ما يرشدك الى حرمة هذا الاحتساب وانها كانت احق باحتساب نفسها في خروجها
من بيتها الذي امرها الله بالقرار فيه وهتكها حرمة النبي ص بل ساير اهل الاسلام بركوبها على قلوص

راحلة

راحلة من مرحلة الى مرحلة ومن منهل الى منهل كما شنع به عليها ام سلمة رضي الله عنها ومن ثمة ما شنعت
به عليها قولها لو ابيت الذي ابيت ثم قيل لي ادخلي الجنة لاستحييت من رسول الله ص وقد اخرج البخاري
في صحيحه ما سنذكره المص من قول النبي ص الفتنة تخرج من ههنا ثلثا من حيث يطلع قرن الشيطان و
اشار الى مسكن عايشة واخرج ابو نعيم في كتاب الفتن وابن مسكويه في كتاب تجارب الامم وابن قتيبة
في كتاب السياسة والامامة انه لما انتهى عسكر عايشة الى ماء الحوأب في بعض الطرق نبحها كلاب الحوأب
قالت ما ارى الا راجعة قال ولم قالت سمعت رسول الله ص يقول لنسائه كاني باحداكن قد نبحها كلاب
الحوأب فاياك ان تكوني انت يا حميراء انتهى ومع ظهور خطائها وعصيانها من هذه القضية قد منعها
عن الرجوع شدة معاداتها لعلي ع والتماس من كان معه من رؤساء الجمل سيما ابن اختها عبد الله بن
الزبير اللعين المجبول على عداوة اهل البيت الطاهرين حتى روي عنه انه ترك ايام خلافته الناقصة
الصلوة على النبي ص فلما انكروا عليه ذلك اجاب بان له اهل سوء اذا ذكروا باسمه شمخوا بانوفهم وبالجملة
بعد ظهور خطاء اجتهادها عليها من قضية كلام الحوأب كيف حل لها الاصرار على ذلك وكيف جاز
الاعتذار من قبلها بانها اخطأت في الاجتهاد غير عاصية فيه واما ما ذكره من ان قولها اقتلوا نعثلا
شيء لم يصح في الصحاح ففيه ما مر اولا من ان الصحيح غير منحصر فيما تضمنه كتب الصحاح المتداولة وهذا مما روي
في جميع ما رأيناه من التواريخ والسير المعتبرة قال ابن قتيبة وذكروا ان عايشة لما اتاها خبر بيعة علي ع وكانت
خارجة عن المدينة قيل لها قتل عثمان وبايع الناس عليا فقالت ما كنت ابالي ان تقع السماء على الارض
قتل والله مظلوما وانا طالب بدمه فقال لها عبيد ان اول من طعن عليه واطمع الناس فيه لانت ولقد
قلت اقتلوا نعثلا فقد فجر فقالت عايشة قد قلت وقال الناس فقال عبيد شعر منك البداء
ومنك الغير ومنك الرياح ومنك المطر وانت امرت بقتل الامام وقلت لنا انه قد فجر فهبنا
اطعناك في قتله وقاتله عندنا من امر قال ولما اتى عايشة خبر اهل الشام انهم ردوا بيعة علي ع و
ابوا ان يبايعوه امرت فعمل لها هودج من حديد وجعل فيها موضع لعينيها ثم خرجت ومعها طلحة و
الزبير وعبد الله بن الزبير ومحمد بن طلحة انتهى واقول ان نعثل لم يكن من اسماء عثمان فلا يناقي في تغيرها
عن عثمان بذلك ازراء له لما روي ان نعثل كان اسم يهوديا ذا لحية شبيه بعثمان في اللحية وبعض اخر
من شمايله فكانت تسميته بذلك ازراء واهانة له وقد صرح بذلك الشيخ المحدث اللغوي مجد الدين
الفيروزابادي في كتاب القاموس حيث قال النعثل كجعفر الشيخ الاحمق ويهودي كان بالمدينة ورجل لحياني
كان يشبه به عثمان اذا نيل منه انتهى واما انكار الناصب لعداوة عايشة بالنسبة الى امير المؤمنين ع فمن

فبيل انكار بغضه لعداوتهم مع ظهورها على صفحات تآليفه وفلتات لسان قلمه وكيف ينكر ذلك مع ما قد رويناه سابقا من قولها اني اكره دخول المدينة ولعلي فيها سلطان وقولها عند تكلمها مع ابن ابن عباس بعد انقضاء حرب الجمل ما قيته لكون علي ع امير المؤمنين ان امير المؤمنين وقد ظهر بذلك ان ما نقله عن عايشة من استعذارها عن علي ع بعد حرب الجمل انما صدر عنها على وجه النفاق ويحتمل ان يكون عايشة صادقة فيما ذكرنا من انه لم يكن بينها وبين علي ع من العداوة الا ما يكون بين المراة واحمائها وهذا لا ينفي العداوة المحرمة فان من الامثال السائرة ان العداوة بين القبيلة كالنار في القبيلة فكيف بين المراة واحمائها فانها ينبغي ان يكون كالحديث المحتاج واما ما ذكره من ان الناس انما لم يساعدوا فاطمة لان دعوى الارث والرفع الى الحاكم لا يحتاج الى جر العساكر ففيه انا اخذ فدك عن فاطمة كان ظلما صريحا وغصبا فضيحا لما قد مر مرارا من انها كانت في تصرفها عليها السلام من زمان النبي ص فاخرجوا وكيلها عنها وطلبوا البينة على ذلك بخلاف ما امر الشرع من ان البينة على المدعي واليمين على من انكر ولما تكلفت عليها السلم اقامة البينة على ذلك في محضر ابي بكر لطمها انه ربما يجيء عند ذلك عن الاصرار فيما قصد من الظلم والغصب والا فقد كانت القضية من قبيل ما قيل فيك الخصام وانت الخصم والحكم وكانت لائقة بجر العسكر لاجلها لو وجدت عليها السلم على ذلك اعوانا وانصارا كما ان العايشة الغاوية المحتسبة جرت على حاكم زمانه وهو علي عسكرا لظنها انه اخل في حكم قتلة عثمان مع عدم كونها ولية الدم فافهم قال المصنف رفع الله درجته ثم انها جعلت بيت رسول الله ص مقبرة لابيها ولعمر وهما اجنبيان عن النبي ص فان كان هذا البيت ميراثا فكان من الواجب استيذان جميع الورثة وان كان صدقة للمسلمين فكان يجب استيذانهم الورثة وان كان ملكا لعايشة كذبهم ما تقدم من انها لم يكن لها بيت ولا مسكن ولا دار بالمدينة وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان رسول الله ص قال ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة وروى الطبري في تاريخه ان النبي ص قال اذا غسلتموني وكفنتموني فضعوني على سريري في بيتي هذا على شفير قبري انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان البيت كانت لعايشة بتمليك رسول الله ص اياها واما نسبة رسول الله ص البيت الى نفسه الشريفة فلان البيت له وهو سكنه ومضجعه وعايشة زوجته ومن يفارق بين المرء وزوجه ولكل منهما نسبة البيت الى نفسهما وليس بين المرء والزوجة في البيت والمسكن افتراق واستقلال ولكل واحد منهما ان يقول بيتي واما قولهم ان عايشة لم يكن لها بيت ولا دار بالمدينة فالمراد من هذه الدار التي ملكها رسول الله ص ثم نقول لو لم يكن البيت لها لكان ينبغي ان ينتزع عنها امير المؤمنين

في ايام

في ايام خلافته سيما بعد ما قاتلها وغلب عليها والا لكان مقصرا في حق بيت المال ان كان صدقة او في حق اولاده ان كان ميراثا ولكان ينبغي ان ينبش ابا بكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة ثم ان ازواج النبي ص وقد تصرفوا في بيوتهن في حيوته تصرف الملاك ثم بعدهن تصرف الورثة فيها تصرف الملك حتى اشتراها عمر بن عبد العزيز ايام وليد بن عبد الملك وجعلها من المسجد ولو كان البيت لرسول الله لكان عمر بن عبد العزيز يردها الى اولاد فاطمة ويشترى منهم كما زعموا انه عمل فدك مثل هذا وامثال هذه الاعتراضات من باب الهذيانات اقول قد مر منا ان دعوى تمليك النبي ص البيت لعايشة دعوى مجردة تفرد بها الناصب ولا يعجز عنها احد اذا لم يردعه عن ذلك ورع او حياء مع انها مردودة بما ذكرناه ثمة من الشعر المشهور عن ابن عباس واما ما ذكره من ان نسبة رسول الله ص البيت الى نفسه الشريفة فلان البيت له وهو سكنه ومضجعه اه ففيه ان ذلك ارتكاب التجوز وهو خلاف الاصل لما تقرر من ان الاصل في الاطلاق الحقيقة حتى يقوم الدالة على ارادة خلافه وقد عرفت ان دعوى التمليك مجردة عن الدليل فلا يصير بمجردها ثابتة بلا قرينة ولا دليل فبقي ان يكون ميراثا كما ادعاه اهل البيت ع او صدقة كما ادعاه ابو بكر فعلى الاول لكان الواجب استيذان الورثة في دفن ابي بكر وعمر كما ذكره المص وعلى الثاني يلزم ان لا يصلح تلك البيت مدفنا لرسول الله ص وكان حراما عليه الدفن فيها فلا بد ان دفنوا بالنبي ص الى السماء او الى ارض مقدسة اخرى وح لا يكون قولهم انهما ضجيعا رسول الله ص مدحا لهما مع ان مجرد المضاجعة والمعانقة بدون المناسبة المعنوية لا يوجب نفعا ولا فخرا كما ان ابو محمد ص كانا حاملين لنور النبوة وينام في حجرهما وحجر مرضعته حليمة السعدية وكانوا ثلاثتهم كافرين بزعم الخصم وكذا السيدة بنت مزاحم كان ضجيع فرعون مع كفر فرعون ولا اقل الا ان يكون ذلك من باب قوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب واما ما ذكره من انه لو لم يكن البيت لها لكان ينبغي ان ينتزع عنها امير المؤمنين في ايام خلافته ولكان ينبغي ان ينبش ابا بكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة فالجواب عنه ما اجبنا به سابقا عن ايراد الناصب بعدم تصرفه ع لفدك في ايام خلافته وكذا الكلام في عدم نبشه ابا بكر وعمر فتذكر على انه ربما دام في تركهما في الارض المغصوبة تضعيف عذابهما لما روى البخاري عن سالم بن عبد الله عن ابيه قال قال رسول الله من اخذ من الارض شبرا بغير حقه خسف به يوم القيمة الى سبعة ارضين وفي رواية انه قال صلعم من غصب من الارض شبرا بغير حق طوقه بها الى سبعة ارضين وقال محمد بن حبيب الضبي في قصيدة له يمدح فيها مولانا الرضا ويشير به الى ما في جوار قبره الشريف من قبر هرون العباسي الكثيف شعر قبران في طوس الهدى في واحد والغي في لحد تراه

ضرام ﴿ فبران مقبرتان هنا انزهه ﴾ حسوبه فيها برود امام ﴿ وكذاك ذلك من جهنم حفرة ﴾ فيها
يجدد للغوى هيام ﴿ فرب الغوى من الذكى مضاعف ﴾ لعذابه ولانقر الارغام ﴿ ان تدن منه فانه
لمباعد ﴾ وعليه من خلع العذاب ركام ﴿ وكذاك ليس يضرك الرجس الذى ﴾ بدينه منك تجاول وتحاما
لابل يريك عليه اعظم حسرة ﴿ اذ انت تكرم واللعين تسام ﴾ سوء العذاب مضاعف يجرى به ﴿ الساعات
والايام والاعوام ﴾ واما ما ذكره من اشتراء عمر بن عبد العزيز بعض تلك البيوت عن ورثة بعض
الازواج فعلى تقدير صحته لا يصير حجة علينا لانا ايضا من الشجرة الملعونة الغاصبة للخلافة مع انه يجوز
على تقدير كونها صدقة كما يدعيه الخصم ان يكون من تقدم عمر بن عبد العزيز من غاصبى الخلافة قد اعطى بعض
تلك البيوت لبعض الازواج او لبعض ورثتهن من باب المصالح كما ذكره الناصب سابقا فى باب بنى مهيب
من انه يجوز ان يكون اعظام مروان بيتين وحجرة من بيوت النبى صم من باب المصالح ثم اشتراه عمر بن عبد العزيز
لانه صار ملك من اخذه من باب المصالح فلا ينافى كون ذلك ملك النبى صم فى ايام حيوته كما لا يخفى وقد
ظهر بما قررناه ودمرنا به على هفوات الناصب ان نسبته للمص الى الهذيان من قبيل نسبة خليفته
الثانى كلام النبى صم الى الهذيان والله المستعان **قال المصنف** رفع الله درجته وقد روى
الحميدى فى الجمع بين الصحيحين عن عايشه قالت ما غرت على احد من نساء النبى صم مثل ما غرت
على خديجه وما رايتها قط ولكن كان يكثر ذكرها وربما ذبح الشاة ثم يقطعها اعضاء ثم يبعثها
فى صدايق خديجه فربما قلت له كانه لم يكن فى الدنيا امراة الا خديجه فيقول انها كانت وكانت و بين ع اه
كان لى منها ولد وقالت عايشه وكره دبه او جبرئيل ان يبشرها ان خديجه لها بيت فى الجنة من القصبة
واجمع المسلمون على ان خديجه من اهل الجنة وعايشه قاتلت امير المؤمنين ع بعد الاجماع على امامته
وقتل بسببها نحو من ستة عشر الف صحابيا وغيره من المسلمين وافشت سر رسول الله صم كما حكاه الله تع
وروى الحميدى فى الجمع بين الصحيحين ان عمر خليفة ابيها شدد عليها بذلك ونقل الغزالى سوء
صحبتها لرسول الله صم قال ان اباها ابو بكر دخل يوما على النبى صم وقد وقع منها فى حق النبى صم
امر مكروه فكلفه النبى صم ما جرى ويدخل بينهما فقال لها رسول الله صلعم تكلمين او اتكلم فقالت الى تبيح م
بل تكلم ولا تقل الا حقا فلينظر العاقل الى هذا الجواب وهل كان عنده صلعم الا الحق وينظر
فى الفرق بين خديجه وعايشه وقد انكر الحافظ من اهل السنة فى كتاب الانصاف غاية الانكار
على من يساوى عايشه بخديجه او يفضلها عليها انتهى **قال الناصب** خفضه الله تع اقول اما
فضايل خديجه فهى كثيرة لا يحصى وصفها رسول الله صم وقال لخديجه بيت من القصب لا صخب فيها ولا نصب الفضله ظ

وساعيها

ومساعيها فى خدمة رسول الله صم كثيرة وهكذا الكل واحدة من ازواج النبى صم فضيلة وليس لنا
ولا منا لنا ان يدخل فى الفرق بين ازواج النبى صم وما كان لنا ان نتكلم فى شانهن بما يشبه طعنا
او قدحا فان كل هذا يرجع الى عرض رسول الله صم والتعرض لحرمه وهتك سترهن بعد السنين
المتطاولة وكل هذا فيه خطر الكفر نعوذ بالله من هذا وما ذكر من افشاء سر رسول الله فهذا منسوب
الى حفصه بلا خلاف بين المفسرين والمحدثين فانا لاجماع منهم على ان رسول الله صم دخل فى بيت
حفصه مارية القبطية فغارت حفصه فحرمها على نفسه مراعاة لخاطر حفصه واستكتمه السر فافشت
عند عايشه واما ما ذكر من الغزالى ان عايشه قالت لرسول الله صم تكلم ولا تقل الا حقا فان عايشه
كانت من اعلم الناس بان رسول الله صم لم يقل الا حقا ولكن هذا كلام معرض للنساء عند محادلة
الرجال فيقوله من الغيرة ولم يذكر تتمة الحديث انها لما قالت هذا الكلام ضربها ابو بكر و
قال اتقولين لرسول الله صم هذا وهل يقول هو غير الحق فقال رسول الله صم لابى بكر دعها فعلم
ان رسول الله صم كان يعلم ان هذا الكلام منه من فرط الغيرة ومن كلام مباحثات النساء مع
الرجال لا انها ذكرها معتقدة ان رسول الله صم قد يقول غير الحق واما التفضيل بين عايشه
وخديجه فليس يتعلق بشىء من امور الدين والله اعلم بحقيقته انتهى **اقول** الكل مدخول معلول
اما ما ذكره من انه ليس لنا ولا منا لنا ان يدخل فى الفرق بين ازواج الرسول صم فمصوف بارد
ومناقض لتوغلهم فى اثبات افضلية ابى بكر عن آل النبى صم وساير اصحابه مع كونه ملحقا بالمحال
ولاثباتهم افضلية الانبياء عن الملائكة والعكس مع عدم تعلق له بالدين فليكن هذا ايضا من
هذا القبيل واما ما ذكره من ان افشاء سر رسول الله صم منسوب الى حفصه بلا خلاف بين المفسرين
والمحدثين فلا ينافى مشاركة عايشه معها كما صرح به ايضا وانما خص المص الكلام ههنا بعايشه
لكون المقام مقصورا فى ذكر احوالها دون حفصه والا فافشاء السر قد وقع منهما كما نطق
به الاية والرواية فقد روى ان رسول الله صم خلا بمارية القبطية فى يوم عايشه وعلمت
بذلك حفصه فقال لها اكتمى على وقد حرمت مارية على نفسى واخبرها انه يملك من بعده
ابو بكر وعمر فارضاها بذلك واستكتمها فلم تكتم واعلمت عايشه الخبر وحدثت كل منهما اباها
بذلك فاطلع الله تع نبيه صم فطلقها واعتزل نساءه ومكث تسعا وعشرين ليلة فى بيت
مارية ولاشتراك حفصه وعايشه فى ذلك قال الله تع توبيخا لهما ان تتوبا الى الله فقد صغت
قلوبكما اى فقد وجد منكما ما يوجب التوبة وهو ميل قلوبكما عن اخلاص رسول الله صم من حب

ما يحبه وبغض ما يكرهه هذا وربما يتوهم الناظر فيما رويناه من اخبار النبي ص لحفصة بان ابا بكر وعمر
يليك بعده ان ذلك ناظر الى الخلافة فقد ثبت النص على خلافتهما وتركت لاهل السنة فنقول
لا كل سوداء تمرة ولا كل حمراء جمرة فان النظر نظران نظر بادو ونظر تحقيق وسداد والنظر البادي كثيرا
ما يخطي في المبادي والله الهادي فليتامل الفطن اولا ان الملك مقابل للخلافة والامامة في لسان
الشرع كما ورد في الحديث من ان الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يكون بعد ذلك الملك وهذا الحديث
ذكره ابن حجر المتاخر في صواعقه وقال انه اخرجه احمد عن سفينة واخرجه ايضا اصحاب السنن وصححه ابن
حبان وغيره انتهى وايضا لو كان المراد به الخلافة الثابتة من الله تع ورسوله لا ظهرها النبي ص قبل ذلك
لابي بكر وعمر وقررها بعد طلبهما مع انه لم يتحقق شي من ذلك اتفاقا وايضا لو كان المراد بها الخلافة
لاحتج به ابو بكر يوم السقيفة او احد من متاخري اهل السنة الذين تكلفوا لاثبات النص له بالادلة
الواهية سيما هذا الناصب الغريق المتمسك بكل حشيش ثم ذلك اخبار عما قضى الله تع به من
الحكم الكوني دون التكليفي الشرعي فلا يلزم تعلق ارادة الله تع بتملكهما الملك بعد النبي ص ليكونا
مطيعين مثابين في ذلك بل يكون ذلك نظير الملك والسلطنة الحاصلة لفرعون ونمرود وشداد وسائر
المتغلبين المستولين عن البلاد والعباد يدل على ذلك ما ذكره في مناقب العشرة من كتاب المشكوة من رواية
عن احمد انه قال ص في جملة حديث سالوا منه ص عمن يجعل امرا بعده وان تؤمروا عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه
هاديا مهديا ياخذ بكم الطريق المستقيم انتهى ووجه الدلالة انه ص اخبر عن ان عليا ع يستحق الخلافة وانه
صلعم راض بذلك مريد له لكن القوم لا يفعلون ذلك ولا يرضون به عنادا ولددا واما ما ذكره من ان عايشه
كانت من اعلم الناس بان رسول الله ما يقول الا حقا فيلزم منه كونها اعلم وافضل من عمر لان عمر لم يعلم النبي
ص كذلك ونسب بعض اقواله ص الى الهجر والهذيان كما مر وايضا المراة التي يكون من اعلم الناس بجلالة قدر
رسول الله ص لا ينبغي منها ان تجادله كما تجادل عوام النساء ازواجهن وكان عليها ان تعلم حرمة تجادلها
مع النبي ص وان اثمها وعذابها ضعفين كما نطق به القران واذ لم تعلم ذلك وظهر منها ما دل على مساواتها
في الجهل مع النساء العوام السوقية دل على ان عند الناصب مما لا يبيض وجهه ولا وجهها وبهذا ظهر
ان ما صدر عن عايشه من الكلام انما صدر عن فرط الجهل والحماقة ولعل الناصب تعظيما لها عبر عن حماقتها
بالعزة والا لم يكن للعزة في تلك القصة التي رواها الغزالي مدخل وانما كان موجب العزة في قصة مارية
فظهر ان اعراض النبي ص عنها احرى كان ناشيا لقوله تع فاعرض عن الجاهلين لا لما توهمه الناصب الجاهل
اللعين واما ما ذكره من ان التفضيل بين عايشه وخديجه لا يتعلق بشي من امور الدين فقدم جوابه اولا وقد

اشار الناصب في كلامه الى تفضيل عايشه كانت عدوة لها ولعلي ع **قال المصنف** رفع الله درجته
وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان ابن الزبير دخل على عايشه في مرضها فقالت له اني قاتلت فلانا
وتمنت المقاتل برجل فالتثمه عليه وقالت لوددت اني كنت نسيا منسيا وفيه عن عايشه ان النبي ص كان
يمكث عند زينب بنت جحش فشرب عندها عسلا فتواطيت انا وحفصه ان ايتنا ما دخل علينا رسول الله ص
فلتقل له عندي اجد منك ريح مغافير اوكلت مغافير فدخل على احديهما فقالت له ذلك فقال بل
شربت عسلا عند زينب بنت جحش ولن اعود له فنزل لم تحرم ما احل الله لك ان تتوبا الى الله
لعايشه وحفصه فقد صغت قلوبكما واذ اسر النبي الى بعض ازواجه حديثا لقوله بل شربت عسلا
قال البخاري في صحيحه وقال لي ابراهيم بن موسى عن هشام ولن اعود له وقد حلفت فلا تخبري بذلك احدا
هذا يدل على نقصها في الغاية وفيه ان عايشه حدثت ان عبد الله بن الزبير قال في بيع او عطاء اعطته عايشة
والله لتنتهين عايشه او لاحجرن عليها او لم ينكر عليه احد وهو يدل على ارتكابها ما ليس بسايغ وفيه عن
ابن عباس قال لو كنت اقربها يعني عايشه او ادخل عليها لما اتيتها حتى تشافهني وهذا يدل على سخافيها في
الهجران وفيه عن نافع عن ابن عمر قام النبي ص خطيبا فاشار الى نحو مسكن عايشه وقال هنا الفتنة ثلثا
من حيث يطلع قرن الشيطان وفيه وقال خرج النبي ص من بيت عايشه فقال راس الكفر من هنا من حيث يطلع
قرن الشيطان انتهى **قال الناصب** خفضه الله اول ما روى من عايشه انها قالت اني قاتلت فلانا فهذا اظهار
منها وندامة على الخروج وهذا يدل على متقلبها وانها رجعت وندمت في خروجها عن الخروج فان كان
الخروج ذنبا فقد صحت توبتها عنه والا فلا عليها شي من الخروج لانها عملت بالاجتهاد واما ما ذكر
من حديث العسل فكان هذا من باب غيرة النساء بعضهن على بعض وهل يؤاخذن بها واما حمل النزول
افتاها النساء على شرب العسل فبعيد ولم يذكره المفسرون نعم ذكروا ذلك الحديث في هذا المبحث بل حملوه
على وقوع رسول الله ص على مارية في بيت حفصه كما ذكرنا واما قوله فهذا يدل على نقصها في الغاية
فهذا مخالف لما علم بالضرورة من الدين وهو ان رسول الله ص يحب عايشه حبا شديدا ولا يحب احدا من
النساء مثل حبه وهذا معلوم من ضروريات الاخبار الدينية فكيف يثبت انه صلعم يبغضها واما قول
ابن الزبير لاحجرن لكثرة عطائها وبسط يدها في العطية وقد انكرت عايشه على قوله حتى هجرته واما
قوله ان رسول الله ص اشار الى حجرة عايشه وقال هنا الفتنة فما اجهله بمعاني الاحاديث وما اراده فهم
في تلقي معاني الاخبار كانت حجرة عايشه في جانب الشرق من المنبر واشار رسول الله ص الى المشرق كما يفسره ما في
الاحاديث وهو ان رسول الله ص اشار الى الشرق وقد فسره رسول الله صلعم بقوله حيث

الى ١٢م

ابراهيم ١٢

عليها فهذا يدل على
غاية كرمها وعطائها
حتى ان ابن الزبير
هجرها ١٢

يطلع قرن الشيطان والمراد منه المشرق لانه جاء في حديث آخر ان الشمس حين تطلع بين قرني الشيطان
فهنا اشار رسول الله صلعم اشارة وانه يريد جانب المشرق ولو كان المراد حجرة رسول الله صلعم التي كانت لعايشة
فكيف يقال ان قرن الشيطان يطلع من حجرته المقدسة والحال ان رسول الله صلعم يطلع من الحجرة وهذا غاية
الجزم الموجبة لصحة تكفير ابن المطهر النجس واني لابن المطهر اساءة الادب لاهل حرم رسول الله صلعم والتكلم فيهم
وهل هذا الا جراة على الله ورسوله وقد قال رسول الله صلعم يوم الافك من يعذرني فيمن اذاني في اهل بيتي
وهذا الرجل يؤذي رسول الله صلعم وقد قال رسول الله صلعم في شان عايشة ذلك اليوم على المنبر وما علمت
على اهلي الا خيرا ثم ابن المطهر جاء في آخر الزمان واثبت في اهل بيت رسول الله صلعم الشر والفساد وسمى بيت
رسول الله صلعم محل قرنه المكرم مطلع قرن الشيطان وجزاء هذا ان احدا من ملوك الاسلام يعمد قبر ابن المطهر
فيخرجه من حفرته ويحرقه فهنالك مطلع قرن الشيطان ومغرب لعنة الرحمان انتهى **اقول** طعن المصنف على عايشة
ههنا انما هو لتعبيرها عن علي عم بقوله فلان دون ان يذكر لقبه الشريف او اسمه السامي مقرونا بالتعظيم
ويظهر من سوء ادبها في هذه التعبير انه قولها لوددت اني كنت نسيا منسيا ولم يكن ندامة منها على الخروج
في حرب الجمل كما توهمه الناصب بل كان تاسفا على عدم ظفرها فيه مستندا الى تقصير عبد الله وابيه الزبير في
الحرب يؤيد ذلك ما روي عن بهلول رحمه الله انه مر على جماعة يذاكرون الحديث ويروون عن عايشة انها
قالت لو ادركت ليلة القدر لما سالت ربي الا العفو والعافية فقال بهلول والظفر على علي بن ابي طالب عم
يعني ان الظفر على علي بن ابي طالب كان من اهم مسؤلات عايشة فكان ينبغي ان تضمه ههنا على ما قصد سؤاله
من العفو والعافية ويدل عليه ايضا ما مر من تعبيرها ايضا عن علي عم برجل وبثالث فتذكر واما كون
خروجها ذنبا وعصيانا واثما كبيرا فقد مر ما يتعلق به دليلا وتقريرا واما ما ظنه من صحة توبة عايشة
فسخيف جدا لان توبتها لا يحصل بمجرد الندم عن الخروج من البيت والحرب بل يتوقف على التقصي عما اراقها
من دماء المهاجرين والانصار وما نهبت من بيت مال المسلمين الحضرة ذلك من المفاسد والمظالم ولم يتحقق
منها شيء من ذلك واني لها ذلك وايضا قد نقل ابن حجر المتاخر في خاتمة صواعقه عن الطبراني والبيهقي
ان الله حجر التوبة على صاحب كل بدعة وعن البيهقي لا يقبل الله لصاحب بدعة صلوة ولا صوما
ولا عدلا الا يخرج من الاسلام كما يخرج الشعرة من العجين انتهى فكيف يكون حال من ابتدع الخروج على
امام زمانه وههنا زيادة تحقيق وتفصيل ذكرناها في كتابنا الموسوم عصايب النواصب فليرجع اليه
من اراد واما اجتهادها واجتهاد ابيها واجتهاد عمر وعثمان ومعوية واضرابهم في مخالفة امام اهل البيت
عليهم السلم فانما يسلم بالمعنى اللغوي وهو بذل الجهد والطاقة في معاداتهم وغصب حقوقهم والا فهم كانوا

فاصرين

قاصرين جدا عن رتبة الاجتهاد الذي هو استنباط الفروع من الاصول فان اهم العلوم الاجتهادية العلم
بمعاني القرآن الكريم والسنة النبوية لاستنباط الاحكام الشرعية وقد عرفت من اول الكتاب الى ههنا
انهم كانوا اجهل خلق الله بذلك وانما كان شانهم في حكومتهم وقضاياهم شان العوام الذين في زماننا
يستاجرون القضاء عن السلاطين الرومية العثمانية ثم يسالون المسائل عن الناس ويحكمون به
كما افتى به ابو حنيفة والظاهر ان هذا الفتوى منه ماخوذة من سيرة خلفائه الثلثة ومعللة بها وانما
خالفه الشافعي في هذا الفتوى تحاشيا عن التعليل بما يوجب نسبة الخلفاء الى الجهل والله اعلم قوله
انما ذكر من حديث العسل كان من باب غيرة النساء وهل يواخذون بها بعد ما سمعوا مضمون قوله
تعم يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن الاية ولولا اتقاء من عن مثل ذلك فما وجه امتيازهن
عن النساء والمحصنات الاخر فان امرأة لوط عليه السلام ايضا كانت صاحبة لهو لم ينفعها ذلك بدون
الاتقاء عن مخالفته او امر الله تعـ واما ما ذكره من ان المفسرين لم يحملوا السر الذي افشاها الفشاء على
شرب العسل ففيه ان القسطلاني شارح البخاري قد جزم باحد الامرين من قصة العسل وقصة مارية مع
انه لو تم الايراد المذكور فانما يرد على الحميدي الراوي الذي هو من اكابر اسلاف الناصب لا على المصـ
لانه لا يعتقد ثقة الحميدي ولا صحة احاديثه وانما يستدل باحاديثه الزاما للخصم المعتقد لثقته و
صحتها واما قوله ان بغض النبي صلعم لعايشة في ذلك مدفوع بكون حبه اياها صار من ضروريات
الدين فمردود بانما هو من ضروريات دين النواصب الذين وضعوا الاحاديث في مناقبها وحب النبي صلعم
لها والا فهي ومناقبها كانت خاملة في عصر الخلفاء الثلثة وانما وضع النواصب تلك الاحاديث في
شانها وبالغوا في اظهار فضيلتها بعد ظهور عداوتها لامير المؤمنين عم ولهذا ترى ان محمد بن ابي بكر مع
كونه اخاها كان قاطعا لها لم يرض اووه معها ولا مع معاوية الباغي في التعبير عنه بخال المؤمنين لانه
كان من خلص شيعة امير المؤمنين عم مع انه يعارض روايات الحب ما نقله المصـ عن الحميدي ههنا من
من الروايات البغض وهي ان النبي صلعم كان يمكث عند زينب بنت جحش حتى غارت عايشة وحفصة من
ذلك وما نقل قبل ذلك من انه صلعم خلا بمارية القبطية في يوم عايشة واستكتمها وما روي عن انه صلعم
كان يكثر ذكر خديجة رض حتى غارت عايشة عن ذلك ايضا الى غير ذلك مما انطق الله به لسان محدثي
القوم واما ما ذكره من ان ارادة ابن الزبير الحجر على عايشة يدل على كثرة عطاياها وبسط يدها في العطية
فمن اعجب الامور لانه يسمى الاسراف المذموم الصادر عن عايشة بحيث حجرها ابن اختها عبد الله ابن الزبير و
وافقه فيه الناس ببسط اليد المستحب المحمود ويحكم على غسل الرجل الذي دل نص القرآن على وجوبه في الوضو

بكونه اسرافا مذموما مع كون الرجل اكثر تعلقا بالوسخ من الاعضاء الاخر واشد احتياجا الى التنظيف
بالماء كما لا يخفى واما قوله ان النبي صلعم اشار في حديث طلوع الفتنة بقوله هٰهنا الى ناحية الشرق و
قد اتفقوا ان حجرة عايشة كانت على سمت تلك الناحية فالتعسف فيه ظاهر اما اولا فلان الراوي ذكر
انه صلعم اشار الى نحو مسكن عايشة ومن البين انه لو كان مراده صلعم نحو المشرق لقال الراوي واشار
الى نحو المشرق ولما يتضح انه صلعم اشار الى تلك الحجرة اشارة مخصوصة بها كما فهم الراوي والا لما خص الاشارة
بتلك واما ثانيا فلان لفظ هٰهنا للاشارة الى المكان القريب كما قال الفراهي في نصاب الصبيان ثم
انجا وهٰهنا اينجا فلو كان مراده صلعم ناحية المشرق الذي وقع فيها وقعة الجمل ووقعة صفين وظهور حجاج
بن يوسف في ارض نجد والعراق وما والاهما من المشرق كما ذكره القسطلاني ايضا لكان استعمال لفظ
هٰهنا فيه خلاف مقتضى استعمال اهل اللسان ويشعر اشعارا لطيفا بان المراد حجرة عايشة الواقعة في
ناحية المشرق قول القسطلاني بعد ذلك وكان اصل ذلك كله وسببه قتل عثمان بن عفان بغيا وجهرا
الاشعار لما عرفت عن قريب من ان عايشة كانت سبب قتل عثمان وكانت تحرض الناس على قتله وتقول
اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا فتذكر والهم ان كنت من اهل الفطانة ولو صح بعض ما روي في اظهار النبي صلعم
بحبه عايشة فلعله من قبيل ما روى البخاري عن عايشة انه استاذن رجل على رسول الله صلعم في
الدخول عليه فقال ايذنوا له بئس اخو العشيرة او بئس ابن العشيرة فلما دخل الان له الكلام قالت
عايشة قلت يا رسول الله قلت الذي قلت ثم الانت له الكلام قال صلعم ان شر الناس من تركه
الناس اتقاء فحشه الحديث واما قوله كيف يقال ان قرن الشيطان يطلع من حجرة عايشة مع
ان رسول الله صلعم كان يخرج منها فهو كلام مموه على طريقة جواب من سال شافعيا قليل التحصيل
بمحضر جمع ممن اعتقد وافضله عن المثلث الحماري من اشكال الهندسة فلما عجز عن بيانه لجهله
وانفعل عن الحضار اجاب مشنعا عليه بانك تسئلني عن المثلث الذي احله الحنفي فهو
في مذهب الشافعي حرام لا ينبغي الكلام فيه وقطع البحث معه بل اظهر الغلبة عليه على الحاضرين
وبالجملة لو منع مثل ذلك عن القول بان الشيطان يخرج من جانب الشرق لان النبي صلعم كثيرا ما
خرج في غزواته من الشرق الى الغرب وبالعكس وبطلانه مما لا يخفى واما ما نسبه الى المص من جرائه
على حرم رسول الله صلعم فهو بري منه لان ذلك الحديث المشتمل على سوء اخلاق عايشة وايرائها
الفتنة بين الخلق مما رواه اصحاب الناصب من ثقات اهل السنة وتلقوه بالقبول وذكروه
في كتب الاصول فهم الذين اساؤا الادب بالنسبة الى حرم رسول الله صلعم وانما نقل المص ذلك

وامثاله

وامثاله تشنيعا عليهم بانهم يروون في حق حرم رسول الله صلعم مثل ذلك فان كانوا صادقين
يلزم القدح فيها وان كانوا كاذبين يلزم القدح فيهم ويحرم الركون اليهم والى احاديثهم
والى ما انفردوا به من المذاهب وقد تقرر بان نقل الكفر ليس بكفر ولو كان فلا يليق تكفيره من
الناصب بل هو بتلك اولى كما عرفت واما ما نقله من قوله صلعم يوم الافك فانما كان غرضه صلعم منه
نفي ما صان الله تعم ازواج الانبياء عليهم السلام عنه من الفاحشة دون البغي والخروج لاثارة
الفتن المتعلقة بالبلاد والعباد والحرث والنسل والاموال والاولاد والحمد لله الذي جزى ابن المطهر خير
الجزاء بان جعل مكانه بعد وفاته في جوار امير المؤمنين ع وسيحشره معه يوم الدين واخزى الناصب
بعد التشرد والطرد الى بلاد الشرق الموسوم بما وراء النهر واماته فيه بعد قليل من الدهر ودفنه في
جوار خوارج النهر المبغضين لعلي ع بالجهر فمن ذلك الشرق يطلع قرن الشيطان الناصب في
يوم الحاصب ويغرب في الدرك الاسفل من العذاب الواصب قال المصنف رفع الله
درجته افلا ينظر العاقل بعين الانصاف ويجتنب التقليد واتباع الهوى والاستناد الى
اتباع الدنيا ويطلب الخلاص من الله تعالى ويعلم انه يحاسب غدا على القليل والكثير والفتيل
والنقير فكيف يترك اعتقاده ويتوهم انه يترك سدا او يعتقد بان الله تعم قد قدر على
هذه المعصية وقضاها فلا تمكن من دفعها عن نفسه قولا وفعلا فانه لا ينكر صدور
الفعل عن الانسان الا مكابر جاحد للحق او مريض العقل بحيث لا يقدر على تحصيل شيء البتة و
لو كان الامر كما توهموه لكان الله تعم قد ارسل الرسل الى نفسه وانزل الكتب على نفسه وكل
وكل وعد ووعيد جاء به يكون متوجها الى نفسه لانه اذا لم يكن فاعل سوى الله تعم فالمرسل من
الرسل الانبياء وعلى من انزل الكتب ولمن تهدد ووعد وتوعد ولمن امر ونهى ومن اعجب
الاشياء واغربها انهم يعجزون عن ادراك استناد افعالهم اليهم مع انه معلوم للصبيان
والمجانين والبهايم ويقدرون على تصديق الانبياء والعلم بصحة نبوة كل مرسل مع استناد
الفساد والضلال والتلبيس والتصديق الكذابين واظهار المعجزات على يد المبطلين الى الله
تعم روح لا ينبغي علم ولا ظن يسغي من الاعتقادات البتة ويرتفع الجزم بالشرايع والثواب
والعقاب وهذا كفر محض قال الخوارزمي حكى قاضي القضاة عن ابي علي الجبائي المجبر كافر ومن شك
في كفره فهو كافر ومن شك في كفر من شك كفره فهو كافر وكيف لا يكون كذلك والحال عندهم
ما تقدم وعندهم يجوز ان يجمع الله تعم الانبياء والرسل وعباده الصالحين في اسفل درك الجحيم

ليعذبهم دائما ويخلدا الكفار والمنافقين وابليس وجنوده في الجنة والنعيم ابد الابدين وقد كان لهم في
ذم الله ملمع وفيمن عداه ممتنع وهلا حكى الله تعالى اعتذار الكفار في الاخرة بانك خلقت فينا الكفر
والعصيان بل اعترفوا بصدور الذنب عنهم وقالوا ربنا ارجعنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل ربنا اخرجنا
منها فان عدنا فانا ظالمون حتى اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت ان تقول نفس فانا ص
يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله ربنا انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا ربنا اتهم ضعفين
من العذاب والعنهم لعنا كبيرا ربنا ارنا الذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا وما اضلنا
الا المجرمون ثم ان الشيطان اعترف باستغوائهم وشهد الله بذلك تحكي عن الشيطان ان الله وعدكم وعد
الحق ووعدتكم فاخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا
انفسكم وقال الشيطان سول لهم واملى لهم فردوا شهادة الله واعتراف الشيطان ونزهوه وانعوا
في اليوم في اللوم والذم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول كرر في هذا الفصل اجمالا ما ذكره تفصيلا
فهو يكرر الكلام اجمالا وتفصيلا وقد اجبنا عن كل ما ذكره فيما سبق من الكلام ولما كرر الكلام الجانا
الى التكرار في الجواب فنقول ما ذكر انه لا ينكر صدور الفعل عن الانسان الا مكابر جاحد فالجواب انا
نقول ايضا فان انكار صدور الفعل عن الانسان مكابرة وليس هذا محل النزاع بل محل النزاع ان الخلق هذا ص
والتاثير غير المباشرة والكسب اذ هما شيء واحد وليس هذا من الضروريات واما قوله ولو كان كما توهم
لكان الله تعالى ارسل الرسل الى نفسه فالجواب عنه ان نسبة خلق الافعال الى الله تعالى لا يوجب ان يكون
مرسلا الى نفسه الى مباشر الاعمال السيئة والحسنة لا الى خالق الاعمال فان خلق الشيء ليس بقبيح بالنسبة الى
الخالق وان كان قبيحا بالنسبة الى المباشر والمخلوق فلا يلزم ما ذكر واما قوله ومن اعجب الاشياء انهم يعجزون
عن اوزارك استناد افعالهم اليهم مع انه معلوم للصبيان والمجانين والبهائم ويقدرون على تصديق
الانبياء والعلم بصحة نبوة كل رسل الى آخر كلامه فحاصله ان قول الاشاعرة ان الافعال مخلوقة لله
تعالى يوجب اسناد الضلال الى الله تعالى والجواب عنه ما ذكرناه مرارا ان هذا الايجاب ممنوع لان الفساد
والضلال مستند الى مباشر الفعل وكاسبه لانه محل الفساد والضلال لا الى خالق الفعل والفرق بينهما
ظاهر قوله ووجه لا يبقى علم ولا ظن بشيء من الاعتقادات قلنا اذا استند الفساد والضلال الى الله تعالى بمعنى
انه خالقه تعالى عن ذلك الفاسد وضال لا يرتفع الجزم بالشرايع والثواب ولا كل من خلق ما يعد فسادا
وضلالا بالنسبة الى المخلوق لا بالنسبة اليه فاسد وهذا الفرق ظاهر فكيف يصح ان يقال ان قايل هذا
كافر وهذا كفر محض وقد قال الله تعالى في مواضع عديدة من كتابه يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء

ولنق

واضل اعمالهم واضلهم الله على علم ليضل الله من يشاء فصرايح الايات يدل على نسبة الاضلال الى الله
فكيف من قال بصرايح القرآن يكون قوله كفرا ولولا ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري عدم تكفير احد من
اهل القبلة لكان يجب تكفير ابن المطهر بهذا التكفير ولكن ذهب الفقهاء الى ان من جعل جهة الاسلام كفرا
فهو كافر فهذا الرجل جعل جهة الاسلام وهو نسبة خلق الافعال الى الله تعالى لدلالة تصرايح النصوص عليه وهذا ص
كفرا فهو يكفر بهذا التكفير ثم ما نقل من الجبائي ان المجبرة اهل السنة والجماعة من الاشاعرة فيجب تكفير
الجبائي لانه ذهب كثير من اصحابنا الى ان من يكفرنا فنحن نكفره واما قوله ومن شك في كفره فهو كافر يدل
على غاية تعصب هذا القايل وانه لم يكفر لاجل الخطاء في الاعتقاد بل يكفر لاجل التعصب المفرط لان الشك
في كفر من كفر من لم يصرح الله تعالى بكفره بالخصوص ليس بكفر سيما من كان من اهل القبلة ومن المصلين
كيف يكون الشاك في كفره كافرا وهذا غاية الجهل والتعصب ولا يبعد من المعتزلة المنسوبة الى المجوس من
كل عابد نار مجوس ان يكفروا امثال الشك في كفر اهل القبلة وانعم ما قلت فيهم قبل **انى مشعر** لعصابة تركوا هذا ص
الجماعة وادعوا في الاعتزال انهم نفوس بالحقة في خلق اعمال الورى قد اشركوا مثل المجوس نفوا هوا بالالهة
واما قوله انه يجوز على مذهبهم ان يجمع الله تعالى الانبياء والرسل في الجحيم ويجمع الكفار والشياطين في
النعيم فالجواب انه لا يلزم من القول بعدم وجوب شيء على الله ان يفعل هذا فانه جرى عادة الله تعالى
على اثابة المطيع وعقوبة العاصي بعد الاعمال ولم يجب عليه شيء وهذا لا يوجب ان يكون العاصي
منعما والمطيع معذبا كما يجوز ان لا يخلق الله تعالى الشبع عقيب الاكل وان جرى عادة الله تعالى كما يجب الاشيا
للعبيد وينصب الانسان يوم القيامة نفسه خصما لله تعالى ويقول اني عملت كذا وكذا يجب عليك ان تعطيني
كذا وكذا والا كنت انما خائنا لانك ما اديت حقي ولا تفضل لك علي بل كل ما انا له فهو من عملي وسعي
ولو ان جميع اعمال الانسان العابد الف سنة يقابل نعمة نور بصره لا توازيها ولا تعادلها فكيف يجوز
رفع التفضيل والقول بوجوب الجزاء واما قوله هلا حكى الله تعالى اعتذار الكفار في الاخرة بانك خلقت
فينا الكفر والعصيان فنقول في جوابه هذا دليل على ان خلق الله الاعمال لا يوجب العذر ولا اعتذروا
به فلم يذكر عندهم بهذا علم انه ليس يصح ان يكون عذرا فان الاخرة منزل انكشاف الاشياء ولو كان يصح
بوجه لاعتذروا به بل الملامة والعذاب في الاخرة لمباشرة العمل ولهذا اعترفوا بذنوبهم كما ذكره في الايات
انتهى **اقول** ما ذكره المصنف في هذا الفصل مذلكة ونتيجة لبعض المقدمات والمباحث السابقة كما يدل
عليه تصدير الفصل بقوله افلا ينظر العاقل الخ ومن البين وجوب اشتمال النتيجة على مقدمات القياس
اجمالا فلا يوجب ذلك محالا ولا يا الكلام اخلالا ومن جملة تلك المقدمات ابطال كسب الاشعري كما

شيدنا اركانه ودمرنا على ما اجاب به الناصب هناك وهدمنا بنيانه واقل ذلك ما سبق من ان
الكسب اي معنى اخذ من المحلية والمباشرة وغيرهما اما ان يكون فعلا صادرا عن العبد ام لا فان كان فعلا
بطل انكار كون العبد فاعلا وتم الدست للامامية والمعتزلة وان لم يكن فعلا لزم اثابة العبد ومواخذته
بما لم يفعله وهو بين البطلان وقد بلغ ظهور بطلان الكسب عند المحصلين الى غاية قد يضرب
به المثل فيما لا محصل له وصار من الامثال السائرة قول بعض الحكماء المتاخرين لا معنى لكسب الاشعري
وحال البهشمي وبهذا الذي قررناه قد اندفع من اجوبة الناصب الثلث الاول المبتنية على الكسب
الباطل كما لا يخفى واما قوله ولا كل من خلق ما يعد فسادا بالنسبة الى المخلوق اه ففيه ان هذا كما بينا
سابقا انما يعقل في خلق الشرور من الجواهر التي يظهر للعقل مدخليتها في نظام الكل كخلق الشياطين والسباع
والحيات والعقارب للمجاهدة مع الاول ومواخذة بعض في الدنيا احيانا بالاخر وان كان مخلا بالنسبة
الى بعض الاجزاء او جزئيات العالم واما بالنسبة الى افعال العباد من السرقة والزنا واللواطة والكفر و
الارتداد ونحوها مما يحكم بديهة العقل بعدم مدخليتها في ذلك بل يحكم باخلال بعضها بنظام الكل
فلا واما قوله قال تع في مواضع عديدة من كتابه يضل الله من يشاء اه ففيه ان الاضلال يستعمل في معان
قد فصلناها سابقا ومنها الاهلاك والعذاب والتدمير وقد قلنا سابقا ايضا ان قوله تع يضل
من يشاء مستعمل في هذا المعنى اي يهلك الله تع ويعذب بالكفر من يشاء من الذين ضلوا عن الثواب
وطريق الجنة بسببه فهلكوا وكل ما في القران من الاضلال المنسوب الى الله تع فهو بمعنى ما ذكرناه من الوجوه
فلا يجوز ان يضاف الى الله تع الاضلال الذي اضافه الى الشيطان والى فرعون والسامري بقوله ولقد
اضل فرعون قومه وقوله واضلهم السامري وهو ان يكون بمعنى التغليظ والتلبيس والتشكيك والايقاع
في الفساد والضلال وغير ذلك مما يودي الى الظلم والجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وبهذا ظهر انه لا
دلالة لصرايح ما ذكره الناصب من ايات القران ولا لظواهرها على نسبة الاضلال الى الله تع فيتوجه
تكفير الناصب وبزعمه انما الناصب واما ما ذكره من اذ في لا الجبائي ومن شكك في كفره فهو كافر يدل
على غاية تعصبه وانه لم يكفر لاجل الخطاء في الاعتقاد فهو مسلم ولم لا يجوز ان يكون معتقد البداهة
ذلك على وجه لا يعذر القايل بذلك ولا التابع له الشاك فيه وهل هذا الاجتهاد ادنى مرتبة في
الصحة من اجتهاد طلحة والزبير وعايشة ومعوية في بغيهم وخروجهم على امام الزمان بشبهة الاحتساب
عن قتل عثمان كما صحح الناصب سابقا وحكم لهم بالخطاء الموجب للثواب دون الاثم والعقاب فكيف
يكفر الجبائي بذلك مع عدم تفسيقه هؤلاء بكفرهم الصريح لقوله يا علي حربك حربي وسلمك سلمي الخبر

ذلك

ذلك من ادلة النقل والعقل واما ما انشده من البيتين فمما قد وقع في محاذات بيتين ذكرهما الزمخشري
في الكشاف وقد احرق بهما جماعة الاشاعرة وجماعتهم الفاجرة حيث قال لجماعة سموا هواهم سنة
وجماعة حمر لعمري موكفة قد شبهوا الخلقه وتخوفوا شنع الورى فتستروا بالبلكفة وقد اجاب عنه جماعة
من اهل السنة والجماعة على ما نقل في تفسير القاضي البيضاوي وحاشية الكشاف للفاضل التفتازاني
وقد تصدت الرد عليها قبل ذلك بابيات لطيفة فلنذكر مع ما سنح لي من الرد عليها ثم نذكر ما انشده
الناصب ونعارضه بما سنح لنا عند تحرير هذا المقام بديهة فالذي ذكره القاضي من اجوبة اصحابه هو
ما قيل شعر عجبا لقوم ظالمين تلقبوا بالعدل ما فيهم لعمري معرفة قد جاءهم من حيث لا يدرونه
تعطيل ذات الله مع نفي الصفة وقلت في معارضته ورده لجميع حزبوا سنن النبي فلقبوا بسنيين المعرفة
قد جاءهم من حيث لا يدرونه كيف المجوس بقولهم قدم الصفة قد الزموا التعطيل اذ لم يفهموا نفي الصفا
فالهم من معرفة واجاب كمال الدين مظفر من اهل السنة بقوله شعر لجماعة كفروا برؤية ربهم ولقالهم حمر
لعمري موكفة هم عطلوه عن الصفات وعطلوا عنه الفعال فما لها من منكفة هم نادعوه الخلق حتى شركوا
بالله زمرة حاكة واساكفة هم غلقوا الابواب دحة الى هم لا يزال على المعاصي موكفة لهم قواعد في
العقايد رذلة ومذاهب مجهولة مستنكفة يبكي كتاب الله من تاويلهم بوجوه المهملة المشوكفة
وكذا احاديث النبي دموعها منهم على الخدين غير منكفة فالله مطر من سحاب عذابه وعقابه ابدا عليهم
اوكفه وقلت ايضا في معارضته ورده شعر لجماعة قالوا برؤية ربهم حمر انهم حمر لعمري موكفة قد خيلوا ان في
الصفات معطلا عن الفعال فما لهم من معرفة وتحموا في الدين بالصار والتشل اذا اثبتوا قدما
تسع في الصفة هم وصفوه بافعال قبيحة قد يا باه زمرة حاكة واساكفة بالجبر قد فتحوا باب المعاصي اذ
لولاه كان الخلق عنها موكفة لهم مسايل في المعقول سخيفة ومذاهب مردودة مستقذفة يبكي
كتاب الله من تاويلهم لعلى وجوههم ترابا موجفة وكذا تبكي احاديث النبي اسنو صنعوها
نصرة لشفشفة فالله احطر من سحاب عذابه وعقابه ابدا عليهم اوكفه واجاب شمس الائمة
الكردي بقوله شعر اوليس يعلم ربنا بالبلكفة لا بد من تسليمها في المعرفة او لا فتكذيب النصوص
وعجزة لكن ابواب الهداية موجفة وقلت ايضا في رده اولست تعلم ان علم الهنا قد تابع للعلوم
عند المعلوم المعرفة فالعجز والتكذيب ليس بلازم الا ناقص عقلك يا كلا السقفة واجاب القاضي
البيضاوي بقوله شعر الجور والشرك عين الاعتزال فلا يغررك دعواهم عدلا وتوحيدا قد اشركوا
الخلق بالخلاق حيث قضوا للعبد ان يجعل المعدوم موجودا وقلت في رده ايضا شعر الجود والشرك

شأن المجبرين فلا يغررك دعواهم الاسلام والدينا فقد اثبتوا الشنع اربابا لهم وقالوا جواز تعذيب
ذا الرب البنينا وقلت ايضا في رده بوجه آخر اما منك خال عن شعور وفطنة وان كان يدعى
اشعريا بحجة لقد ظن توحيدا وعدلا مؤديا بشرك وجور من قصور لفطرة ولو كان اشراك الخلايق
مطلقا مع الرب شركا فهو عام البلية والا فلا اشراك لو قال قايل بايجادهم بعض الامور بقدرة
وقد انشدت في رد الناصب مخاطبا له يا هويت جماعة قد صدقوا بالنصب ايضا ثلاثا بالكثرة
اثبت تسعا من قديم مضاعفا ما للنصارى من ثلث آلهة هذا وما اشار اليه في شعره المذكور من ان
الامامية والمعتزلة اشركوا العباد مع الله تعالى في قولهم بان افعال العباد مخلوقة لهم كلام ساقط مردود
به الفاضل التفتازاني في شرحه على العقايد حيث اورد على نفسه في بحث الكسب بقوله فان قيل
فقد اثبتم باثبات كسب العبد لفعله ما تنسبون الى المعتزلة من اثبات الشرك ثم اجاب عنه بقوله قلنا الشركة
ان يجمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء والمحلة وكما اذا جعل العبد
خالقا لافعاله والصانع خالقا لساير الاعراض والاجسام بخلاف ما اضيف امر الى شيئين بجهتين
مختلفين كالارض يكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت عليه ان الشركة بالمعنى الذي
ذكره حاصل فيما نحن فيه ايضا على طريقتكم لانه اجتمع الخالق والكاسب في الافعال وانفرد الواجب
والكاسب بالكسب ولا يرد ان الكسب امر اعتباري لان مسئلة خلق الاعمال شامل للامور الاعتبارية
ولهذا جعلوا الكفر من افراد هذه المسئلة وايضا نقول لا يخلو اما ان يراد من الشركاء المنفردين
المنفردون بكل الوجوه حيث لا يحتاج احدهم من الآخر بوجه من الوجوه حتى بالدرهم الذي قد
انفق كونه بسبب تمليك حصته مثلا او الاعم من ان يحتاج بهذا الوجه او لا يحتاج فان كان
الاول فالشركة غير منحصرة فيه لان زيد الو تكرى من عمرو درهما واشترى به قرية عينا ركثيرة
فهو شريك له بلا شبهة فان كان الثاني فلا نم عدم شركة العبد مع الله تعالى ان كان الصرف
والكسب من العبد ولا ينافي الشركة لما عرفت وان لم يكن فالجبر المحض واقع لا محالة واما
ما ذكره من انه لا يلزم من عدم وجوب شيء على الله اثابة المطيع وعقوبة العاصي بعد الاعمال اه
ففيه ما مر من وجوه الكلام على قاعدة جريان العادة ونقول ههنا انه لا يخلو اما ان يكون اجراء
الاحكام على طريق العادة واجبا على الله تعالى او لا فان كان الاول فقد ثبت خلاف ما ذهب اليه
الخصم واما ان لا يكون واجبا فجاز خرق الله تعالى للعادة باثابة العاصي وعقاب المطيع فلا يبقى
مع هذا التجويز علم ولا ظن بشيء من الشرايع والثواب والعقاب كما ذكره المص وايضا الثواب

والعقاب

والعقاب ونحوها من الشرايع امور لا يعلم جريانه وعدمه الا في الآخرة فكيف يمكن ان يعلم
المكلف في الدنيا جريانها في الآخرة حتى يجزم في الدنيا بوقوعها في الآخرة ولعل الناصب قاس ذلك
بما قيل من جريان العادة بعدم ظهور المعجزة في يد الكاذب وغفل عن ان هذا حيث يكون في الدنيا
يمكن للمتتبع احوال المدعين للنبوة ومعجزاتهم العلم به بخلاف الثواب والعقاب ونحوهما من
الشرايع فتامل انه من سوانح الوقت واما قوله وبئس مذهبا يجعل فيه الاشياء واجبة لازمة على
الله تعالى كما يجب الاشياء للعبيد اه ففيه ما مر ايضا من انا لا نقول لوجوب الاشياء على الله تعالى كوجوبه
على العبيد فان الوجوب على العبيد من الله تعالى والوجوب على الله تعالى من نفسه بمقتضى حكمته وموجب
وعده لا بايجاب غيره عليه كما مر فيه الناصب بئس الفهم ومنعه تعصب المذهب بئس المذهب عن
التأويل في قوله تعالى كتب الله على نفسه الرحمة وقوله وكان حقا علينا نصر المؤمنين الى غير ذلك واما
ما ذكره من لزوم نصب الانسان يوم القيامة نفسه خصما لله تعالى اه فهو من الهذيانات التي قصد به
خداع العوام والصبيان فان الحكيم الكريم الغني الجواد الذي له ملك السموات والارض وخزائنهما لا
يحتاج من عامل معه الى الطلب وارتكاب الدعوى والشغب فلا يفتقر الى مخاطبته بمثل ذلك الخطاب
او يقول له اعدل كما غفل عن نا الخطاب على ما هو داب ذوي الالباب في هذا الباب واما ما اشار اليه
من ان الامامية والمعتزلة يثبتون التفضل عن الله فهو فرية بلا ريبة لما مر من انهم يقولون ان اصول
النعم تفضلية وفي ادعية اهل البيت ع يا مبتديا بالنعم قبل استحقاقها وتفصيل الكلام فيه ان
العطايا الالهية التي تصل الى العبد على ثلثة اقسام ثواب وعوض وتفضل والاول هو النفع المستحق
الواجب عليه ايصاله الى العبد على قدر ما عمل من غير نقصان والثالث هو النفع الذي يوصله البارئ
الى العبد تبرعا والاولان واجبان على الله تعالى بمعنى انه لا يجوز تركه في حكمته كما مر والثالث غير واجب
عليه وهو تفضلي اي تبرعي على ان فعل الافضال والانعام اذا كان مع الداعي لا ينافي اللزوم كما لا يخفى
واما ما ذكره من ان في قول المص هلا حكى الله اعتذار الكفار في الآخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان
دليل على ان خلق الاعمال لا يوجب العذر والا اعتذروا به اه ففيه دليل على انه لا خبر عن العقل و
الحياء وعدم مبالاته بما يطلق به لسانه وكيف يعقل ان الانسان الذي هو اكثر شيء جدلا يعتذر في
مقام مؤاخذته بالعذر الضعيف الذي هو اضلال السادات والكبراء وشياطين الانس والجن له كما
دل عليه الآيات التي ذكرها المص ويترك العذر القوي الذي هو خلقه للاعمال فيهم واي عذر اقوى عند
العقل من ان يخلق في العبد المعاصي قهرا ولا يمكنه من القدرة على تركها ثم يعاقبه عليها وكيف يجمع

الناصب بين نسبته بجويز هذا الغشر العظيم من الله تعالى الى عبده وبين قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر واما قوله ولهذا اعترفوا بذنوبهم ففيه انهم اعتذروا بما تضمنته الايات المذكورة ولما
تفطنوا بوهن تلك الاعذار اعترفوا بذنوبهم فلا يصلح اعترافهم بذنوبهم لكونه تعليلا لعدم اعتنائهم بخلق
الاعمال فيهم وانما كان يصلح تعليلا لو لم يقع منهم العذر اصلا وليس فليس **قال المصنف** رفع الله
درجته وروى الحميدى في الجمع بين الصحيحين قال قدم على رسول الله صلعم سبي فاذا امرأة من السبي تسعى
اذ وجدت صبيا في السبي اخذته فالزقته ببطنها فارضعته فقال رسول الله صلعم اترون هذه المرأة طارحة
ولدها في النار قلنا لا والله قال الله ارحم بعباده من هذه المرأة بولدها وفيه ان النبي صلعم قال ان لله مائة رحمة
انزل منها رحمة واحدة بين الانس والجن والبهائم والهوام فبها يتعاطفون وبها يتراحمون وبها يعطف
الوحش على ولدها واخر الله تعالى تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيامة وفيه عن رسول الله
صلعم قال ان الله يقول يوم القيامة يا ابن آدم مرضت فلم تعدني قال رب كيف اعودك وانت رب العالمين
قال اما علمت ان فلانا مرض فلم تعده اما علمت انك لو عدته لوجدتني عنده يا ابن آدم استطعمتك فلم
تطعمني قال يا رب كيف اطعمك وانت رب العالمين قال اما علمت انه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه
اما علمت انك لو اطعمته لوجدت ذلك عندي يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني قال يا رب كيف
اسقيك وانت رب العالمين قال استسقاك عبدي فلان فلم تسقه اما علمت انك لو سقيته لوجدت — قلم
ذلك عندي وفيه عن ابن مسعود قال سمعت رسول الله صلعم يقول الله افرح بتوبة عبده المؤمن من
رجل نزل في ارض دوية مهلكة معه راحلته فضلها حتى اذا اشتد عليه الحر والعطش ما شاء الله تعالى
قال ارجع الى مكاني الذي كنت فيه فانام حتى اموت فوضع رأسه على ساعده ليموت فاستيقظ واذا راحلته
عنده عليها زاده واثر ابن فاقه اشد فرحا بتوبة العبد المؤمن من هذا براحلته وزاده وقد صرح الله تعالى
في كتابه في عدة مواضع برحمته واحسانه وتفضله وكيف يتحقق ذلك ممن يخلق الكفر في العبد ويعذبه
عليه ويخلق الطاعة في العبد ويعاقبه ايضا عليها فهذه حال اصولهم الدينية التي يدينون الله بها فيجب
على العاقل ان ينظر في نفسه هل يجوز المصير الى شيء منها وهل يحل القول ببعضها انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان الاحاديث دلت على فضل الله ورحمته وترحمه على عباده
وهذا لا يجتمع مع الكفر فيهم والعقوبة عليه والجواب ان الله تعالى كما هو رحيم على العباد المؤمنين فهو منتقم
من عباده الكافرين فالرحمة واللطف لمن خلقه مؤمنا في الازل والقهر والانتقام لمن خلقه كافرا في الازل — مؤمن
والذي خلق فيه الكفر من اهل الكفر القهر والذي خلق فيه الكفر جعل من اهل الايمان جعله من اهل اللطف

وهذه

وهذه اشياء جرت في الازل الازال لا تبديل لكلمات الله الم تسمع ما ورد في الحديث ان الله تعالى خلق
الجنة وخلق النار فخلق لهذه اهلا ولهذه اهلا خلقهم لها وهم في اصلاب ابائهم فقد ورد من الجبار
الرحم والشفقة فهي للمؤمنين وليس للكافر الذين خلق للنار من هذا نصيب واما خلق الكفر والعقوبة
عليه فقد مر جواب هذا وهو انه تعالى ليس بظالم في هذا التصرف لانه ملكه وله ان يتصرف في ملكه
كيف يشاء ويفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون هذا مذهب اهل الحق
وما ذهب اليه هذا الرجل وامثاله بدعة باطلة ناشئة من اصول فاسدة كما علمت فسادها بحمد الله
تعالى في هذا الكتاب مفصلا انتهى **اقول** كونه قهارا منتقما انما يستدعي قهره على الذين فعلوا
الكفر والمعاصي بسوء اختيارهم لا ان يخلق جماعة في الازل كافرا فان تعذيبهم على هذا الوجه لا يليق
بحكمته تعالى ان يقهرهم وينتقم منهم وايضا هذا قول بالجبر المحض لانه تعالى لو كان خلق بعضهم في الازل
مؤمنا وبعضهم فيه كافرا لا يمكنهم التخلف عن مقتضى ما خلقوا عليه فيكونون مجبورين في مباشرة
الكفر والايمان والطاعة والعصيان فيبطل قولهم بان الكسب والمباشرة باختيار العبد هربا عن
الجبر المحض واما قوله ان خلق الله تعالى الكفر والعقوبة عليه ليس بظلم لانه ملكه وله ان يتصرف في ملكه
كيف يشاء ففيه انه مكابرة صريحة لان العقل السليم حاكم بان للسيد والحاكم على الاطلاق يتصرف
في ملكه وعبيده ابتداء كيف شاء واما بعد امرهم بارتكاب مشقة التكليفات واجتناب لذات العاجلة — مقام
وارسال الرسل والوعد والوعيد فتعذيب من اطاعه وتحمل الشدائد طلبا لمرضاته وتعظيم الرسله
وتكريم من عصاه ولنديم مخالفة لامره واهانة لرسله فقبيح بالضرورة ويورث كذب ما ورد من
الوعيد ولو جوز ذلك لارتفع الوثوق والاعتماد عن الشريعة بالكلية وبالجملة تصرف المالك في
ملكه انما لم يكن ظلما اذا كان على وجه الحكمة فاما اذا لم يكن على وجه الحكمة يكون سفها وظلما ولا
يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه ونحوهما لانها محال على الله تعالى وهذا واضح بين لا ارتياب
فيه من استحق الخطاب ولكن جعل الله على قلوبهم اكنة من فهم الصواب وفي اذانهم وقرا من استماع
الخطاب فمثلهم في قول الشاعر **شعر** لقد اسمعت لو ناديت حيا : ولكن لا حيوة لمن تنادي
ونار لو نفخت بها اضاءت : ولكن انت تنفخ في رماد : واما ما استدل به على ان له تعالى التصرف
كيف ما شاء من قوله يفعل الله ما يشاء من الافعال الحسنة واما قوله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون
فهو لنا لا علينا وذلك لانه تعالى لا يفعل فعلا يستوجب ان يقال له لم فعلت بل كل افعاله على
قانون العدل والحكمة بخلاف احدنا ويؤيد ذلك قوله تعالى لئلا يكون للناس على حجة بعد الرسل — الله

وقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا وقوله وكان الانسان
اكثر شيء جدلا وامثال ذلك مما يدل على انه تعـ يجوز ان يسال فيما لا يظهر حكمته فيه ولا يلزم الناصب
ان يقول في القرآن المجيد بالتناقص وهو منزه عن التناقض فقد بان لك ان المعاصي ليست من قبله تعـ
فلا يليق ان يسمى خلاف مذهب اهل الحق كما فعله الناصب الباطل مع ظهور الهنا كساير نظايرها
المنثورة في جرجيرة هذا من هفواته وهفوات اصحابه اباطيل ناشية من عدم اخذهم الاحكام التي
من مشكوة النبوة والولاية بل من مخالفات اصول جماعة قد دل على خطاء اصلهم وفرعهم
الاية والرواية كما عرفت وستعرف ان شاء الله تعـ فلا اعتداد لوعوعتهم ولا اعتداد بوسوسته
وانما الاعتبار بذي النظر الصايب الذي يعطي كل ذي حق حقه والله يحق الحق ويبطل الباطل
بلطفه وكرمه قال المصنف رفع الله درجته
هذا اصل عظيم
واثباته من اركان الدين وجاحده كافر بالاجماع ومن لا يثبت المعاد البدني ولا الثواب والعقاب
والاحوال الاخروية فانه كافر اجماعا ولا خلاف بين اهل الملل في امكانه لانه تعـ قادر على كل مقدور
ولا شك في ايجاد الجسم بعد عدمه ممكن وقد نص الله تعـ عليه في قوله اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وقال الله تعـ من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها
الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم والقرآن مملو من ذكر المعاد وان اختلفوا في
كيفية الاعادة والاعدام وتفاصيل ذلك ذكرناها في كتبنا الكلامية لكن المبحث هٰهنا على
شيء واحد وهو ان القول باثبات المعاد البدني الذي هو اصل الدين وركنه انما يتم على مذهب الامامية
اما على مذهب السنة فلا لان الطريق الى اثباته ليس الا السمع فان العقل انما يدل على امكانه
ولا على وقوعه وقد بينا ان العلم بصحة السمع وصدقه انما يتم على قواعد الامامية القائلين
بامتناع وقوع القبيح من الله تعـ لانه اذا جاز ذلك جاز ان يخبرنا بالكذب او
يخبرنا بالاير يده ولا يقصده وح يمتنع الاستدلال باخباره تعـ على اثبات المعاد البدني والشك
في ذلك كفر فلا يمكنهم حينئذ الجزم بالاسلام البتة نعوذ بالله من هذه المقالات التي توجب
الشك في الاسلام انتهى قال الناصب خفضه الله تعـ اقول قد سمعت فيما تقدم ان
اجماع جميع الامة واقع على امتناع وقوع القبيح من الله تعـ وامتناع الكذب عليه تعـ عز ذلك
لكن المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة وغيرهم استندوا امتناع القبح والكذب عليه بالحسن
والقبح العقليين والاشاعرة استندوهما الى لزوم النقص في صفاته ولا نزاع في المدعى انما النزاع في

طريق اثباتها فالاشاعرة يثبتون من طريق لزوم النقص وهو محال والمعتزلة والشيعة
يثبتون في طريق الحسن والقبح العقليين وقد عرفت ايضا فيما سبق ان كل الدلايل التي اقام
هذا الرجل على امتناع فعل القبيح من الله تعـ كلها من باب اقامة الدليل على غير محل النزاع ثم
يكرر في هذا المقام ويأتي بكلامه المفتري ويرتب عليه المفاسد انتهى اقول نعم قد اجتمعت
الامة على انه تعـ لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا
واجب عليه ولذلك اسندوا خلق جميع الافعال اليه تعـ سواء كانت حسنة او قبيحة و
الامامية والمعتزلة من جهة انه يترك القبيح ويفعل الواجب وهذا الخلاف مبني على الخلاف
في ان الحسن والقبح عقليان او شرعيان فظهر ان الناصب قد خلط في تقرير محل النزاع والوفاق خبط ل
وان ادلة المص قد سيقت الى المساق وبالجملة تسمية القبيح الصادر عنه تعـ حسنا لا يسد باب
جواز الكذب عليه على اصل الاشعري غايته انه لا يكون الكذب منه قبيحا وبمجرد جواز الكذب عليه
يلزم امتناع الجزم بثبوت المعاد البدني الذي اخبر به تعـ كما افاده المص قدس سره سواء كان
ذلك الكذب حسنا او قبيحا كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ومنعت الاشاعرة
من استحقاق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية خالفوا في ذلك نص القرآن وهو قوله
تعـ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال تعـ اليوم تجزى كل نفس
بما كسبت اليوم تجزون بما كنتم تعملون هل جزاء الاحسان الا الاحسان والقرآن مملو من ذلك
وخالفوا ايضا المعقول وهو قبح التكليف المشتمل على المشقة من غير عوض لانه تعـ غني عن
ذلك ولولا العقاب لزم الاغراء بالقبيح لان لنا ميلا اليه فلولا الزجر بالعقاب لزم الاغراء
به والاغراء بالقبيح قبيح ولانه لطف اذ مع العلم به يرتدع المكلف من فعل المعصية وقد ثبت
وجوب اللطف فلينظر العاقل وينصف من نفسه ويعتبر هذه المقالات التي هي في اصول
الدين وعليها يبتني القواعد الاسلامية هل يجوز المصير اليها والاعتماد عليها وهل يرضى
العاقل لنفسه لقاء الله تعـ باعتقاد انه ظالم خالق للشر يكلف بما لا يطاق فاهر للعبيد مكذب
لما ورد في القرآن من قوله تعـ لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها
وما ربك بظلام للعبيد الى غير ذلك من الآيات وما وجه اعتذاره غدا عند رسول الله صلعم
وغيره من الانبياء المتقدمين في اعتقادهم انهم غير معصومين وانه يجوز عليهم الخطاء
والغلط والسهو والمعصية وان النبي صـ وقع منه الكفر في صلوته حيث قال تلك الغرانيق

العلى منها الشفاعة ثم نجى وانه بال قائما وانه قال ابرهيم عليه السلام كذب ثلث مرات فان ارتضى لنفسه ذلك كفاه خزيا وعارا انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعـ قد سمعت فيما سبق تفاصيل اجوبة ما ذكرهها وكرر الكلام على دابه ونقول متحشمين زحمة التكرار ان قوله منعت الاشاعرة من استحقاق الثواب والعقاب يجاب بما ذكر سابقا ان القول بعدم الوجوب على الله تعـ لا يوجب القول بمنع استحقاق الثواب والعقاب فان قول الاشاعرة انه لا يجب عليه شي بل كل ما يعطى من الثواب فبفضله وما يعمل من العقاب فتصرف في ملكه بعدله في عباده لكن جرت عادته تعـ باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والعقاب عقيب العمل السيئ كما اجرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز لا انه يجب عليه الاعطاء لكن عادته جرى بهذا ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا فعلى هذا كيف يخالف مذهبهم نصوص القرآن على ما ادعاه هذا الجاهل فان سائر النصوص المذكورة مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واليوم تجزى كل نفس بما كسبت يدل على وجود الجزاء وتحققه في الآخرة وهذا عين مذهب اهل السنة ولا تدل النصوص على وجوب الجزاء على الله تعـ و اما ما ذكر انهم خالفوا المعقول وهو قبح التكليف المشتمل على المشقة من غير عوض فكلام في عدم الوجوب وايضا لا يلزم الاغراء على من قال اكل الخبز لشبع مع ان وجود الشبع عقيب اكل الخبز ليس بواجب واما وجوب اللطف فهو ممنوع كما علمت انه لا يجب عليه شي ثم ما ذكر من الطامات وجرى على دابه في ميدان المزخرفات فنقول مجيبا له على طرزه فلينظر العاقل المتبصر هل يرضى العاقل لنفسه لقاء الله تعـ باعتقاد انه يجب عليه حقوق العباد وهو مديون لهم وله شركاء في الخلق مغلولة اليد ليس له التكليف الا بما يرضى به العبد كاذب في قوله وعصى آدم ربه وكاذب في قوله تعـ انى لا يخاف لدى المرسلون الا من ظلم ثم بدل من بعد سوء حسنا وما عذره عند الله في نسبة الكذب اليه في كلامه وان محمدا صلعم جاء للهداية ولم يهد الا سبعة عشر رجلا وشرذمة قليلة في كل عهد وما ذكره عند رسول الله صلعم اذ يشتم ازواجه ويشتم اصحابه ويكفرهم ويقول لبيت رسول الله صلعم انه قرن الشيطان وغير من المزخرفات والعقايد الباطلة التي يذهب اليها الرافضة المسمية بالامامية والحمد لله الذي فضحهم واهرق دماءهم بسنان قلمنا في آخر الزمان وابدى ذلهم وبطلان مذهبهم على صحايف الملوان وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وعترته اجمعين والحمد لله رب العالمين وقع الفراغ بحمد الله من ذب هذا الشيطان المبتدع من العقايد الاسلامية الاصولية المسماة بعلم الكلام والان نشرع في ابداء اباطيله في علم اصول الفقه وليعلم ان ما ذكره في اصول الفقه مما هو محل خلاف الائمة او وا

كلامه

كلامه كلام احد من الائمة الاربعة فلا نتكلم عليه الا اذا اساء الادب ونسبهم الى مخالفة النصوص لا جميع المذاهب الاربعة في هذا الامر واحد لان كلها مذهب اهل السنة فان وافق واحدا منهم فلا علينا ان يعارضه فيه فان السنة قد قامت وليس لنا عند معارضة خصم السنة ان نرجح بعض اقاويل علمائنا على بعض بل علينا قطع رقبة ابن مطهر بالمقضبات المشهرة وهذا يحصل اذا وافق احدا من اهل السنة واما الترجيح في اقوالهم ومذاهبهم فليطلب من مصنفاتنا في اصول الفقه وان خالف المذاهب الاربعة فيقطع رقبته ان شاء الله تعـ بالبرهان القاطع والبنان الشاطع ونسأل الله التوفيق في كل حال وهو الموفق والمعين انتهى **اقول** قد اسمعناك فيما سلف وجوه الرد على اجوبة الناصب وان القول بعدم ايجاب شيء على الله تعـ وان لم يستلزم جواز المنع بل قد صرحت الاشاعرة بجواز انعكاس القضية فيلزم المفاسد التي ذكر المصـ لزوما لا مرد له واما قاعدة جريان العادة فقد عرفت في فواتح الكتاب ما فيه من النقض والابرام وسمعت قبيل ذلك انه لا معنى لاحتجاج بجريان العادة في احوال الآخرة وبهذا يعلم ان استدلاله على ذلك بقوله تعـ ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا باطل لان كلا من الآيتين وردت في امر جرى في الدنيا واما الاولى فهي كلام قوم اخرجوا رسولهم من بينهم واما الثانية فهي في قتل الذين ينافقون الانبياء اينما ثقفوا اي لا ينسخ هذين الحكمين مثل الحكم الذي يتبدل فان النسخ في الاحكام لا في الافعال والاخبار واما ما ذكره من ان النصوص التي ذكرها المصـ مثل قوله تعـ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واليوم تجزى كل نفس بما كسبت يدل على وجود الجزاء وتحققه في الآخرة وهذا عين مذهب اهل السنة ولا يدل النصوص على وجوب الجزاء على الله تعـ ففيه ان المصـ لم يذكر تلك النصوص للاستدلال على وجوب الجزاء حتى يتوجه عليه ما ذكره وانما استدل بها على مسئلة اخرى دعوا اليه وهي ان الثواب والعقاب مستحقان على الطاعة والمعصية فان الاعمال اسباب موصلة الى الثواب والعقاب مقتضيات لها كاقتضاء ساير الاسباب لمسبباتها فان الاشاعرة كما خالفوا في هذه المسئلة ولم يجعلوا للاعمال تاثيرا في استحقاق الجزاء اصلا ولا شك ان لتلك النصوص دلالة على ذلك كما قصده المصـ فما ذكره الناصب خلط للبحث فرارا عن الالزام والاعتراف بالحق كما لا يخفى وبهذا سقط ايضا ما ذكره من ان العوارض اذا كان مفقودا يلزم قبح التكليف لا اذا كان العوض غير واجب وذلك لما عرفت من ان كلام المصـ صريح في ان الكلام في الاستحقاق ولا ريب في ان قول الاشعري بعدم الاستحقاق يستلزم قبح التكليف ووصول نفع الى المكلف

اتفاقاً لا يدفع القبح ومن اين يعلم المكلف ذلك في الدنيا حينئذ حتى يرتفع قبح التكليف من نظره
في الدنيا وكذا الكلام في لزوم الاغراء بالقبيح على القول بعدم استحقاق العقاب على المعصية وفي
ان الكلام ليس في الوجوب كما زعمه الناصب واما ما ذكره من ان وجوب اللطف ممنوع فقد بيننا سابقاً
معنا وجوبه وشيدنا اركان الدلايل التي ذكرها المص فيه على وجه ظهر ان الناصب محروم عن
لطف الله تع مستحق لقهره وعنايه انشاء الله تع واما ما ذكره مجيباً على طرز المص بزعمه فانما ان يكون
على طرزه بل كل ما ذكره كذب وفرية قصد به اخفاء القبايح الثابتة في مذهبه الفاسد وتخييل ان
في مذهب الامامية ايضاً نحوها من المفاسد ولقد نزه الله تع الامامية بجوده وفضله عليهم وهدايتهم
الى الاقتباس عن مشكوة النبوة والولاية ومتابعة صريح العقل وصحيح الرواية عما في مذاهب غيرهم
من الضلالة والغواية هيهات هيهات اين من اخذ العلم من مدينة العلم وبابها ممن يدور خارج اعتابها
الحق لا يدفع بمكابرة اهل الزيغ والتخليط كما قال تع لا يضركم كيدهم شيئاً ان الله بما يعملون محيط
ثقلت عليهم احكام الثقلين فكرهوها واعيى عليهم حملها فالقوها على اكتافهم ووضعوها لما ثقلت
منهم الشنن ان تحققوها فاهملوها وصالت عليهم نصوص الكتاب والعترة فوضعوا لها موانع ردوها
ودفعوها استروا سراير النفاق فاظهرها الله تع على صفحات الوجوه منهم وفلتات اللسان ووسمهم
لاجلها بسيماء لا يخفون بها على اهل البصاير والايمان وظنوا انهم اذا كفوا اكفرهم ناجوا على النقاد
والناقد البصير قد كشفها بذهنه الوقاد ام حسب الذين في قلوبهم مرض ان لن يخرج الله اضغانهم ولو نشاء
لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول والله يعلم اعمالكم فلنكشف عما موه به الناصب
ههنا من التزويق وضرب بها نفسه على سنة الطعن وحز الشيوف ونقول اما ما اشار اليه من
ان الامامية اعتقدوا وجوب حقوق العباد عليه وهو مديون لهم فقد عرفت ان الوجوب الذي ذهب
اليه الامامية ليس بالمعنى الذي شنع به الناصب وانه بمعنى ايجاب الله تع على نفسه الرحمة على عباده وانجاز
وعده في ميعاده واما ما ذكره من مشاركة الخلق فقد عرفت سابقاً عن قريب ان ذلك غير لازم له ولو لزم
للزم لقول القايل بالكسب ايضاً كما مر بيانه واما مغلولية اليد فهو قول الناصب فيه سبحانه وتعالى
اذ طرده من روضة ايران الى نيران ما وراء النهر من غير زاد ولا راحلة واما الامامية فحاشاهم
عن القول بذلك ومن دعيتهم انهم عدياً واسع المغفرة يا باسط اليدين بالرحمة ثم يقولون ان
الناصبية يسحبون يوم القيامة الى النار مغلولة اليد مسلسلة الاعناق فان قصد هذا فهو
لا يوجب التشنيع كما لا يخفى واما ما ذكره من انهم يقولون ليس له تع التكليف الا بما يرضي

به العبد

به العبد ففيه ان هذا قول اصحاب الناصب حيث يجوزون التكليف بالقبيح الذي
يشتهي العبيد اكثره ويرضا به دون الله تع كالزنا واللواطة وشرب الخمر ونحوها واما
الامامية فانهم يقولون ان الله تع انما يكلف العباد بما يكون حسناً عند العقل واكثر
شاق عليهم كما يدل عليه ايضاً لفظ التكليف المشتق من الكلفة بمعنى المشقة واما قوله
ان الله تع كاذب عند الامامية في قوله وعصى ادم فكذب صريح بل يقولون ان العصيان
فيه بمعنى خلاف الاولى فانه يسمى عصياناً وسيئة بالنسبة اليهم كما ورد في الحديث حسنات
الابرار سيئات المقربين واما قوله يقولون انه تع كاذب في قوله اني لا يخاف لدي المرسلون
الا من ظلم ثم بدل من بعده سوء حسنا ففيه ان هذا كذب وافتراء اخر من الناصب على
الامامية يجب عذره عليه عند الله تع لظهور ان من لا يجوز الكذب على الانبياء فبا
الاولى ان لا يجوزه على الله تع مع ان ذلك غير لازم من الاية لجواز حمل كلمة الا فيها على
معنى لكن اي لكن من ظلم من غير المرسلين اه او نقول يجوز ان يكون المراد ممن استثني من
المرسلين ص بعض الملائكة كهاروت وماروت فلا يلزم عدم عصمة الانبياء وهذا من سوانح الوقت فاحسن
التامل فيه ولو اغمضنا عن ذلك فنقول الظلم وضع الشيء في غير موضعه وخلاف الاولى في حق
الانبياء عليهم السلم وضع للشيء في غير موضعه فلا يلزم منه نفي العصمة وهل تقول لمن له ادنى ارتفاع
عن درجة العوام ان من تاويل كلام الله تع لدليل قام على وجوب التاويل يصير للاول مكذباً بالله تع
ولا ادري ماذا يفعل الناصب واصحابه في المتشابهات من الوجه واليد والقدم الذي وقع الاجماع
على وجوب تاويلها هل في ذلك تكذيب الله اعترفا الناصب واصحابه شركاء لنا في ذلك و
البلية اذا عمت طابت واما ما ذكره من ان الامامية يقولون بان النبي صلى الله عليه واله و
سلم جاء للهداية ولم يهتد الا سبعة عشر رجلاً فهو ايضاً فرية بلا مرية بل هم يقولون كما جاء
موسى عليه السلام للهداية وهدى خلقاً كثيراً من بني اسرائيل وغيرهم فارتدوا في ايام حيوته
ولم يبق منهم احد على ايمانه سوى هرون ع كذا جاء نبينا صلى الله عليه واله وسلم وهدى
خلقاً كثيراً لكنهم بعد وفاته ارتدوا على اعقابهم كما دل عليه ما سبق من احاديث الحوض ولم يبق
عشر ص فيهم موسى سوى من ورد عن النبي ص انه منه بمنزلة هرون من موسى وسبعة [illegible] رجلاً اخرى والا
في ذلك بعد تحقق ما هو ابعد من ارتداد قوم موسى من اولاد الانبياء في ايام حيوته من
غير ان يكون لهم توقع نفع ولا بد من السامري ولا عجله وبعد العلم بان الذين ارتدوا من اصحا

بيننا اصحاب كانوا من اولاد الكفار وقد ذهب شطر من عمرهم في الكفر والجاهلية ومع هذا فقد ارتدوا بعد
وفات النبي صلعم وكانهم من العجل الذي استخلفوه وعبدوه نوع الرعاية والحكومة والولاية و
بعد ورود ما نقله المص سابقا عن الحميدي في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه من مسند ابي سعيد
الخدري قال قال رسول الله لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب
لتتبعوهم الحديث واما ما ذكره من ان المص شتم ازواج النبي صلعم واصحابه فكذب وافتراء
وانما شتم علماء اهل السنة بايراد الاحاديث الدالة على مطاعن ازواج النبي ص واصحابه كما طعنهم
في ايرادهم للاحاديث القادحة في عصمة الانبياء وعلو رتبتهم عليهم السلم وايضا لما يدل عليه كلام
الناصب من ان المص يشتم ازواج النبي صلعم باجمعهم ويشتم الاصحاب باجمعهم غير واقع بل الواقع
الشتم والطعن لواحدا او اثنين من الازواج وثلثة او خمسة او ستة او تسعة من الاصحاب للاحاديث
المروية من طريق اهل السنة ايضا في استحقاقهم الطعن والعقاب لا كل الاصحاب ولا اكثرهم ولا نصفهم
ولا عشرهم بل ولا عددا يبلغ النصاب ولا استبعاد بعد ورود نص الشرع والكتاب وقوع ازواج
بعض الانبياء السابقة ومن لهم من الاصحاب في ورطة الارتداد عن طريق الحق والصواب واستحقاقهم
بذلك اليم العذاب واما حديث مطلع قرن الشيطان فانما ذكره المص سابقا والاشارة عن اصحاب
الناصب وانما ايراد على خروج فتنة اثارها عايشة باغواء الشيطان من ذلك البيت و
لا يلزم منه ان كل من خرج من ذلك البيت يكون شيطانا او لا لزم من حمل ذلك على ناحية
المشرق كما حمله عليه الناصب ان يكون كل نبي او ولي او غيرهما خرج من المشرق الى المغرب
شيطانا ايضا فما هو جوابه عن هذا فهو جوابنا عن ان الناصب منع سابقا كون البيت
الذي سكنها عايشة بيت رسول الله ص فكيف يشنع عليه ههنا بانه قال البيت رسول الله ص انه
قال البيت رسول الله صلعم انه مطلع قرن الشيطان ومن بدايع الاتفاقات التي لا يسعها ما
اشتهر بين اهل اصفهان ان الدجال المشهور الموعود يخرج من بيت هذا الناصب فكان مبالغة
في تاويل الحديث المذكور على الوجه المزبور انما هو لسد باب سبق الاذهان من اهل اصفهان
الى ان الدجال الموعود اللعين المردود ثم حمده لله تعالى بما توهم من فضيحة للامامية واهراق دمائهم
بسنان اقلامه وقطع رقبة المص بمعضاب كلامه يشبه حمد خليفهم يزيد اللعين واستبشار بمقضاب
غيره من الملاعين بقتل الحسين عليه السلام غير مميز غاية الجهل والعصبية بين موضع حمد
العطية ومقام التعوذ لنزول البلية مع ان ذلك مما غالطه به الشيطان وشبه عليه من

جانب الرحمن فان تفوق المص على اقرانه وجهده وجهاده في الدين المبين مبين ولا تظنن
ان كلم الملتاء هين لانه كالحية الرقشاء لمسها لين والموت من لسعتها متعين بطشه شديد
ومرمى بعيد قد شيد الله اعضاد فضله لاغراق العوت المعنوي واهدى رواشق سهامه س ل
الى قلب كل ناصب غوى فكيف يصل اليه سنان قلم الناصب القاصر المريد واني
لهم التناوش من مكان بعيد وكيف يتوقع النفوذ والثبوت من شوك منحوت
بيد مبهوت مسبوت يذهب عنه مقاصده ويفوت وينسج عليه امور واهية كبيت
العنكبوت او كيف يترقب اقامة الحجة وايضاح المحجة من صحفي يرسم صورا ونقوشا
بلا مهجة نعم ربما يعزم القلم على اثارة الفتنة والقتال واراقة دماء فرسان الجدال
لكن في ايدي الابطال لا في كف كل مدبر يولي في القتال ويسلي بها فعل اسلافه
في خيبر وحنين من فرارهم مسيرة راى العين ورجوعهم بخفي حنين فاحمد
الذي فضح الناصب واصحابه حيث استدرج الناصب الى التعصب لهم والتصدي لا
صلاح كلامهم بما زاد به ظهور اختلال نظامهم وانحلال زمامهم
وازداد بواعث طعنهم وملامهم واشكرهم على ان جعلني مظهر هذا الظهور
واضاء بشوارق قواضب اقلامي غواسق اباطيل الجمهور ووفقني لتسويد سطور
اعترف بها الريح للقلم وتاليف زبور شارى انوار معانيها النار في راس العلم
ناصبا فواد الناصبة غرضا للنضال راشقا عليهم صوايب السهام
والنبال مبينا ان ما ذكره الناصب من اهراقه دماء الشيعة بسنان اقلام
او قطعه رقبة المص بمعضاب كلامه انما هو من اضغاث احلامه لكثرة
توقعه ذلك في خارج منامه ولقد ظهر للناظر من صولتنا الحيدرية المورثة
من صاحب ذي الفقار وجولتنا الحسينية التي يداس بها ظهر الخصم
الفقار بوميض يماني يخطف سنا برقه بالابصار ويحج بيض ايماني
بعشور وجوه النواصب الفجار الذين صار قلوبهم من الاحجار فاران
سيف الناصب المخيل التخشبي خشبي وسنان قلم شوك عشي يعجز
عن خرق ذي الماء بل يقصر عن النفوذ في ارق الهواء فكيف يسفك به الدماء
او يضرب به رقاب الدهماء من يفر لغاية جبنه عن الاماء وقد فرغ الفراغ بتوفيق

الملك العلام في الكلام على قسم الكلام عن مجاهدة
الدجال الناصب المتعنيا في الزبي اخذ العلم من عيال
مخدرات الحجال ودمرنا على ما بسطه من الحبال
واسسه المحال بحيث لم ننصب فيه مجال والآن نشرع
في هتك استار مخالاته في اصول الفقه وسيعلم الناظر
على قياس ما علمه في قسم الكلام ان الامامية في كثير من كليات
اصول الفقه مخالفون للفقهاء الاربعة وان مدار الناصب
هنالك ايضا على ارتكاب التمويه والكذب والمكابرة
او التزام اراء الباطلة الفاجرة كما هو داب اصحابه من الاشاعرة
عند عجزهم عن المناظرة وان ما ذكره الناصب من ان
جميع المذاهب الاربعة في هذا الامر واحد وان كان لا يتعلق
غرضنا بنفيه واثباته لكنه امر باطل في نفسه لا يكاد يصح الا على طريقة
ما ورد من ان الكفر ملة واحدة والا فافتراق كلمتهم وانكار بعضهم
بعضا مما لا يخفى على المتتبع لاحوالهم فان الغزالي في المنخول وشيخه
ابا المعالي في رسالة مغيث الخلق قد ذكروا في شان ابي حنيفة واراءه
الحنيفية ما لا يقصر عن نسبته الى الكفر والحنيفية قد كفروا الاشعري كما ذكره امامهم
الزاهدي في تفسير قوله تعالى ولولا ان تصيبهم مصيبة الاية وذكر اليافعي وابن
كثير الشامي وغيرهما في تواريخهم ان الحنفية قد الزموا علماء الشافعية
في ايام دولة السلطان طغرل السلجوقي الحنفي ان يلعنوا شيخهم ابا الحسن الا
شعري على منابر الري والشام وربما ترى بعض الحنفية يستنكف عن اطلاق
اهل السنة على الشافعي فيقول في تاليفه قال اهل السنة
كذا وقال الشافعي كذا فعلى هذا كيف يصح قول الناصب ان الامر بينهم
واحد وكلها مذهب اهل السنة اللهم الا ان يكونوا قد تصالحوا وتعاضدوا في زمان
الناصب لمقاومة الشيعة الامامية لكنا نثق بلطف الله وكرمه ان
يفرق كلمة اهل النفاق ولا يوفقهم للوصول الى ساق الاتفاق

ولو التفت الساق بالساق
واليه المرجع
والمساق
تمت




هو

قحط حسن و چهره تو بی برقع گشوده لاجرم

آسمان بی جز یوسف ببازار آورد

قال المصنف رفع الله درجته المسألة السابعة فيما يتعلق باصول الفقه وفيه فصول الاول
في التكليف وفيه مباحث الاول في الحكم مذهب الامامية ان الحكم هو الوجوب او الندب او الاباحة
او الكراهة او التحريم المستند الى صفة تقع الفعل عليها يوجب احدها وقالت الاشاعرة حكم الله تعالى
خطابه المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فلزمهم التناقض وقول المحال اما التناقض فلان
الحكم حادث لتعلقه بالمكلف الحادث ولانه يصدق حلت المرأة والجارية بعد ان لم تكن وحرمت بعد
ان لم يكن ولانه معلل بافعال المكلف كالطلاق والبيع وغيرهما ويتعلق بتجدد الاوقات فيقال اذا زالت
الشمس او غربت وجب الصلوة وقبلهما لم يكن واجبة والخطاب كلام الله تعالى وكلامه قديم عندهم فيكون
الحكم قديما حادثا وهو متناقض واما المحال فلان الحكم لم يرجع الى الفعل وصفاته فيقال هذا فعل واجب
او حرام او مباح الى غير ذلك وكلام الله صفة قائمة بذاته عندهم وعندنا انه عبارة عن حروف واصوات
قائمة بالاجسام لا يدخل للافعال في حلولها منها انتهى قال الناصب خفضه الله تحقيق تعريف الحكم
انه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير لا الوجوب واخواته لان الله حاكم فلا بد ان
يكون الحكم صفة ولا لم يكن حاكما والوجوب واخواته ليست صفة الله تعالى بخلاف الخطاب فانه صفة تعالى
نعم الوجوب واخواته مستفادة من الحكم هذا هو التحقيق واما ما ذكره انه يلزمهم المحال والتناقض فهذا
الكلام بنفسه فاسد لانه يفهم منه ان التناقض قسيم للمحال والحال ان التناقض من افراد المحال ثم ما ذكر من
صور التناقض اسولة مشهورة يوردونها في كتب الاصول على تعريف الحكم والجواب عن الكل ان الخطاب قديم
وتعلق الخطاب حادث فلا يلزم التناقض فان حلية المرأة والجارية بعد حرمتها وحرمتها كذلك مفهوم
من خطاب الله القديم ويتعلق ذلك الخطاب تارة بالحلية وتارة بالحرمة عند حصول الموجب وكذا تعليل
الحكم بافعال المكلف وتعلقه بتجدد الاوقات فان هذه الامور يقتضي حدوث تعلق الخطاب القديم بها
فلا يكون تناقض واما ما ذكر من لزوم المحال بان الحكم يرجع الى الفعل وصفاته فيقول ان الحكم ليس صفة
الفعل بل المستفاد من الحكم يصير صفة للفعل فان الواجب والحرام ليس نفس الحكم حتى يصير سببا للزوم
كون القديم صفة للحادث انتهى اقول اولا لا نسلم ان الله تعالى اذا كان حاكما وجب ان يكون الحكم صفة
له لتخلف هذا في كثير من المشتقات كالمقول والّلابن والتامر ولو سلم فيقول المراد بالوجوب والحرمة
مثلا الايجاب والتحريم مسامحة والقرينة عليه قول المص او التحريم دون ان يقول والحرمة وقال الشارح العضد
لاصول ابن الحاجب المراد بالحكم معنى قوله افعل وهو اذا نسب الى الحاكم لقيامه به سمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه
الحكم وهو الفعل لتعلقه به سمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ولذلك تراهم يجعلون اقسام

الحكم

الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى ففي اصل كلام المص ان الحكم اذا نسب الى الفعل فهو الوجوب
او ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الحكم صفة له تعالى باعتبار آخر حتى يلزم ان لا يكون حاكما اصلا ثم ما اختاره
الامامية هو الراجح المتعارف بين اهل الشرع واليه يسبق افهامهم عند الاطلاق بل لو سألت المميز
من العوام ما حكم الشرع في الخمر لقال الحرمة ولم يقل خطاب الله والمخالفون قد تركوا على هذا العرف من
حيث لا يشعرون فانهم اتفقوا على تحديد الفقه بانه علم بالاحكام الشرعية ومعلوم انهم ما ارادوا العلم
بخطاب الله تعالى والا لزم فيمن حفظ القرآن ان يكون فقيها وهم لا يقولون به والتحقيق الحقيق بالتصديق
ان الحكم مع قطع النظر عن كون الخطاب المفسر به هو كلامه تعالى وانه حادث عندنا ليس نفس الخطاب بل المستفاد
منه فان الحكم ليس قول الشارع اوجبت عليك بل نفس الوجوب المستفاد من الخطاب فيكون استعماله في
الخطاب مجازا او في اثر الخطاب وهو الوجوب والندب وغيرهما من الاحكام حقيقة وحينئذ يقول ان
قول الشارح ان الخطاب اذا نسب الى الفعل سمي وجوبا غير مسلم والتقسيم الى الايجاب والتحريم مرة والى الوجوب
والحرمة اخرى مسلم لكن بحسب ما ذكرنا من المعنيين اي الخطاب واثره لا باعتبار اطلاق الخطاب عليهما
حقيقة وبالجملة الوجوب غير الايجاب ذاتا لحمل افعال اوجبه عليه فوجب ومن البين ان الاثر غير المؤثر
بالذات فدعوى الاتحاد بينهما لا يخلو عن تحكم فتأمل وانصف وثانيا ان ما فهمه من كلام المص ان التناقض
قسيم للمحال وهم لا يوهم وانما المفهوم منه انه جعل التناقض مقابلا للمحال الذي هو اعم منه ومقابلة الخاص
بالعام ليس اول قارورة كسرت في الاسلام وبالجملة لما نظر المص العلامة الى ان احد اللازمين المحالين ههنا
له اسم عليحدة وهو التناقض سماه به واذ لم يكن للآخر عليحدة عبر عنه بالمحال ولا محالة فيه وثالثا ان ما
اجاب به عن الاسولة بان الخطاب قديم وتعلق الخطاب حادث مردود بانه لا خطاب قبل التعلق ولو
اغمضنا عن هذا نقول الظاهر ان مراد المص بالاشاعرة ههنا الفقهاء منهم فان تعلق الخطاب ايضا
قديم عندهم كما صرح به الشارح العضد في بحث النسخ حيث قال انهم اي الفقهاء فروا في تعريف النسخ
من الرفع الى الانتهاء لكون الحكم قديما والتعلق قديما فلا يتصور رفع شيء منهما انتهى ويدل عليه ايضا
قالوا ان الامر يتعلق بالمعدوم بل صرحوا بان المعدوم مكلف واما ما تكلفه الشارح العضد في توجيه هذا دفعا
للشناعة الظاهرة المتوجهة عليه بانه لم يرد تنجيز التكليف في حال العدم بل اريد بان يطلب منه الفعل
حال العدم بان يكون الفهم والفعل في حال العدم له التعلق العقلي وهو ان المعدوم الذي علم الله انه
يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم في الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال فغير مجد لان وجود الحكم في
الحال وكونه متعلقا بالشخص الذي سيوجد في ثاني الحال عين السفه لامتناع تحقق التعلق بدون

المتعلق ضرورة ان الاضافة لا يتحقق بدون المضاف نعم لو قالوا بالوجود العلمي واعترفوا بالوجود الذهني لتم هذا
الكلام وليس قليس على ان ما اشتهر من شبهتهم الباعثة لهم على القول بعدم تعلق الحكم وهي انه لو لم يدخل المعدوم
تحت الخطاب لما كان النبي مرسلا اليه وخلافه معلوم يأبى اباء بيّنا عن انحاء التكلف المذكور هنا والجواب عن
تلك الشبهة انه يكفي في كون النبي مرسلا اليهم ان يتوجه شرعه اليهم يوم يوجدون بنقل من قبلهم اليهم تامل

قال المصنف رفع الله درجته البحث الثاني في الواجب الموسع متطابقا ان علي وقوعه اما النقل فقوله تعالى اقم
الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل واما العقل فلانه ممكن لعدم استحالة ان يوجب الله تعالى فعلا في وقت
يفضل عنه ويتخير العبد في ايقاعه في اي جزء شاء من ذلك الوقت ثم اذا لم يفعله الا في الوقت الاخير تضيق عليه
حينئذ ولا امتناع في ذلك بل يجب لتعذر ضبط وقت الصلوة فانه يمتنع ان يفعل العبد الصلوة في وقت لا يفضل
عنها اما بالنسبة اليه او الى غيره فالقول باتساع الوقت امر ضروري في نظر الشرع وقال بعض الجمهور انه يجب
الفعل في اول الوقت فان اخره الى اخر الوقت صار قضاء وقال بعض الحنفية انه يجب في اخره فان قدمه كان نفلا
والقرآن يكذب اقوال هؤلاء لانه تعالى اوجب الصلوة في الزمان المحصور بين الدلوك والغسق فتخصيص الوجوب
باول الوقت او باخره ترجيح من غير مرجح وهو محال انتهى قال الناصب حفظه الله تعالى اقول القول بالواجب
الموسع موافق لمذهب الشافعي بالدلائل المذكورة في كتب اصولنا واما ما استدل عليه نقلا وعقلا فباطل اما
النص فلا دلالة له على مدعاه لان اجماع المفسرين على ان الاية جمعت فيها صلوات الاوقات الاربعة سوى صلوة
الفجر فهذا التحديد ليس للتوسع بل لبيان الاوقات الاربعة واما الدليل العقلي فلان كان اتساع الوقت مسلم
ووجوبه على ما ذكره ممنوع قوله يمتنع ان يفعل العبد الصلوة في وقت لا يفضل عنها اما بالنسبة اليه او الى غيره
قلنا الامتناع ممنوع لانه يمكن ان يتساوى الفعل والوقت نعم فضل الفعل على الوقت المضيق ممنوع لا التساوي
وما ذكر ان من قال بوجوب الفعل في اول الوقت وصيرورته قضاء في اخر الوقت ومن قال من الحنفية بالعكس
فقد خالف القرآن فقد علمت عدم دلالة النص على ما ذكر انتهى اقول اولا في توضيح المقام ان المحققين من
الاصوليين اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون وقت الواجب انقص منه بحيث لا يسعه لاستلزامه التكليف
بما لا يطاق وهو قبيح ممتنع على الله تعالى فاما ان يكون مساويا له ويقال له الواجب المضيق كصوم شهر
رمضان ولا خلاف فيه واما ان يكون اوسع منه ويقال له الواجب الموسع كالصلوة اليومية او النذور
المطلقة وغيرها وفيه خلاف قال اهل الحق بجوازه عقلا ووقوعه شرعا واحتجوا عليه بالاية المذكورة وغيرها
بناء على ان الاوقات المذكورة اوسع من الصلوة المأمور بها فيها قطعا ومعنى وجوب الفعل في الوقت الموسع
وجوبه في جزء منه على ان يكون المكلف مخيرا في ايقاعه في اي جزء منه ولا يجوز له الترك في جميعها وحاصله

التقرير العقلي

التعلام

ان تاركه فضلا الى بدل منه يستحق العقاب كما في الواجب المخير وبهذا يمتاز عن المندوب وان اشتركا في
جواز الترك في الجملة وكثير وقال كثير من المخالفين لضيق مداركهم بالمنع عن الوجوب الموسع لزعمهم ان الوجوب
ينافي وسعة الوقت فاختار بعضهم ان الصلوات اليومية واجبة في اول اوقاتها وايقاعها بعده انما هو بطريق
القضاء واختار بعضهم انها واجبة في اخر اوقاتها وانما يجوز ايقاعها قبله على وجه التقديم على الوقت تعجيلا
كما في تقديم الزكوة على وقت وجوبها ومنهم من قال بان وجوبها في اول الاوقات معلق على حال المكلف في
اخرها فان بقي على صفة المكلفين كان الواقع في اول الوقت واجبا والا كان نافلة وفساد هذه الاقوال مما لا
يخفى بادنى تامل اذا تمهد هذا فقوله جمعت فيها صلوة الاوقات الاربعة مردود بان تمام الاية اقم الصلوة
لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر فتكون جامعة لصلوة الاوقات الخمسة فصلاتا دلوك الشمس الظهر و
العصر وصلاتا غسق الليل اي انتصافه المغرب والعشاء والمراد بقرآن الفجر صلوة الفجر من باب اضافة الشيء الى
وقته كصلوة الجمعة وصلوة العيد وصلوة الكسوف وما اشبه ذلك ويؤيد الاستدلال انه لما كان زمان
الفجر قليلا لم يضرب له غاية في الاية فافهم وانما ترك المص بعض الاية اختصارا واعتمادا على الاستدلال بهذه
الاية على المطلوب المذكور ومن العجب الذي ليس من الناصب بعجيب ان الاستدلال بهذه الاية هو الدليل الذي
للشافعية على ما اشار اليه الشارح العضد وصرح به صاحب النقود والردود في حواشيه وهذا المعاند ينكر استدلالهم
بها ويرفضه بهذا الرد المردود بمجرد معاندة الشيعة واما ما ذكره في سند منع امتناع بقوله لانه يمكن
ان يتساوى الفعل والوقت الخ فباطل لا يصح للسندية لانه ان اراد امكان ذلك في نفس الامر وان لم يمكن
للمصلي ايقاع فعل الصلوة مثلا في ذلك الزمان المساوي فمسلم لكنه لا يفيده وهو ظاهر وان اراد
امكانه مع امكان ايقاع المصلي صلوته دائما في ذلك الزمان المساوي فبطلانه ظاهر مما ذكره المص من تعذر
ضبط اوقات الصلوة فانه اذا تعذر ذلك كما يشاهد من تردد المصلي في دخول الوقت وعدم امكن
ان يترك الصلوة كلا او بعضا في الوقت المعين في الواقع المساوي بفضلها فلا يليق بالمأمور به الا ما زاد
اتفاقا وقد علم بهذا ايضا ان منشأ ما اورده الناصب من الايراد شدة العناد او التغافل عما ذكره المص
من تعذر ضبط وقت الصلوة قال المصنف رفع الله درجته البحث الثالث في الواجب على الكفاية
ذهبت الامامية ومن تابعهم من الجمهور الى ان الواجب على الكفاية واجب على الجميع بمعنى انه اذا فعله
البعض سقط عن الباقين لان المقصود للشارع تحصيله كالجهاد الذي قصد به الشارع حراسة
المسلمين فاذا حصل بالبعض سقط الواجب عن الاخرين وان لم يفعله احد اثم الجميع وقال بعض
السنة انه واجب على احد غير معين وهذا باطل بالضرورة فان تفسير الواجب وحكمه انه اذا فعل استحق

بعضها امر

فاعل الثواب فاذا ترك استحق تاركه العقاب واما ثواب واحد غير معين وعقاب واحد غير معين غير ممكن
فلا يتحقق الوجوب حينئذ وقد فرض ثبوته انتهى حققه الله اقول مذهب الشافعي
ان الواجب على الكفاية واجب على الجميع واذا فعل البعض سقط عن الباقين بالدلايل المنقولة في اصولنا
وهو وافق الشافعي في هذا واستدل عليه بما هو صريح البطلان لان الذي يقول انه واجب على واحد
غير معين من الامة فحاصل قوله يرجع الى احد من الامة فاذا فعله ذلك الواحد حصل له الثواب والاثابة
لا يكون الا بعد الفعل فكيف يكون هذا اثابة لواحد غير معين لان الفعل عينه وبه استحق الثواب
فعلم ان استدلاله على مدعى الحق باطل انتهى فيه نظر اما اولا فلان قول الذي يقول انه واجب
على واحد غير معين من الامة يرجع حاصل قوله الى احد من الامة مما لا محصل له لانه ان اراد بقوله احد
من الامة واحدا غير معين فصار كما كان فلا حاصل لبيان الحاصل وتكلف الارجاع وان اراد به اعم من
ان يكون معينا ام لا كما يقتضيه سياق كلامه فهو مخالف لتقييد القايل بقوله غير معين فكيف يكون
حاصله ومرجعه الى ارادته الاعم واما ثانيا فلان قول المص اثابة واحد غير معين رد على القايل بعدم
التعيين وكون الفعل معينا لذلك الواحد لو صح لكان ردا ايضا على القايل الا على المصنف على انه يمكن
ان يكون قوله اثابة واحد غير معين مذكورا استطرادا وتبعا لعديله المذكور بالاصالة وهو عقاب
واحد غير معين ويكون مناط الحكم بامتناع المجموع هو الثاني دون الاول وهذا المعاند تغافل عن
التعرض لاثبات امكان الثاني هو محط الحكم بالامتناع وتعرض لبيان امكان الجزء الاول الذي لم
يذكر الا بالتبع والحاصل انه اذا كان المامور به في الواجب على الكفاية واحد غير معين وترك ذلك
جميع المكلفين يلزم بمقتضى هذا المذهب عقاب بعض غير معين وهذا غير معقول ولا يتوجه ما ذكره
الناصب الخارجي كما لا يخفى رفع الله درجته البحث الرابع في الواجب المخير ذهبت الامامية
الى امكانه والعقل دال عليه والسمع دال على وقوعه فانه غير ممتنع في الحكم ايجاب شيء من ثلثة على
معنى انه اذا فعل واحدا منها خرج عن العهدة ولا يجوز له الاخلال بالجميع ولا يجب عليه فعل الجميع
والسمع دل عليه بقوله تعـ ففدية من صيام او صدقة او نسك اوجب احدها لا بعينه وحرم ترك
الجميع ولم يوجب الجميع وقال الله تعـ فكفارته اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة ولم يوجب
الجميع بل اوجب واحدا منها لا بعينه ووافقهم على ذلك بعض الجمهور وقال بعضهم الجميع واجب
وقال اخرون منهم الواجب ما يفعله المكلف وقال الاخرون منهم الواجب واحد معين ويسقط به وبا
الاخر والكل باطل اما الاول فللاجماع على خلافه ولانه اذا المقتضي للثواب فعل احدها فلا يكون الباقي واجبا

عليه ص

الحكمة ا م

لانه ينافي المخير اذ ايجاب الجميع يستلزم عدم الخروج عن العهدة الا بفعله فكيف يتحقق التخيير حينئذ واما
الثاني فلاستلزامه اختلاف المكلفين فيه مع ان الاجماع واقع على تساوي جميع المكلفين فيه ولانه
ينافي التكليف ولان الوجوب سابق على الفعل فلا يتحقق بعده والا كان دورا واما الثالث فلان التسوية ينافي
في اصالة الوجوب وليس البعض بالتبعية والاخر بالاصالة اولى بالاجماع ولان المسقط للوجوب مساو
للواجب فيكون واجبا انتهى حققه الله تعالى اقول وافق الشافعي في اثبات الواجب المخير
فانه مذهب الشافعي وما ذكره من ان العقل دال عليه فمن القول بالحسن العقلي وهو باطل فان هذا لا يؤخذ
الا من الشرع كما بيننا في علم اصول الدين من هذا الكتاب واما ما ذكره في رد مذهب من قال ان الجميع واجب
ان المقتضي للثواب فعل احدها فلا يكون الباقي واجبا لانه ينافي التخيير ففيه ان صاحب هذا المذهب يمنع
التخيير ولم يقل به فكيف يصح الزامه بانه ينافي التخيير انتهى فيه نظر اما اولا فلانا قد شيدنا سابقا
اركان القول بالحسن والقبح العقليين ودمرنا على ما ذكره الناصب هناك فليتذكر ولو سلم فقد سبق
عن هذا الناصب في بحث وجوب النظر في معرفة الله تعـ التمسك بالحسن والقبح العقلي بالمعاني التي لا نزاع فيها
بين القوم حيث اورد على نفسه هناك بقوله لا يقال هذا الوجه الثاني هو عين القول بالحسن والقبح العقليين
وليس هذا مذهب الاشاعرة ومن تابعهم ثم اجاب بقوله لانا نقول هذا من الحسن والقبح الذي وقع فيهما التنازع
اصلا اه فلم لا يجوز ان يكون مراد المص هيهنا ايضا بقوله العقل دال عليه استحسان العقل بالمعنى
الذي لا نزاع فيه فاطلاق البطلان باطل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان القايل لوجوب الجميع يمنع التخيير ولا
يقول به مدفوع بان هذه المسئلة في جميع كتب الاصول معنونة بعنوان الواجب المخير قال ابن الحاجب في
اصوله الامر بواحد مبهم من امور معينة كخصال الكفارة ويعرف بالواجب المخير مستقيم وقال بعض المعتزلة
الواجب الجميع ويسقط بفعل واحد فلولا ان القايل بذلك قائلا بالمخير في الجملة لكان كلامه في هذه
المسئلة لغوا ضايعا ولكان حكمه بالسقاطه بفعل واحد باطلا محضا ولعله رأى في الشرح العضدي عند
ذكر ادلة المعتزلة في هذا المقام قوله وللمعتزلة في نفي المخير وجوه ولم يعلم ان المراد من هذا النفي ما افاده
السيد قدس سره في حاشيته او معناه نفي التخيير على الوجه المذكور المختار عند الاشاعرة لا نفيه مطلقا
كيف والادلة التي ذكرت فيه من جانب الاشاعرة ردا على المعتزلة والادلة المذكورة من جانب المعتزلة
مشتملة على اثباتهم للتخيير مع انه لم يورد على الاول انه لا يقوم حجة على المعتزلة لنفيهم التخيير ولا على الثاني
ان المحافظة على التخيير في دليلكم ينافي ما ذهبتم اليه من نفي التخيير رفع الله درجته البحث
الخامس في وجوب ما لا يتم الواجب الا به ذهبت الامامية وبعض الجمهور اليه والا لزم تكليف ما لا يطاق

ليس م

او خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا لان المقدمة لو لم يكن واجبة جاز تركها وعلى تقدير الترك ان كان التكليف بالفعل باقيا لزم تكليف ما لا يطاق لامتناع وقوع الفعل حال عدم شرطه وان لم يجب سقط الوجوب فخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا وذهب جماعة من الجمهور الى انه غير واجب فلزمهم ما قدمناه وان لا يجب التوصل الى الواجب مع الاجماع على وجوب التوصل الى الواجب انتهى

خفضه اقول وافق الشافعي في هذه المسئلة فمذهب الشافعي ان مقدمة الواجب التي لا يتم الواجب ولا يتحصل الا بها فهي واجبة واستدل المخالف بالمال في الزكوة والاستطاعة في الحج فان الواجب وهو الحج والزكوة لا يتمان الا بهما وتحصيل المال والاستطاعة ليس بواجب والجواب ان الزكوة قبل المال والحج قبل الاستطاعة ليسا بواجبين ويتحقق الوجوب بعد حصولهما انتهى

مرحبا بالوفاق وترك الشقاق لكن ذكره لدليل المخالف والجواب عنه تطويل بخالف للسياق

دفع الله درجته البحث السادس في امتناع اجتماع الوجوب والحرمة ذهبت الامامية ومن تابعهم من الجمهور الى امتناع ان يكون الشيء الواحد واجبا وحراما من جهة واحدة والا لزم التكليف بالنقيضين وهو محال وخالف في ذلك ابو هاشم حيث حرم القعود على من دخل دار غيره غصبا وحرم الخروج ايضا فلزم الجمع بين الضدين وهو محال بالضرورة وخالف الكعبي من الجمهور ايضا فجوز ان يكون الشيء واجبا وحراما معا كالزنا واللواط وغيرهما وهو ضروري البطلان ايضا وكذلك يمتنع ان يكون الشيء الواحد واجبا من جهة وحراما من جهة اخرى مع تلازم الجهتين فلم يذهب الامامية الى صحة الصلوة في الدار المغصوبة وخالف فيه الجمهور الا من شذ فجعلوها واجبة حراما ولزمهم ما قدمناه من التكليف باجتماع النقيضين انتهى

خفضه الله نعم اقول مذهب الشافعي جواز اجتماع الوجوب والحرمة في شيء اذا كانا من جهتين مختلفتين كالصلوة في الدار المغصوبة فانه يجب فعل الصلوة من حيث انها مكتوبة مفروضة ويحرم المكث على وجه الاستيلاء والفعل في الدار من جهة انها مغصوبة فالوجوب من جهة والحرمة من جهة اخرى كما بيناه فيما تقدم وليس فيه تناقض لان التناقض يشترط فيه اتحاد الجهة كما هو معلوم من المنطق والعجب انه ذكر ان امتناع كون الشيء الواحد واجبا وحراما من جهة واحدة وهو مذهبه للزوم التناقض وهذا ظاهر ثم يذكر ان مع اختلاف الجهة ايضا يلزم التناقض ولا يتامل شرائط التناقض وان من جملتها اتحاد الجهة ثم ذكر من مذهب الكعبي انه يجوز ان يكون الشيء الواحد واجبا حراما ثم التمثيل بالزنا واللواط فهكذا كان في النسخة والظاهر انه غلط لانه لا وجه لوجوب الزنا واللواط ولا يبعد ان يكون الصحيح التمثيل بالزنا واللواط اذا اكره عليهما بالقتل ولا يظهر فيه الوجوب ايضا نعم التمثيل بشرب الخمر لمن غص باللقمة صحيح فانه واجب حرام ولكن الجهة فيه ايضا مختلفة فلا يكون غير مذهب الشافعي ان المصنف قدس سره لم يدع ثانيا لزوم التناقض فيما له

جهتان

جهتان مطلقا كما توهمه الناصب المجهول على الشغب ورتب عليه غاية الحماقة وسوء الادب باظهار التعجب والعجب بل فيما له جهتان متلازمتان لا ينفكان والحال في الصلوة في الدار المغصوبة كذلك بيان ذلك ان ايجاب الفعل من جهة يقتضي جوازه من تلك الجهة وهو يقتضي جواز ما يلازمه وهو الذات من الجهة التي بها كانت حراما لان تجويز الملزوم تجويز للازم اذا علم اللزوم كما ان الامر الذي هو الله سبحانه والتحريم يقتضي عدم جوازه من تلك الجهة فيلزم اجتماع النقيضين من جهة واحدة وتفصيل الكلام في المرام ما ذكره العلامة في كتاب النهاية حيث قال متعلق الامر والنهي ان اتحد لزم تكليف ما لا يطاق والخصم يسلم انه ليس من هذا الباب وان تغايرا فان تلازم كان كل منهما من ضرورات الاخر والامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به ويعود المحذور وهو كون متعلق الامر والنهي واحدا وان لم يتلازما صح تعلقهما بهما معا اجماعا وهو غير صورة النزاع لا يقال يجوز انفكاك احدهما عن الاخر في الحكم الا انهما في الصورة المعينة يتلازمان لانا نقول فيكون المامور به في الصورة الخاصة منهيا عنه وهو محال واما الصلوة في الدار المغصوبة فانها باطلة والا لزم تكليف ما لا يطاق والتالي باطل اجماعا الا عند من جوز التكليف بالمحال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الصلوة مركبة من امور احدها الحركة والسكون وهما مشتركان في حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز وشغله وهذا الشغل منهي عنه فاحد اجزاء هذه الصلوة منهي عنه فيستحيل ان يكون هذه الصلوة مامورا بها لاستلزام الامر بالمركب الامر باجزائه فيكون هذا الجزء مامورا به منهيا عنه والصلوة والغصب وان تغايرا لكن مطلق شغل الحيز جزء ماهية الصلوة المعينة وهذا الشغل المعين منهي عنه فجزء ماهية هذه الصلوة منهي عنه فهذه الصلوة لا يكون مامورا بها نعم الصلوة مطلقا مامور بها ولا نزاع فيه بل في هذه الصلوة انتهى والحاصل انا انما ذهبنا الى بطلان الصلوة في الدار المغصوبة لان الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها التي من جملتها الكون المخصوص الذي هو الحركة والسكون المعينان وهذا الكون منهي عنه فاحد اجزاء الصلوة منهي عنه مع الامر باجزائها الجمع والصلوة مطلقا وان انفكت عن الكون المعين الا ان الصلوة المعينة غير منفكة عنه والكلام انما هو في الامر الواحد بالشخص وبهذا الاعتبار ظهر الفرق بين الصلوة في الدار المغصوبة والخياطة في المكان المنهي عنه فان الخياطة مما لم يعتبر في العرف واللغة شيء من الكون المخصوص جزء لها بل الخياطة غير الدخول في الدار ولا تلازم بينهما وكذا ظهر الفرق بينها وبين الصلوة في امكنة المكروهة اذ النهي عن الامكنة المكروهة نهي عن وصف منفك عن الصلوة كالتعرض لنفار الابل في المعاطن والتعرض لحط السيل في الوادي ومنع المارة في الجادة وشبهها وهي امور خارجة عن الصلوة لا تدخلها ولا يكون الامر بها منافيا لكراهتها او استحبابها بخلاف ما

ما نحن فيه فان الصلوة عبارة عن الكون المخصوص كما عرفت وهو منهي عنه في الدار المغصوبة فلذا لا
تصح هذه دون تلك ولنعم ما قال ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال لان النهي عن الصلوة في المكان المغصوب
يقتضي تحريم الفعل واجتنابه والتاثيم بفعله فكيف يكون مطيعا بما هو عاص به ممتثلا بما هو محرم عليه متقربا
بما يبعد به انتهى واما ما ذكره الناصب من غلط النسخ في تقرير مذهب الكعبي فهو دليل على دنو كعبه في الاصول
او مخالفته لشيخه الاشعري في تجويز التكليف بالمحال بالجملة قد ذكر في كتب الاصول ومنها المختصر لابن
الحاجب ان من يجوز التكليف بالمحال يجوز كون الشي الواحد واجبا حراما معا ويجوز ان يكون الكعبي
من المجوزين لذلك وحينئذ المثال الذي ذكره المص صحيح مطابق غاية الامر ان الحكم بالجمع بين وجوب
الزنا والمنع منه مثلا لم يقع من الشارع فالحكم بغلط النسخة غلط كما لا يخفى
رفع الله درجته البحث السابع في ان الكفار مخاطبون بالشرايع ذهبت الامامية وجماعة من الجمهور
الى ان الكفار مخاطبون بالشرايع اصولها كما انهم مخاطبون بالايمان وذهب ابو حنيفة الى انهم مخاطبون ودوعها ظ
بالايمان لا غير وانهم غير مكلفين بشي من الشرايع اصولها وفروعها وقد خالف في ذلك العقل و
النقل اما العقل فلان المقتضي لوجوب التكليف وهو الزجر عن فعل القبايح والبعث على فعل
الطاعات واشتماله على اللطف ثابت في حق الكافر كما هو ثابت في حق المسلم فيجب اشتراكهما في المعلول
واما النقل فقوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة ذمهم على ترك الزكوة وقوله تعالى فلا
صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى وقال الله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين وقال الله تعالى ومن يفعل
ذلك يلق اثاما واشار الى ما تقدم من الشرك وقتل النفس والزنا ولانه لو كان حصول الشرط الشرعي
شرطا في التكليف لم يجب الصلوة على المحدث ولا قبل النية ولا اكبر قبل الله ولا اللام قبل الهمزة
وذلك معلوم البطلان بالاجماع ولزم ايضا ان لا يعص احد ولا يفسق لان التكليف مشروط بالارادة
والفاسق والعاصي لا يريدان الطاعة فلا يكونان مكلفين بها فينتفي الفسوق والعصيان
والكفر وهو باطل بالاجماع انتهى حكم رحمه الله اقول هذه مسئلة اختلف فيه
المجتهدون ولا بد من تحرير محل النزاع او لا فنقول المراد من تكليف الكافر بالشرايع ماذا فان اريد
به ان الشارع يامرهم ويدعوهم الى الشرايع فلا شك ان هذا مخصوص باصول الشرايع لا الفروع
فان الشارع لم يحكم على الكافر ان يصلي او يصوم قبل قبول الايمان والاعتقادات التي هي اصول
الشرايع لان تحقق الصلوة والصوم قبل الايمان منهم محال فهم مكلفون باصول الشرايع بهذا

المعنى

المعنى كما ذهب اليه ابو حنيفة وان اريد انهم يعذبون في الاخرة بترك فروع الاعمال كما يعذبون
بترك اصولها فهذا مذهب الشافعي وعلى هذا يحمل الايات كما سياتي ولو كان مذهب الامامية ان
الكافر يقال له صل وصم قبل قبوله الايمان فهذا مذهب باطل لانه من باب التكليف بتحصيل المشروط
بدون وجود الشرط لان صحة الصلوة هو الايمان واما ما ذكر ان ابا حنيفة خالف في ذلك العقل
والنقل وهو باطل قوله اما العقل فلان المقتضي لوجوب التكليف وهو الزجر عن فعل القبايح
والبعث على فعل الطاعات واشتماله على اللطف ثابت في حق الكافر قلنا هذا بناء على الحسن و
القبح العقلي وهما باطلان عندنا وايضا مبني على وجوب اللطف وهو ايضا باطل كما بينا في علم
الكلام قوله واما النقل فللايات قلنا قد ذكرنا ان الايات تفيد تعذيب الكفار في الاخرة بترك
الفروع وهو مسلم ولا يدل على تكليفهم في الدنيا بالفروع قبل قبول الايمان انتهى سخافة ما لو
به من النقض والابرام ظاهر جدا اما قوله فان الشارع لم يحكم على الكافر ان يصلي ويصوم قبل قبول
الايمان اه فلانه تكذيب صريح لصرايح القران وصريح مذهب الشافعي اما الاول فلان قوله تعالى ولله
على الناس حج البيت ليس معناه الا حجوا وقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ليس معناه الا صلوا
وزكوا فهما عامتان شاملتان للكفار والتخصيص بالمؤمنين خلاف الاصل والظاهر ومن ايات
الخصوص قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة او عدهم على ترك الزكوة وهي من الفروع الفر عنه
وذلك دليل وجوبها عليهم لانه لو لم يجب لم يترتب الوعيد على تركها وكذا الكلام في باقي ما ذكره
المص من الايات واما الثاني فلتصريح القاضي البيضاوي في المنهاج بذلك حيث قال الكافر مكلف
بالفروع خلافا للحنفية لنا ان الايات الامرة بالعبادة يتناولهم اه وهل معنى كون الايات امرة الا ان
يامرهم ويقول لهم صلوا وصوموا او نحوهما واصرح من ذلك عبارة الشرح العضد حيث قال لا يشترط
في تكليف الفعل حصول الشرط الشرعي لذلك بل يجوز التكليف بالفعل وان لم يحصل شرطه شرعا
خلافا لاصحاب الراي وابي حامد الاسفرايني والمسئلة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع و
تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان
انتهى وبهذا يظهر بطلان ما ذكره من ان معنى تكليف الكفار بالفروع انهم يعذبون في الاخرة بترك
فروع الاعمال اه فان كلام الشرح العضد صريح في ان التعذيب ثمرة ونتيجة للتكليف لا ان معنى التكليف
ذلك والفرق بين معنى الشي وثمرته وفايدته المترتبة عليه ظاهر فالناصب جاهل بمذهب امامه
ايضا كما لا يخفى واما ما ذكره من ان التكليف بتحصيل المشروط بدون وجود الشرط باطل فهو

كلام على مقدمة قد استدل عليها المص بقوله ولانه لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف
لم يجب الصلوة على المحدث اه والحاصل ان الايمان شرط لصحة العبادة لا للتكليف بها فلا يمنع عدم
الايمان التكليف بالعبادة بان يؤمن اولا ثم ياتي بالعبادة كما ان الطهارة شرط لصحة الصلوة فلا يمنع
عدمها التكليف بها وقد صرح بالدليل المذكور الشارح العضد ايضا حيث قال ودليله انه لو كان حصول
الشرط للفعل شرطا للتكليف به لم يجب صلوة على محدث وجنب لانتفاء شرطها وهو الطهارة الى
اخره وقال في الجواب عن بعض ادلة المخالف بان الكافر يمكنه الامتثال في زمان الكفر بان يسلم ويفعل الحدث
غاية الامر انه مع الكفر لا يمكن وذلك ضرورة بشرط المحمول وهي لا تنافي الامكان الذاتي كقيام زيد في وقت
عدم قيامه فانه ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه انتهى واما ما ذكره الناصب من ان ما استدل به المص
من الدليل العقلي مبني على قاعدتي الحسن والقبح العقليين ووجوب اللطف وانهما باطلان بما بينا في
علم الكلام فمردود بانا اثبتناهما هناك وشيدنا اركانهما واعضنا الدليل عليهما بوجه يدل على ان الناصب
معزول عن العقل محروم عن اللطف على ان الدليل العقلي المذكور راجع الى ما حكم به العقل من المصلحة
والمفسدة وهو من المعاني الخارجة عن محل النزاع كما مر واما ما ذكره اخيرا من ان الايات تفيد تعذيب الكفار
في الاخرة بترك الفروع ولا يدل على تكليفهم بالفروع في الدنيا قبل الايمان فواضح الطهور لانه اذا لم يكونوا
مكلفين في الدنيا بذلك لا يعذبون بتركها كما ان المسلمين لا يعذبون بترك صلوة سادسة مثلا لم يكلفهم الله
تعالى به في الدنيا فتامل رفع الله درجته البحث الثامن في انقطاع التكليف حال الحدوث
وتقدمه عليه ذهبت الامامية ومن وافقها من المعتزلة الى ان التكليف بالفعل ينقطع حال حدوثه
لانه حينئذ يكون واجبا ولانه حالة الحصول فلو كان مكلفا به حينئذ لزم التكليف بتحصيل الحاصل
وهو محال وانما تقدمه على الفعل فشيء ذهب اليه الامامية والمعتزلة ايضا لانه انما يكون مكلفا حال
القدرة وهي متقدمة على الفعل والا لزم القدرة على الواجب وتحصيل الحاصل والكل محال ولانه لو لم عدم ظ
يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاعة فلا تكليف بما عندهم فلا عصيان
وهو باطل بالاجماع والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في المسئلتين فقالوا في الاول ان التكليف لا ينقطع
حالة الفعل وقالوا في الثاني ان التكليف لا يتقدم على الفعل ولزمهم ما تقدم من المحال انتهى
حققه الله اقول مذهب الشيخ الاشعري ان القدرة مع الفعل لا قبله فلزمه القول بان
التكليف حال الفعل لا قبله لان التكليف لا يتيسر من غير القدرة ولا التكليف قبل الفعل وقد بينا
هذا في قسم علم الكلام بيانا شافيا وذكرنا المحاكمة في هذه المسئلة لما كررنا الكلام اوجب علينا التكرار تقرر

فيقول

فنقول ما ذكر ان التكليف بالفعل ينقطع حال حدوثه لانه حينئذ يكون واجبا لانه حالة الحصول فلو
كان مكلفا به حينئذ لزم التكليف بتحصيل الحاصل فالجواب عنه ان هذا من باب تحصيل الحاصل
بهذا التحصيل وهذا ليس بممتنع لان الفعل محصل بالتحصيل الذي حصل عليه القدرة حال الفعل واما
ذكر من وجوب تقدم القدرة على الفعل فهو المتنازع فيه فكيف يستدل به واما قوله لانه لو لم يكن مكلفا
قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاعة فالجواب عنه ان كون الشيء مقدورا الذي هو
شرط التكليف عند الاشاعرة ان يكون ذلك الشيء متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا لها وهذا
الشرط حاصل في الطاعة فانه وان لم يكن مقدورا قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده وهو العصيان
مقدور والحاصل ان العصيان او ضده مقدور المكلف وهو متلبس باحدهما فالمؤاخذة بالعصيان الناس
بواسطة حصول شرط التكليف فلا يلزم محال انتهى قد بينا سابقا ان بيانه الشافي عليل
وان ما ذكره من المحاكمة محكم باطل واما ما ذكره من الجواب بان هذا من باب تحصيل الحاصل بهذا التحصيل
آه فهو شيء اخذه من كلام الفاضل التفتازاني في هذا المقام من حاشيته على الشرح العضدي حيث قال
الشارح وان اراد الاشعري ان تنجيز التكليف باق بعد فهو باطل لانه تكليف غير الممكن لانه حينئذ تكليف
بايجاد الموجود وهو محال انتهى فاعترض عليه الفاضل بان هذا مغلطة فان المحال ايجاد الموجود بايجاد سابق
لا بوجود حاصل بهذا الايجاد انتهى والتحقيق انه لا يتوجه شيء مما اورده الناصب على عبارة المص ولا ما اورده
الفاضل على عبارة الشارح العضد وانما يتوجه ذلك لو جعل ضمير هو في قولهما وهو محال راجعا الى التحصيل والايجاد
اما لو جعل راجعا الى التكليف كما نبه عليه الابهري فلا اذ يصير حاصل الكلام ح ان التكليف طلب والطلب
يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب كما تقرر فطلب تحصيل الحاصل وايجاد الموجود محال وان كان
وجوده وحصوله بهذا الايجاد والتحصيل واما ما ذكره بقوله فالجواب عنه ان كون الشيء مقدورا الخ فهو كلام
واه لا محصل له اصلا ومن حصل له معنى صحيحا فنحن في صدد الاستفادة نعم قد اجابوا عن ذلك على
ما في شرح المواقف وشرح التجريد بما حاصله انا سلمنا انه لا يتعلق الا بمقدور لكن يلزم ان يكون المكلف به القدرة ظ
مقدورا حال التكليف فلا يلزم عدم العصيان ودفعه شارح التجريد بان عدم العصيان لانه اما قبل الفعل
فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال انتهى وقد يقرر الجواب بانا سلمنا ان القدرة شرط التكليف لكن
بمعنى انه يجب تحققها زمان ايقاع المكلف به لا زمان وجود التكليف مثلا يجوز تكليف زيد في الليل بايقاع
الصوم نهارا فالتكليف في الليل ولا قدرة فيه بل القدرة انما هي في النهار ويرد على التقرير انه يلزم
منه ان لا يكون الكافر مكلفا بايقاع الايمان في جميع اوقات كفره كما بين زمان وجود التكليف وايقاع الايمان

بل كان له ان يوخر الايتان بالايمان الى متى شاء وهذا مخالف للاجماع فتامل   رفع الله درجته البحث
التاسع فى امتناع التكليف بالمحال ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى امتناعه ويدل عليه العقل
والنقل اما العقل فلانه قبيح عقلا ولانه يؤدى الى عدم التكليف لانه اذا جاز التكليف بالمحال جاز ان يكلف
العبد الفعل وان يكلفه الترك فلا يكون مكلفا بالفعل وغير ذلك من الادلة وقد سبقت واما المنقول
فقوله تعم لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات الكثيرة وقد سبق جميع ذلك وخالفت الاشاعرة
المعقول والمنقول فى ذلك وقالوا ان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال وبما لا يطاق لان كل ثابت فى
الواقع سواء كان طاعة او معصية او شركا او ضلالة الى غير ذلك فانه من فعله تعم ولا يمكن اجتماع القادرين
على الفعل الواحد مع انه تعم كلف العبد فيكون مكلفا بفعل نفسه وهو محال فيكون قد كلف بالمحال وهل
يرتضى عاقل لنفسه اختيار ذلك والمصير اليه فانه يلزم منه تكذيب الله تعم وهو كفر وبقايا مباحث التكليف
سبقت انتهى   خفضه الله اقول قد سبق هذا البحث فى قسم علم الكلام وتبين حقيقة كلام
الاشاعرة فيه وان ما لا يطاق ثلثة اقسام قسم يجب القول به وهو ما اخبر الله تعم بعدم وقوع مع التكليف
به كايمان ابى لهب والثانى المحالات العقلية والتكليف بها محال والثالث المحالات العادية والتكليف
بها جايز لكن غير واقع فى الشرع لقوله تعم لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ذكر انهم يقولون بان التكاليف
باجمعها تكليف بالمح لان الكل فعل الله على مذهبهم والتكليف بفعل الغير محال فقد عرفت جوابه وان الخلق
غير الفعل والعباد مكلفون بما يباشرون من الافعال لا الخلق من اصلها انتهى   قدم ارى كلام الاشعرى
فى جواز تكليف المحال مطلق وان ما ذكره الناصب من التفصيل السقيم وتخصيص محل النزاع ببعض الاقسام
مما اخترعه بعض المتاخرين دفعا للشناعة والملام وناهيك فى ذلك ما نقلناه سابقا من كلام العلامة
الشيرازى فى شرحه لاصول ابن الحاجب وما ذكره الشهرستانى فى كتاب الملل والنحل عند ذكر مذهب الاشعرى
حيث قال وتكليف ما لا يطاق جايز عنده للعلة التى ذكرنا ولان الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يبقى زمانين
ففى حال التكليف لا يكون المكلف قط قادرا انتهى على ان القسم الاول الذى اوجب القول به محال عقلى ايضا
غايته ان لا يكون ممتنعا بالذات بل بالغير وتوضيحه ان ما كلف به ابو لهب فى المثال المذكور هو ايجاد فعل الايمان
بالقدرة والاختيار فاذا لم يكن الفعل مقدورا لاخبار الله تعالى بعدم وقوعه كان التكليف به تكليفا بالمحال
لانه تكليف بايجاده وايجاده مستلزم لجواز الجهل عليه تعم وجواز جهله تعم محال على ان نحن فلا نسلم
وقوع اخبار الله تعم بعدم ايمان ابى لهب حتى يكون تكليفه بالايمان تكليفا بالمحال والوعد بانه سيصلى
نارا لا يدل على ان ذلك لعدم ايمانه وتصديقه للنبى صم لامكان تعذيب المسلم كالفاسق ولو سلم ذلك

قلنا

قلنا ان نقول انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه سلمنا لكن نمنع ان ابا لهب واشباهه قد كلفوا بتصديق النبى
صم فيما اخبر به من عدم تصديقهم بنبوته لجواز وروده حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف سلمنا لكن لا
يلزم تكليفهم بتصديق ذلك الخبر عينا اذ من الايمان ما يكفى التصديق به مجملا واما ما ذكره فى اصلاح القول
بان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال من ان الخلق غير الفعل ففيه ان هذا الفرق على تقدير تسليم صحته انما
يقدح فى دليلهم المذكور على ما صرحوا به من ان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال لا فى اصل تصريحهم بذلك
فيكون هذا اعتراضا آخر عليهم حيث عدلوا فى اختيار مطلب فاسد بدليل فاسد لا اعتراضا على المصنف قدس سره نعم قد
تحمل الشارح العضد فى نفى قولهم بتعميم ذلك بان التعميم مخالف للاجماع ولعمرى ان دعوى الاجماع فى ذلك
اسخف من دعواهم الاجماع على خلافة ابى بكر ولو كان امثال هذه الاجماعات حجة لما جاز للشارح المذكور
مخالفة الاجماع الذى نقله من تقدم عليه من شارحى اصول ابن الحاجب فى ان مدرك الاحكام اما العقل او الشرع
حيث اجاب عند ضيق الخناق عليه هناك بانه يجوز ان يكون المدرك العرف او العادة او غيرهما وايضا على
تقدير ثبوت الاجماع لا يستبعد من الجاهل الذى ملاء الافاق من الاقوال الشنيعة المخالفة للكتاب والسنة جملة
بالاجماع او انكاره ومخالفته لم شعورا وطنا كفرقة الحنفية كما مر فتذكر   رفع الله درجته الفصل
الثانى فى الادلة وفيه مباحث   الكتاب العزيز انما يصح التمسك بالكتاب عند الامامية ومن تبعهم
من المعتزلة ولا يتاتى على مذهب الاشاعرة لان الكلام عندهم قائم بذاته تعم وفى هذا الكتاب حكاية عنه
وجوزوا وقوع المفاسد منه تعم فلا يمكنهم الحكم بصدق هذا القرآن اما على مذهب الامامية والمعتزلة فان
الصدق منه محال فلا يتاتى منه ذلك وعندنا ان الكلام هو الحروف والاصوات القائمة بالاجسام ويمتنع
ان يريد الله تعم بها ما ليس ظاهرا منها الا مع قرينة يدل عليه واتفقت الامامية وطايفة كثيرة من الجمهور على ان
البسملة آية من كل سورة وخالف ذلك ابو حنيفة فنفاها انها من القران وكابر النقل المتواتر فى ذلك ومن العجب
انكار ابى حنيفة انها من القرآن وقراءتها فى صلوته واحتج بالشاذ المنقول احادا وتمسك به مع انخطاطه لان
الناقل لم ينقله حديثا عن رسول الله صلعم وانما نقله قرانا والقرآن هو المتواتر وغيره ليس منه انتهى
خفضه الله اقول ما ذكره ان الاشاعرة لا يصح لهم التمسك بالكتاب لان الكلام قائم بذاته الله
وهذا الكتاب حكاية عنه فالجملة بمعرفة المذهب فانهم يقولون ما بين الدفتين كلام الله تعم وهو الدال   الدال لا دال
على الصفة القديمة والمدلول يكون كلاما لكن الاصل فى الكلام المدلول هذا هو المذهب فلم لا يصح لهم التمسك
بالكتاب ثم نحن نعكس عليهم هذا الكلام بعينه فنقول لا يصح للمعتزلة ومن تابعهم التمسك بالكتاب لان كلام
الله تعم عندهم الاصوات والحروف التى يخلقها الله تعم فى جسم من الاجسام فيكون الكلام عرضا لان الاصوات

والحروف اعراض والعرض لا ينتقل بالاختلاف فالاصوات والحروف التي هي الكلام الذي خلقه الله في اللوح
المحفوظ او في جبرئيل او غيره هو كلام الله تع فنحن اذا تكلمنا بالقرآن وقرأناه فاما ان يكون اصواتنا وحروفنا
الخارجة من حنجرتنا مخلوقة لله تع اولا فان قالوا هي مخلوقة لنا فلا يكون كلام الله تع البشر لان تعريف كلام الله
تع انه الاصوات والحروف التي يخلقها الله تع في جسم من الاجسام وان كان حروفنا واصواتنا عند قراءة القرآن
مخلوقة لله تع فاعترفوا بان بعض افعال العبد مخلوقة لله تع فيضيع الثواب ولزمهم القول بان مخلوقة تعالى
فاعترفوا بان بعض افعال العبد مخلوقة لله القول العبد خالق بعض افعاله الاختيارية فاضطروا الى ان بان ظ
يقولوا ان هذه حكاية من تلك الحروف والاصوات التي خلقها الله تع في جبرئيل او اللوح المحفوظ و
هذا عين انعكاس المحذور اليهم واما ما ذكره في البسملة فمذهب الشافعي انه جزء من القرآن في صدر كل
سورة فهو يوافق الشافعي في هذا واما ما اعترض على ابي حنيفة بانه نفى كون البسملة من القرآن فهذا باطل
لانه لم ينف كونها في سورة النمل من القرآن والكلام في سورة النمل من القرآن والكلام في انها جزء من كل سورة
في صدرها اولا فذهب الشافعي الى انها جزء من كل سورة في صدرها للاحاديث الدالة على هذا واما
ما ذكر ان ابا حنيفة كابر النقل المتواتر فهذا كذب وباطل فان النقل في هذا لم يتواتر وقد علمت قبل هذا
ان الحديث المتواتر اقل من القليل واما التعجب من انكار ابي حنيفة والاجماع بانه كونه من القرآن من
خبر الآحاد لان الناقل لم ينقله حديثا وانما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر فهذا تعجب ينبغي ان يتعجب منه
فان ابا حنيفة يقول كونها آية من القرآن في صدر كل سورة وانها ليست مذكورة الا للتبرك والتيمن ثابت
بالآحاد ولا كل ما يكون مكتوبا في المصحف يكون متواترا آية من القرآن الا ترى ان لفظة آمين مكتوب فيما
بين الدفتين وليس من القرآن والاحاديث الدالة على كونها من القرآن خبر الآحاد فكيف يصح ان يقال ان الراوي
انما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر بل هذا اشياء مضحك انتهى يتوجه عليه اولا ان مذهب
الاشاعرة ان مجموع الدال والمدلول يكون كلاما غير صحيح وانما القول بالتركيب من مخترعات بعض
المتاخرين الذين راموا اصلاح المفاسد اللازمة من اصل المذهب كيف وقد نقل الفاضل الشهرستاني
الاشعري في كتاب الملل والنحل مذهب الاشعري بما يوافق كلام المص قدس سره حيث قالوا الكلام عند
الاشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة والعبارة دلالة عليه من الانسان فالمتكلم عند من قام به الكلام انتهى ويدل بل العبارة م
عليه ايضا استنادهم في ذلك بما اشتهر من قول الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا وثانيا انا نوجه من عكس دليل المص وقلبه عليه قلب تمويه لا يروج على ناقد بصير وذلك لان المص
يستدل على عدم تأتي التمسك بالكتاب على مذهب الاشاعرة بمجرد ما قالوا ان الكلام قائم بذات الله تعم

وان هذا الكتاب حكاية عنه بل ضم معه تجويزهم صدور المفاسد عنه تعم عن ذلك علوا كبيرا وحاصل ضميمة آ
استدلاله ان الاشاعرة ذهبوا الى ان الكلام الحقيقي قائم بذات الله تعم عن صادر عنه والصادر عنه هو
الكلام اللفظي الذي هو حكاية عنه وذهبوا ايضا الى جواز صدور المفاسد عنه تعم فيلزم من المقدمتين
جواز ان يكون الكلام اللفظي مشتملا صادرة من الله تعم فلا يمكنهم التمسك به لقيام احتمال المفسدة نعم
لو كان مبنى لزوم امتناع التمسك على مجرد ان هذا القرآن ليس قائما به تعالى بل حكاية عنه لا يمكن ترويج الطلب
وليس فليس كما لا يخفى على من له قلب او القى السمع وهو شهيد وثالثا ان ما ذكره في دفع اعتراض المص عن
ابي حنيفة بانه لم ينف كونها في سورة النمل من القرآن او مناقشة لفظية ركيكة لا يليق صدورها الا اصاحب
البضاعة المزجاة من العلم والفهم فان المص قدس سره قال اولا اتفقت الامامية وطايفة كثيرة من الجمهور
على ان البسملة آية من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة اي في كون البسملة آية من كل سورة فاذا قال بعد
ذلك ان ابا حنيفة نفى كون البسملة آية من القرآن علم بمعونة السابق ان مراد المص نفيه كون البسملة آية من
القرآن في كل سورة فلا يتوجه حينئذ انه لم ينف كونها في سورة النمل من القرآن وايضا يدل على ارادة المص
لما ذكرناه دلالة صريحة قوله بعد ذلك ومن العجب انكار ابي حنيفة انه من القرآن ولا يقرأها في صلوته اذ الظاهر
ان المراد انه لا يقرأ البسملة في الجملة والسورة التي يقرأ في الصلوة لا انه لا يقرأها في سورة النمل ايضا والمناقشة
في العبارة مع ظهور المراد لا يليق بالمحصلين ورابعا ان ما ذكره من ان النقل لم يتواتر في هذا وانه ذكر قبل هذا
ان الحديث المتواتر اقل من العيش ففيه ما سبق منا من ان الحديث المتواتر لفظا ومعنى قليل واما المتواتر القليلة
معنى فكثير على ان كلام المص في تواتر القرآن لا في تواتر الحديث فافهم وخامسا ان ما ذكره من ان الاحاديث
الدالة على كون البسملة من القرآن خبر الآحاد فكيف يصح ان يقال ان الراوي انما نقله قرآنا ادفاش غير سو
فهمه لكلام المص اذ من البين ان المص لم يرد بقوله الناقل لم ينقله حديثا عن رسول الله صلعم انه لم ينقل
آية البسملة زاعما انه حديث رسول صلعم في خصوص تلك الآية حتى يتأتى ان يقال ان ذلك الحديث من اخبار
الآحاد بل نقله قرآنا اي كما نقل ساير القرآن والقرآن هو المتواتر غيره اي غير المتواتر ليس منه ولعمري انه
لو علمت ام الناصب هذه المرتبة من اعوجاج فهمه وقصور باعه لبكت عليه مع تراعه وعنت ان تكله
قبل رضاعه دفع الله دجنه البحث الثاني اجماع اهل المدينة ليس بحجة لان المواضع لا
مدخل لها في الصدق والكذب وانما المعتبر العدالة وعدمها فيهما وقال مالك انه حجة وهو خطاء لعلم
الضروري بان البقاع لا مدخل لها في تصديق الرجال وقد قال الله تعم ومن اهل المدينة مردوا على النفاق
وقال الله تعم فما للذين كفروا قبلك مهطعين عن اليمين وعن الشمال عزين ومنهم من يلمزك في الصدقات

الى غير ذلك من الايات الكثيرة الدالة على وقوع الذنب منهم انتهى   خفضه الله اقول وافق
الشافعى ان اجماع اهل المدينة اذا لم يوافقهم غيرهم ليس بحجة بل الحجة اجماع اهل الحل والعقد سواء كانوا
فى المدينة او غيرها وذهب مالك الى ان اجماع اهل المدينة حجة لا لخصوصية ارض المدينة بل لان الاجماع الحجة
عنده هو اجماع اهل العصر الاول وهم كانوا يومئذ فى المدينة فالنزاع لفظى لان الشافعى لم ينكر كون اهل
الحل والعقد كانوا فى العصر الاول فى المدينة ومالك لم يقل بان لخصوصية الارض مدخلا فى الاجماع
واذا علمت هذا عرفت ان كل ما استدل به من الايات على ان اجماع اهل المدينة ليس بحجة لا يدل على المطلوب
لان كون بعض المنافقين فى المدينة لا يمنع وجود اهل الحل والعقد الذين ينعقد بهم الاجماع فى المدينة
انتهى   فساد ما ذكره من المقدمات ظاهر جدا اما قوله اهل العصر الاول كانوا يومئذ فى المدينة
الخ فيرد عليه ان المراد باهل العصر الاول المعتبر اجماعهم اهل العصر المتاخرين زمان النبى صلعم اذ لا
اجماع فى زمانه صلعم ولا ريب فى ان اهل الحل والعقد من الصحابة والتابعين قد تفرقوا فى الامصار بعد وفاة
النبى صلعم وقبل وجود مالك بسنين كثيرة فكيف يقال باجتماعهم فى ذلك العصر فى المدينة اما سمعت
ما قاله امامك فخر الدين الرازى فى المحصول من قوله والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع
الا فى زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل انتهى واما قوله ان
مالك لم يقل بحجية الاجماع لخصوصية ارض المدينة وان لها مدخلا فى الاجماع فمما يكذبه ما اشتهر
من استدلال مالك على ذلك بقوله عليه السلام ان المدينة لتنفى خبثها قال القاضى البيضاوى فى المنهاج
قال مالك اجماع اهل المدينة حجة لقوله عليه السلام ان المدينة لتنفى خبثها وهو ضعيف انتهى وهذا
الاستدلال مذكور فى اصول ابن الحاجب وغيره من الكتب الاصولية وهذا صريح فى مدخلية خصوص
ارض المدينة عنده ولهذا استعمل المص وعارضه بقوله تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق الى غير ذلك
من الايات فعلم ان ما ذكره الناصب العاجز القاصر من ان النزاع لفظى وان مالك لم ينكر عدم مدخلية
الارض كذب وافتراء وتكلف لم يرض عن ورود الايراد والله الموفق للسداد   رفع الله
درجته واما اجماع العترة فانه حق خلافا للجمهور لان الله تعالى اذهب عنهم الرجس فقال تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاكد بتقديم لفظ انما وباللام الاختصاص على صيغة
النداء وبقوله تعالى ويطهركم وبقوله تطهيرا وما اغرب حال هؤلاء حيث لم يجعلوا الاجماع من تنزهه الله
تعالى عن الخطاء والغلط والزلل وقول الفحش وجعله رداء للنبى صلعم فى استجابة الدعاء يوم المباهلة
وخصه   وحصل بالاخوة وغيره ذلك من الفضايل الجمة حجة وقد روى صاحب الجمع بين الصحاح الستة ان قوله
الجمة لاظ

تعالى كمن امن بالله واليوم الاخر وجاهد فى سبيل الله الى قوله ان الله عنده اجر عظيم نزل فى
حق على عم و فى الجمع بين الصحيحين قوله عم انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى ولا
شك ان قول هرون حجة فكذا قول من ساواه فى المنزلة وفى مسند احمد بن حنبل انى دافع الراية غدا الى
رجل يحبه الله تعالى ورسوله ويحب الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله له وانما يصح محبة الله تعالى مع انتفاء
المعصية منه وفيه قال رسول الله صلعم الصديقون ثلثة حبيب بن موسى النجار وهو مؤمن آل ياسين
وحزبيل مؤمن آل فرعون وعلى بن ابى طالب الثالث وهو افضلهم فكيف يكون صديقا ولا يحتج بقوله
هذا من اغرب الاشياء وقوله فى خبر الطاير اللهم ائتنى باحب الناس اليك ياكل معى فجاء على عم رواه فى الجمع بين
الصحاح الستة انتهى   خفضه الله تعالى اقول الحجة ما يكون من الشارع اما قوله او فعله او تقريره
وصاحب الشرع هو الله تعالى او رسوله فصاحب الشرع اذا جعل شيئا حجة يكون حجة ولا مدخل للصدق المحض
ولا عصمته من الكذب والذنوب ولا فضايله وعلمه فى كون قوله حجة فعلى هذا يكون قول الله حجة لانه صاحب
الشرع وقول رسول الله صلعم او فعله او تقريره يكون حجة لانه ايضا صاحب الشرع واما قول غيرهما فلا يكون
حجة الا ان يقول الله ورسوله ان قوله حجة فالاجماع حجة لان الله تعالى جعل اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا
لدخول النار فالامر باتباع سبيل المؤمنين واقع من الله تعالى والاجماع سبيل المؤمنين فيكون اتباع الاجماع
واجبا فيكون حجة واما القياس فلقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والقياس هو الاعتبار فى الاحكام الفروعية
فيكون حجة لانه مامور به واما غير هذه الادلة الاربعة فما ثبت ان الله تعالى ورسوله جعله حجة فهو ليس بحجة
واما ما ذكر ان اجماع العترة حجة فماذا اراد من العترة فان اراد به عليا كما يدل ادلته عليه فهو واحد من العترة و
من اكابر الصحابة وعلمائهم ومن اعاظم الخلفاء وقوله فى الاجماع حجة لانه من اهل الحل والعقد وعصمته وطهارته
وفضايله وعلمه كلها مسلمة واجتهاده معتبر واما كون مجرد قوله اذا خالف جمهور الصحابة فليس بحجة موجبة
لهجران ساير الاقوال غير قوله كقول الله تعالى وقول رسوله لانه ليس صاحب الشرع ولا قال فيه صاحب الشرع
ان قوله حجة فكيف يكون حجة وما استدل به من كونه معصوما او واجب التصديق لصدقه والجزم بعدم كذبه
فكلها من فضايله ولا يقتضى ان يكون قوله حجة لما ذكرنا ان الحجة قول صاحب الشرع او من قال فيه صاحب
الشرع او من قال فيه صاحب الشرع ان قوله حجة واما من وجه كونه صحابيا او خليفة يكون قوله من الادلة
الغير المتفقة عليها فان بعضهم ذهبوا الى ان قول الصحابى حجة كما هو مذكور فى بعض الكتب واما غيره
من العترة فعدم كون قولهم حجة فبالطريق الاولى فاجماع العترة لا يكون حجة وان كانوا صادقين وان سلمنا
انهم معصومون لما علمت واما ما ذكر انه ساوى هرون فى قول هرون [illegible] او فى النبوة لانها

مستثناة وكون قول هرون حجة لنبوته وهذا منتف عنه وما ذكره وسيذكره من فضايله وفضايل العترة
لا يثبت مدعاه وهو كون قولهم حجة انتهى   فيه عناد وفساد وافساد من وجوه اما في قوله الحجة انما يكون
من الشارع الى قوله ولا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب في الذنوب وعلمه فلان الحجة وان كان فيما
يكون من الشارع لكن الاتصاف بالعصمة والعلم جعل قول الشارع حجة ولهذا ترى العلم والصدق من الصفات
الحقيقية للواجب تعـ واجمع اهل الملل والشرايع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دعوى الرسالة
وجميع ما يبلغونه من الله تعـ الى الخلايق كما ذكره في المواقف وقال القاضي البيضاوي في الكتاب المصباح ما لخصه
الشارحون للمنهاج وهو ان الانبياء حجج الله على خلقه فانهم بعثوا لقطع حجج العباد قال تعـ لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل والحجة انما يلزم بقول من يوثق به ويعتمد عليه وهذا انما يكون لو كان حال التبليغ ظاهرا
عن الكدورات النفسانية منزها عن الظلمات الجسدانية غير مبتلى بالهيئات الردية الهيولانية وايضا
اكثر ادلة حجية الاجماع من قوله تعـ جعلناكم امة وسطا اى عدلا وقوله عم لا يجتمع امتي على خطاء الى غير ذلك
صريح في ان المناط في الحجية هو العصمة عن الخطاء فظهر بطلان ما ذكره الناصب المعاند من انه لا مدخل لصدق
الشخص ولا عصمته من الكذب في كون قوله حجة واما اشتراط العلم فظاهر ويدل عليه قوله تعـ ما اتخذ الله
وليا جاهلا ولو تنزلنا عن ذلك نقول ان صاحب الشرع جعلهم حجة وانما الحكم واتباعهم مطاعة بقوله
تعـ اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم الاية والمراد باولى الامر امراء الحق كما صرح به صاحب الكشاف
وغيره من المعصومين كما اعترف به فخر الدين الرازي امام الناصب في هذا المقام من تفسيره الكبير حيث قال انه
تعالى امر بطاعتهم على سبيل الجزم فوجب ان يكون معصوما لانه لو احتمل اقدامه على الخطاء والخطاء منهي عنه
لزم اجتماع الامر والنهي في الفعل الواحد انه محال ثم ذلك المعصوم اما مجموع الامة او بعضها على ما يقوله الشيعة
من ان المراد بهم الائمة المعصومون او على ما زعم بعضهم انهم الخلفاء الراشدون الى آخر المقال وهذا ايضا
حجة قاطعة راغمة لانف الناصب كما لا يخفى ولو تنزلنا عن هذا ايضا نقول لعل المص قدس سره بنى ذكره هيهنا   بهام
على قاعدة عول عليها الخصم وقررها الشارح العضد في اثبات حجية اجماع اهل المدينة وهي قضاء العادة بامتناع
اجتماعهم عن غير راجح فان تلك القاعدة اولى بالاستعمال في اجماع العترة المعصومين من اهل البيت عم
كما لا يخفى وحينئذ يكون مقصوده الاصلي من ذكر الاية اثبات العصمة ويلزمه كونهم اقوى مرتبة من غيرهم
وكذا المراد من ذكر الاحاديث اثبات رجحان مرتبتهم على غيرهم فان حديث المنزلة مثلا يدل على ان مرتبة هرون
كان اقوى من مرتبة غيره من اصحاب موسى عم فيكون مرتبة علي عم اقوى من مرتبة غيره من اصحاب النبي صم
واذا ثبت عصمة اهل البيت ورجحان مرتبتهم كان اجماعهم على راجح وامتنع ان يكون متمسك غيرهم ارجح من   عن ام

متمسكهم

متمسكهم وانهم مع عصمتهم وعلو مرتبتهم في العلم والفضل ومطابقتهم اللوح المحفوظ كما قرره الشيخ
ابن حجر في شرح صحيح البخاري امتنع ان لم يطلعوا على ما اطلع عليه من هو ادنى مرتبة بمراتب كثيرة وقد ورد
في الامثال السائرة ان اهل البيت ابصر بما في البيت فافهم وقال القاضي نظام الدين اصفهاني الشافعي
في شرح المنهاج بعد نسبة ما ذكره فخر الدين الرازي في هذا المقام ردا على حجة الشيعة الى التعصب واقول
لا شك ان اهل البيت في مهبط الوحي والنبي صلعم كان مدة حيوته متهما بتربيتهم وارشادهم غاية الاهتمام
فكل ما قالوا به واتفقوا عليه يكون اقرب الى الحق والصواب وابعد عن الخطاء والفساد وهذا القدر
كاف في افادة المراد انتهى واما قوله ان المص اراد من العترة عليا عم ففساده ظاهر لما فيه من الاغماض عن
صريح لفظ الاجماع ولفظ العترة بظهور ان عليا عم واحد من العترة وبعض المجمعين منهم بانفراده لكن المص
قدس سره جعل المسئلة هيهنا حجية اجماع مجموع العترة تقريبا الى قبول المخالف المتعسف وظاهر ان الاجماع   المصنف
كما يتحقق بواحد فارادة علي عم من كلام المص يكون خارجا عن قانون الدلالة كما لا يخفى واما ما ذكره من ان ادلته   لا ان
يدل عليه فبطلانه اظهر من ان يخفى لظهور ان الدليل الاول وهو اية التطهير لا يخص عليا عم بل هو شامل لغيره
من اهل البيت عم والاية الاخرى وبعض الاحاديث المذكورة كحديث الجمع بين الصحاح والجمع بين الصحيحين
مخصوصة بعلي عم وبعضها كحديث الخوارزمي وحديث احمد وحديث الخدري وحديث الزمخشري شامل لكل فاين
الدلالة على ان المراد بالعترة خصوص علي عم ولقد احتال الناصب المحيل في ايراد الاحاديث العامة وذكرها في
ذيل ابيات ليلا يفهم الناظر في بادي الراي ما ذكرناه من استدلال المص بالاحاديث الخاصة والعامة معا وبكر   ان يقال م
انه افرز تلك الاحاديث الخاصة وانقطع نظره عن الاحاديث العامة هناك فتوهم عدمها كما يروى ما تشبه ذلك
من حماقات بعض اهل قزوين من انه امر البناء ان يبني له بيتا مشتملا على صفات اربع فلما تم البناء جلس في صفة
وقطع النظر عنها لشغله بها وعد البواقي فكانت ثلثة فاعترض على البناء بانه جعل الاربعة ثلثة نعوذ بالله من
الغباوة والجهالة   رفع الله درجته ومن كتاب الخوارزمي عن عبد الله بن عباس قال كنا مع رسول
الله صم فاذا فاطمة عم قد اقبلت تبكي فقال لها النبي صم ما يبكيك يا فاطمة قالت يا ابتاه ان الحسن والحسين قد غدوا
وذهبا منذ اليوم وقد طلبتهما ولا ادري اين ذهبا وان عليا يمشي على الدالية منذ خمسة ايام يسقي البستان   لبدة
واني طلبتهما في منازلك فما احسست لهما اثرا واذا ابو بكر فقال يا ابا بكر قم فاطلب قرتي عيني ثم قال
يا عمر قم فاطلبهما يا سلمان يا ابا ذر يا فلان قال فاحصينا يا رسول الله صلعم سبعين رجلا بعثهم في طلبهما وحثهم
فرجعوا ولم يصيبوهما فاغتم النبي صلعم غما شديدا ووقف على باب المسجد وهو يقول بحق ابرهيم خليلك وبحق   على ان
ادم صفيك ان كان قرتا عيني وثمرتا فؤادي اخذا برا او بحرا فاحفظهما وسلمهما قال فاذا جبرئيل عم قد هبط

فقال يا رسول الله ان الله تعالى يقريك السلام ويقول لك لا تحزن ولا تغتم الصبيان الفاضلان في الدنيا فاضلان
في الآخرة وهما في الجنة وقد وكلت بهما ملكا يحفظهما اذا ناما واذا قاما ففرح رسول الله صلعم فرحا شديدا
ومضى جبرئيل عم عن يمينه والمسلمون حوله حتى دخل حظيرة بني النجار فسلم على ذلك الملك الموكل بهما جثى النبي عم
على ركبتيه واذا الحسن معانق الحسين وهما نائمان وذلك الملك قد جعل جناحه تحتهما والآخر فوقهما وعلى كل واحد
منهما دراعة من شعر او صوف والمداد على شفتيهما فما زال النبي صلى الله عليه وآله وسلم عندهما حتى استيقظا فحمل النبي
الحسن وحمل جبرئيل الحسين وخرج النبي صلعم والحسن على يساره وهو يقبلهما ويقول من احبكما فقد احب رسول
الله ومن ابغضكما فقد اغضب رسول الله فقال ابو بكر يا رسول الله اعطني احدهما احمله فقال رسول الله صلعم
نعم الحمولة ونعم المطية تحتهما فلما ان صار الى باب الحظيرة لقيه عمر بن الخطاب فقال له مثل مقالة ابي
بكر فرد عليه رسول الله صلعم كما رد على ابي بكر فرأينا الحسن متشبثا بثوب رسول الله ووجدنا يد النبي
على رأسه فدخل النبي المسجد فقال لاشرفن اليوم ابني كما شرفهما الله تعالى وقال يا بلال علي بالناس فنادى
فيهم فاجتمعوا فقال النبي صلعم معشر اصحابي بلغوا عن نبيكم محمد صلعم قالوا سمعنا رسول الله صلعم يقول الا
ادلكم على خير الناس جدا وجدة قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين فان جدهما رسول الله
وجدتهما خديجة بنت خويلد سيدة نساء اهل الجنة معشر الناس هل ادلكم على خير الناس ابا وام
قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين فان اباهما علي بن ابي طالب وهو خير منهما شاب يحب
الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ذو المنفعة والمنقبة في الاسلام وامهما فاطمة بنت رسول الله صلعم
سيدة نساء اهل الجنة معشر الناس الا ادلكم على خير الناس عما وعمة قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم
بالحسن والحسين فان عمهما جعفر ذو الجناحين يطير بهما في الجنة مع الملائكة وعمتهما ام هانئ
بنت ابي طالب معاشر الناس الا ادلكم على خير الناس خالا وخالة قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم
بالحسن والحسين فان خالهما القاسم بن محمد رسول الله وخالتهما زينب بنت رسول الله الا يا معشر
الناس اعلمكم ان جدهما في الجنة وجدتهما في الجنة وامهما في الجنة وخالهما في الجنة وخالتهما في الجنة وأباهما في الجنة
الجنة وهما في الجنة ومن احب ابني علي فهو معنا غدا في الجنة ومن ابغضهما فهو في النار وان من
كرامتهما على الله تعالى ان سماهما في التورية شبر وشبير وقد روى الخوارزمي وجماعة من الجمهور واشتهر
بينهم حديث المناشدة عن عامر بن واثلة قال كنت مع علي في البيت يوم الشورى وسمعته يقول
لهم لاحتجن عليكم بما لا يستطيع عربيكم ولا عجميكم تغيير ذلك ثم قال انشدكم الله ايها النفر جميعا
أفيكم احد وحد الله قبلي قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل منكم احد له اخ مثل جعفر الطيار في الجنة

مع الملائكة

مع الملائكة غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد له عم مثل عمي حمزة اسد الله واسد
رسول الله سيد الشهداء غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد له زوجة مثل زوجتي فاطمة
بنت محمد صلعم سيدة نساء اهل الجنة غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد له سبطان
مثل سبطي الحسن والحسين سيدي شباب اهل الجنة غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم
احد ناجى رسول الله صلعم عشر مرات قدم بين يدي نجواه صدقة قبلي غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم
هل فيكم احد قال له رسول الله صلعم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ليبلغ
الشاهد الغائب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلعم اللهم ائتني
باحب الناس اليك والي واشدهم لك حبا ولي حبا ياكل معي من هذا الطير فاتاه واكل معه غيري قالوا اللهم
لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلعم لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله اللهم
ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله على يده اذ رجع غيري منهزما غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل
فيكم احد قال رسول الله صلعم فيه لبني وليعة لينتهن او لابعثن اليكم رجلا نفسه كنفسي وطاعته كطاعتي
ومعصيته كمعصيتي يقتلكم بالسيف غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم الله هل فيكم احد قال له رسول الله
كذب من زعم انه يحبني ويبغض هذا غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد سلم عليه في ساعة
واحدة ثلاثة آلاف من الملائكة منهم جبرئيل وميكائيل واسرافيل حيث جئت بالماء الى رسول الله صلعم من القليب غيري قالوا حيث ظ
اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد نودي به من السماء لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي غيري قالوا اللهم اللهم لا ظ
قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له جبرئيل هذه هي المواساة فقال له رسول الله صلعم انه مني وانا منه وقال جبرئيل
وانا منكما غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين على
لسان النبي صلعم غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلعم اني قاتلت على تنزيل
القرآن وتقاتل على تاويل القرآن غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد ردت عليه الشمس
حتى صلى العصر في وقتها غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد امر رسول الله صلعم ان
ياخذ براءة من ابي بكر فقال له ابو بكر يا رسول الله نزل في شيء فقال له انه لا يؤدي عني الا علي غيري قالوا اللهم
لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلعم لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا كافر غيري
قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله اتعلمون انه امر بسد ابوابكم وفتح بابي فقلتم في ذلك فقال رسول الله
صلعم انا ما سددت ابوابكم ولا انا فتحت بابه بل الله سد ابوابكم وفتح بابه غيري قالوا اللهم نعم
قال فانشدكم بالله اتعلمون انه ناجاني يوم الطائف دون الناس فاطال ذلك فقلتم ناجاه دوننا فقال ما

انا انجيته بل الله انجاه عنري قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله صم قال الحق مع علي
وعلي مع الحق يدور الحق مع علي كيف ما دار قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله صم قال
اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن تضلوا ما ان تمسكتم بهما ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض
عنري قالوا نعم قال فانشدكم الله هل فيكم احد وقى رسول الله صم من المشركين بنفسه واضطجع في مضجعه
عنري قالوا اللهم لا قال فانشدكم الله هل فيكم احد بارز عمرو بن عبدود العامري حيث دعاكم الى البراز
عنري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد انزل الله فيه اية التطهير حيث قال انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا عنري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له
رسول الله صلعم انت سيد العرب عنري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول
الله صم ما سالت الله شيئا الا سالت لك مثله عنري قالوا اللهم لا ونقل الثعلبي في تفسير قوله تعو انما انت
منذر ولكل قوم هاد عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الاية ضرب رسول الله صم يده على صدره وقال انا
النذير واومى بيده الى صدر علي فقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون وروى ابن مردويه
وهو الثقة عند الجمهور باسناده الى حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله صلعم علي خير البشر فمن ابى فقد
كفر وروى احمد بن حنبل في مسنده عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلعم ذات يوم بعرفات
وعلي تجاهه ادن مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها
من تعلق بغصن منها ادخله الله الجنة وفيه عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلعم اني قد تركت
فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين واحدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى
الارض وعترتي اهل بيتي الا انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ونحوه عن مسلم في صحيحه وصاحب كتاب
السنن وصحيح الترمذي وروى الزمخشري باسناده الى رسول الله صم فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي
وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بينه وبين خلقه من اعتصم بهم نجى ومن
تخلف عنهم هلك وهذه النصوص صريحة في وجوب التمسك باقوالهم والمصير الى فتاويهم وفي مسند
احمد بن حنبل قال قال رسول الله صلعم النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي
امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى وقد
وبلغت مبلغ التواتر فكيف لا يكون اجماع هؤلاء الصادقين حجة انتهى خفضه اقول
ما ذكره من الاحاديث والاخبار والحكايات ان صح في الصحاح وتحقق صحته ونقله المعتمدون من
مشاهير المحدثين بحيث يصح الاستدلال والاحتجاج به فهي تدل على فضلهم وكرامتهم عند الله تعو

انهم

انهم المصطفون من عباده وذوو المناقب العلية والمحاسن السنية وكل هذه الامور مسلمة لا منازع فيه واما
دلالة تلك الاخبار والاحاديث على كون اجماعهم حجة فغير ثابتة وغير ظاهرة على ما حررنا بينا ان الحجة ما
يكون من قبل الشارع بنفسه او بالنص لمن قال ان قوله حجة وهذه الاخبار لا تدل عليه لانها لا تثبت
الا فضيلتهم وصدقهم وان فرضنا دلالتها على عصمتهم فلا كل معصوم يكون قوله حجة في الشرع واما ما استدل
به من قوله تعو انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا على كون اجماعهم حجة لان الكذب
ذاهب عنهم فمنقول اولا ان هذا لا يدل على العصمة من الكذب لانا بينا انه نزل في شان اهل البيت ويشترك فيه
ازواج النبي صلعم وكلهن غير معصومات عن الكذب وعما يوجب كون قولهن حجة ثم مثل هذا ورد في القرآن لسائر
المسلمين في قوله تعو يريد الله ليطهركم ويذهب عنكم رجس الشيطان وغيره ولا يراد به العصمة من الكذب في حقهم
بالاجماع فههنا ايضا كذلك وان سلمنا انه اراد في الاية اذهاب الكذب عنهم واثبات عصمتهم فهذا لا يوجب
القول بكون اجماعهم حجة لما بينا ان مناط الحجية ليس العصمة ولا الصدق بل مناطه قول صاحب الشرع
واما ما ذكر ان هذه المناقب توجب المصير الى فتاويهم فمن لا يصير الى فتاويهم ولا يقبل اجتهادهم ولا يعتبر اقوالهم
ورواياتهم فكل هذه الامور معتبرة لا يشك فيه المؤمن وكيف لا وهم اعلام الهدى وجبال العلم والتقوى و
ينابيع الحكم ومعادن جوامع الكلم انتهى قد صحح الاخبار المذكورة على زعم الناصب السقيم سيما
ما نقل عن الجمع بين الصحيحين والجمع بين الصحاح فالمنكر بعيد عن الفلاح وقد ذكرنا مرارا ان الاحاديث
المعتبرة عند اهل السنة وما يقتضي الانصاف لاشتراطه في الاعتبار والاحتجاج وقطع المكابرة واللجاج و
كان الناصب يوبن بصحيح الحديث واعتباره ان لا يكون في مناقب اهل البيت عليهم السلم ولعلهم لقلة ذكر
مناقب اهل البيت في كتاب البخاري ومسلم حكموا بانهما اصح كتب الحديث والا فلا مزية لهما على غيرهما سوى
ان مؤلفيهما سماهما بالصحيح وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع كما مر بيانه واما دلالة الاخبار المذكورة على حجية
اقوال اهل البيت واجماعهم فقد اوضحنا قبيل ذلك بما لا ينكره الا معاند غوي واما ما ذكره من ان اية التطهير
لا يدل على العصمة من الكذب لانا بينا انه نزل في شان اهل البيت ويشترك فيه ازواج النبي صلعم ففيه
انا بينا في بحث الامامة عند ذكر هذه الاية ما هو المراد من اهل البيت المذكور فيها وان الازواج خارجة
عنهم بتصريح اكثر المفسرين بل بالاجماع وبما اتفق عليه الفريقان من رواية ام سلمة الدالة على عدم دخولها فيهم
وبان الخطاب بصيغة يطهركم حقيقة في المذكور ولا يندرج فيه المؤنث الا بدليل ولم يوجد في حق الزوجات
ولان دخولهن في الخطاب ممتنع لاقتضاء نص الاية عصمة المخاطبين وامتناع العصمة في حقهن فتذكر واما ما
ذكره من الاية المحرفة عما في سورة الانفال وحكمه على كونه مماثلا لما استدل به المصنف من اية التطهير ففيه دليل صح

على كفره والحاده وتشبهه باليهود في تحريف الكلم وجرأته على الله تعم وبغضه للنبي واهل بيته عم فانه قاتله الله بيل متعلق الجار في اية الانفال وهو قوله تعم وينزل عليكم من السماء ماء بقوله يريد الله ثم بدل الرجز في الاية الرجز فيها بالرجس ليتيسر له دعوى المماثلة بين الايتين ولهذا ايضا حذف لفظ به في اية الانفال لعلمه بدلالة متعلق الجار في قوله ليطهركم من سورة الانفال وهو قوله وينزل عليكم من السماء ماء لانه لو ذكره لتفطن الناظر ولو كان قاصرا بالاختلاف بين علم ان الطهارة المذكورة في اية الانفال طهارة ناسية جسمانية والمذكورة في الاية الاخرى طهارة روحانية امامية وحذف صدر الاية ايضا ليلا يفهم الناظر ان نزول ذلك في واقعة مخصوصة وكان المراد منها شيئا آخر والحاصل ان اية الانفال نزلت في غزاء بدر وتمام الاية اذ يغشيكم النعاس امنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام الاية وقد ذكر الفاضل النيسابوري في تفسيره موافقا لغيره من المفسرين ان قوله تعم اذ يغشيكم بدل ثان من اذ يعدكم او منصوب بالنصر او بما في عند الله من معنى الفعل او بما جعله الله او باضمار اذكر وامنة مفعول لاجله ومنه صفتها لها اي امنة حاصلة لكم من عند الله والمعنى اذ تغشون لامنكم او يغشيكم النعاس فتغشون امنا ومن نعم الله تعم انزال المطر عليهم في تلك الواقعة وكان فيه فوائد احدها تحصيل الطهارة والثانية اذهاب رجز الشيطان وقيل هو الجنابة التي اصابتهم لانها من تخييل الشيطان وقيل المني لانه شيء مستخبث مستقذر وعلى هذا يكون في الاية دلالة على نجاسة المني لقوله والرجز فاهجر وقيل المراد وسوسة الشيطان اليهم وتخويفه اياهم من العطش وذلك ان المشركين سبقوهم الى الماء ونزل المؤمنون في كثيب اعفر تسوخ فيه الاقدام على غير وضوء وعلى الجنابة قد عطشوا فقال لهم الشيطان لو انتم يا اصحاب محمد على الحق لما عليكم هولاء بحيث عطشتم وصليتم على الجنابة وما ينتظرون بكم الا ان يجهدكم العطش فاذا قطع العطش اساءكم مشوا اليكم فقتلوا من احبوا وساقوا بقيتكم الى مكة فحزنوا حزنا شديدا واشتكوا فانزل الله تعم المطر فمطروا ليلا حتى جرى الوادي واتخذ اصحاب رسول الله صلعم الحياض على عدوة الوادي وسقوا الركاب وملاؤا الاسقية واغتسلوا وتوضأوا وتلبد الرمل الذي كان بينهم وبين العدو حتى يثبت عليه الاقدام وكانت هذه ثالثة الفوائد واشار اليه بقوله ويثبت به اي بالماء الاقدام وقيل الضمير عائد الى الربط الذي يدل عليه قوله وليربط على قلوبكم والمراد من تثبت الاقدام الصبر في مواطن القتال وذلك لان من كان قلبه ضعيفا فرّ ولم يقف فلما ربط الله على قلوبهم مني قواها فثبت اقدامهم وروي ان المطر نزل على الكافرين ايضا ولكن الموضع الذي نزل الكفار فيه كان موضع التراب فعظم الوحل فصار مانعا لهم من المشي والاستقرار وتثبت الاقدام فدل مفهومه على ان حال الاعداء كان بخلاف ذلك انتهى

دفع الله دبجته (؟) الخبر وهو اما متواتر او احاد اما المتواتر

فانه يفيد العلم بالضرورة فانا نجد العوام يجزمون جزما ضروريا لا يحتاجون فيه الى الاستدلال بوجود محمد وبوجود بقراط وغيره وقد ذهب قوم من الجمهور الى ان العلم به نظري وهو خطا والا لزم توقف الجزم على دلالة الدليل ومن المعلوم بالضرورة عدمه ولا حصر للتواتر في عدد لعدم انضباطه معه وقال بعض الجمهور يحصل التواتر بنحو خمسة وقال بعضهم بقول اثنى عشر وقال بعضهم اربعون وقال الاخرون سبعون والصحيح خلاف ذلك كله فقد لا يحصل العلم الا مع الازيد وقد يحصل مع الاقل واما الاحاد فانه يفيد الظن وقال بعض الجمهور يفيد العلم باعتبار انضمام قراين اليه مذهب احمد بن حنبل والضرورة قاضية ببطلانه لادائه الى تناقض المعلومين عند اخبار اثنين ولا يقبل رواية الفاسق لقوله تعم ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التثبت عند اخبار الفاسق واذا كان شرط القبول انتفاء الفسق وثبوت العدالة لم يقبل رواية مجهول الحال لان الجهل بالشرط مستلزم للجهل بالمشروط وقال ابو حنيفة يقبل روايته وهو خطا لما تقدم انتهى

حفظه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان الخبر المتواتر يفيد العلم اليقيني بالضرورة بلا استدلال ووافق الشافعي الشيعة في هذا المقام كما ذكره وايضا مذهب الشافعي ان العدد الذي يحصل به التواتر غير منحصر ولكن لا بد من حصول عدد يجزم العقل بعدم تواطؤهم على الكذب وهكذا قد يحصل بالعدد القليل وقد لا يحصل بالعدد الكثير فلا حصر لعدد التواتر واما ان خبر الاحاد يفيد الظن فهذا مذهب الشافعي واما قوله ان الضرورة قاضية ببطلان قول احمد بن حنبل لادائه الى تناقض المعلومين فهذا باطل لان احمد شرط انضمام القراين اليه الى ان يفيد العلم وربما لم يكن لاحد الخبرين المعلومين منضمة تبلغه الى حد اليقين فلا تناقض واما ما اعترض على ابي حنيفة انه يقبل رواية مجهول الحال فيلزم الخطاء وذلك لان الجهل بالشرط مستلزم للجهل بالمشروط فغير وارد عليه لان المشروط في القبول انتفاء الفاسق بالنص لا ثبوت العدالة وظاهر العدالة اذا كان مجهولا بمعنى عدم كونه ثابت العدالة يصدق عليه انه غير فاسق فيقبل روايته انتهى فيه نظر اما اولا فلان ما نسب المص الى احمد بن حنبل من افادة الخبر الواحد العلم باعتبار انضمام القراين اليه فابطال الناصب لما ابطل به المص قول احمد باطل ولعله كان في نسخة الناصب اثبات اعتبار القراين لا نفيه فاخلا عليه كلمة لا كما هو الصحيح ولكنه مع ذلك غير معذور لان مذهب احمد على الوجه الذي ذكرنا مشهور وفي اكثر كتب الاصول مذكور فكان عليه تذكر المشهور او الرجوع الى الكتب من غير ان يقتصر على الرمي في الظلام ويحمل احتمالا راجحا بالنظر الى ما علم مرارا من خيانة الناصب بارتكاب الزيادة والنقصان انه حذف كلمة لا عن عبارة المص ليتيسر له الاعتراض على المص والا فالفضول الذي يتصدى للتاليف في الاصول ومعارضة الفحول لا اقل من ان يطالع مثل المختصر ويعلم ما فيه من النقول فقد ذكر فيه وفي شرحه للعضد الايجي انه قال احمد في قول يحصل العلم به بلا قرينة ويطرد اي

كلما حصل خبر الواحد حصل العلم ثم استدل على خلافه بوجوه منها قوله ولنا ايضا لو حصل العلم ثم
استدل على خلافه بوجوه منها قوله ولنا ايضا لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين فانهما ان في الواقع
والكان العلم جهلاً فيلزم اجتماع النقيضين انتهى وهو حاصل ما ذكره المص من الرد على احد كما لا يخفى واما
ثانيا فلان ما اجاب به عن قبل ابي حنيفه مردود بان المراد بالفاسق في الاية ليس المحكوم عليه بالفسق فقط
كما زعمه الناصب واولياءه حتى لا يصدق ذلك على مجهول الفسق لان الاية قد نزلت بالاتفاق المفسرين في شان
الوليد بن عقبه حين ما بعثه النبي صلعم لاخذ صدقات بني المصطلق وكان بينه وبينهم احنة فلما سمعوا به استقبلو
تعظيما لرسول الله صلعم فحسبهم مقاتليه فرجع قبل الملاقاة معهم وقال لرسول الله صلى الله عليه وآله قد ارتدوا ومنعوا الزكوة
فهم الرسول صلعم بقتالهم فنزلت الاية ومن البين انه عند بعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم اياه لم يكن محكوما
عليه بالفسق اذ يمتنع على النبي ص تفويض الامور الشرعية وتولية الاعمال الدينية الى من كان محكوما عليه بالفسق
فتعين ان يكون المراد بالفاسق في الاية اعم من المحكوم عليه بالفسق ومن جهل فسقه وايضا الظاهر ان المتبادر
من التبين المذكور في الاية استبانة حال من لم يعلم فسقه واما من علم فسقه فلا يحتاج الى التبين فيه بل هو
تحصيل الحاصل كما لا يخفى رفع الله درجته في الامر والنهي ذهبت الامامية وجماعة
ممن وافقهم الى ان الامر يقتضي الاجزاء فاذا قال له صل عند الزوال ركعتين فصلاها خرج عن عهدة التكليف
وقال جماعة من اهل السنة انه لا يخرج بل يبقى مكلفا و هو خطاء لانه اما ان يكون مكلفا بما كان قد فعله بعينه فيلزم
تحصيل الحاصل مع انه لا دليل على ايجاب اعادة عين ما فعله اذ الامر انما يقتضي ايقاع الفعل وقد حصل واما ان يكون
مكلفا بغيره فلا يكون الامر الاول متناولا لصلوة ركعتين بل ازيد وهو خلاف التقدير والامر بالشيء يستلزم
النهي عن ضده فاذا اوجب عليه صلوة ركعتين وحقيقة الوجوب هو الاذن في الفعل والمنع من الترك فهو
حقيقة مركبة يستلزم وجودها وجود جزئيها فلا يتحقق الوجوب الا مع النهي عن الضد وقال بعض اهل السنة
انه لا يستلزم وهو خطاء لما تقدم وقال اخرون منهم انه نفس الامر وهو غلط للفرق الضروري بين قولنا
افعل وقولنا لا تترك والنهي عن الشيء لا يدل على صحته شرعا لان النبي صلعم نهى الحائض عن الصلوة والصوم
انتهى خفضه الله اقول وافق الشافعي في هذه المسئلة وهي ان الامر يقتضي الاجزاء لان الامر
انما ورد ليخرج المكلف عن عهدة التكليف فاذا لم يكن المامور به مجزيا عما ورد به الامر لم يحصل المقصود
من الامر وهو الخروج عن عهدة التكليف ثم ما ذكر ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده فهو مسلم
الا ان ما ذكره في معرض الاستدلال باطل لانا لا نسلم ان حقيقة الوجوب هو الاذن في الفعل والمنع
من الترك فلا يكون حقيقة مركبة وجودها وجود جزئيها الذي هو النهي عن الضد انتهى ٩٠

منعه

منعه لتركب الوجوب من الجزئين دليل على جهله بمذهب امامه وجمهور اصحابه فانهم استدلوا
على المسئلة المشهورة القائلة ان الوجوب اذا نسخ بقي الجواز على ما في المنهاج للبيضاوي وشروحه
بان الدال على الوجوب يتضمن الجواز لتركبه من جواز الفعل والمنع من الترك فالدال على الوجوب متضمن
للجواز مقتض له دال عليه والناسخ للوجوب لا ينافيه اي لا ينافي الجواز فانه يرتفع الوجوب الذي هو
مركب بارتفاع جزئها الذي هو المنع من الترك فبقي الجزء الاخر وهو جواز الفعل سالما عن المعارض اذ
يكفي في ارتفاع المركب ارتفاع احد الاجزاء وقد صرح بذلك ايضا افضل محققي النواصب وهو العضد
الايجي في بعض مسائل المباح من شرحه على اصول ابن الحاجب حيث قال قالوا المأذون في الفعل حاصل في
الواجب والمباح وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زايد وهو انه غير ما
دون في تركه اه ثم سلم الجزئية واجاب عما قالوا بان المباح ايضا فصل هو المأذون في تركه انتهى واما
ما ذكره الناصب من ان معنى الوجوب هو العزم على الفعل فهو من اختراعاته اذ ليس ذلك معناه اللغوي
ولا الاصطلاحي فان معناه لغة على ما في شرح المختصر وغيره هو الثبوت والسقوط وفي الاصطلاح
خطاب لطلب فعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب وقيل الواجب ما يعاقب على تركه سبباً
وقال القاضي ابو بكر ما يلزم شرعا تاركه بوجه ما وحاصل الكل يرجع الى التركيب المذكور كما يظهر بادنى
تامل ولو كان حقيقة الوجوب هو العزم على الفعل كما توهمه لكان تحققه وصدقه في جميع ما يقصد
اليه من الافعال الواجبة والمستحبة والمباحة والمكروهة والمحظورة على حد واحد لان العزم يتحقق
في الكل وبطلانه اظهر من ان يخفى رفع الله درجته في التخصيص
ذهبت الامامية ووافقهم جماعة الى ان الاستثناء لا يجب فيه ان يكون الباقي اكثر من الخارج و
خالف فيه جماعة من السنة وهو خطاء لانه يخالفه نص القرآن قال الله تعالى ان عبادي ليس لك
عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ثم قال الله تعالى في موضع اخر قال وبعزتك لاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين فلو وجب بقاء الاكثر لزم ان يكون كل واحد من الغاوين والمخلصين اكثر
من صاحبه وهو محال وذهبت الامامية ومن تبعهم الى ان الاستثناء من النفي اثبات وقال
ابو حنيفه لم يكن اثباتا وقد خالف في ذلك الاجماع وقول النبي صلعم اما الاجماع فلانه دل على ان
قولنا لا اله الا الله توحيد وكاف فيه واما قول النبي صلعم فلانه قال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دمائهم واموالهم وذراريهم ولو لم يكف هذا القول في التوحيد
لم يكن موجبا للعصمة انتهى خفضه الله اقول وافق الشافعي في ان الاستثناء كما يجب ان

يكون الباقي اكثر من الخارج لان الاستثناء اخراج البعض عن حكم المستثنى منه وذلك البعض قد يكون
اكثر وقد يكون مساويا وقد يكون اقل مثلا اذا قلنا جاء في القوم الا العشرين منهم فيجوز ان يكون القوم
ثلثين فاستثني منهم عشرين وبقي عشرة فالباقي اقل ويجوز ان يكون اربعين فالباقي مساو وان يكون
خمسين فالباقي اكثر واما ما ذكر ان المخالف خالف نص القرآن فهو غير وارد عليه ولا يلزم ما ذكر من
لزوم كون كل واحد من الغاوين والمخلصين اكثر من صاحبه لان الاية الاولى مقولة من الله تعالى والثانية
حكاية عن قول الشيطان فكان للمخالف ان يقول ان الغاوين في كلام الله تعالى اقل من المخلصين وفي ما نقل
عن الشيطان لان الشيطان ادعى غواية الاكثر والله تعالى يحكم بغواية الاقل وكذا في المخلصين فلا يلزم ما اكثر صح
ذكر ثم ما ذكر ان الاستثناء من النفي اثبات فهو موافق لمذهب الشافعي لان مدلول الاستثناء ليس الا
هذا وذهب ابو حنيفة الى عدم لزوم هذا وما اورد عليه من مخالفة الاجماع والحديث وارد عليه لان افادة
الاستثناء اثباتا بعد النفي في بعض الصور لا يفيد لزومه انتهى فيه وجوه من القدح
والملام اما اولا فلانه استدل على ما نحن فيه من المسألة بقوله لان الاستثناء اخراج البعض الى قوله
الى اخره مقدوح بانه اول المسألة وعين النزاع ومصادرة على المطلوب كما لا يخفى على المتامل واما ثانيا
فلان ما ذكره من ان للمخالف ان يقول ان الغاوين في كلام الله تعالى اقل من المخلصين اه مردود بان الغاوين في
كلام الله تعالى ايضا اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين اذ دل على ان الاكثر
ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو ونتج ان الاكثر غاو واذا ثبت جواز استثناء الاكثر ثبت جواز استثناء
المساوي بطريق الاولى كذا في النهاية للمص قدس سره وشرح المختصر للعضد الايجي فسقط ما ذكره الناصب
من جانب المخالف حرصا منه على المخالفة ولعل الناصب انما قال بكثرة المخلصين وقلة الغاوين مع ان القرآن
يدل على انعكاس القضية لانه قد سبق منه الافتخار مرارا بكثرة اصحابه من اهل السنة وكونهم السواد الاعظم
وقلة الشيعة وندورهم فلو لم يكذب على الله تعالى ههنا بكثرة المخلصين لتطرق القدح على ما افتخر به
من الكثرة والحجة من الشيعة ان يقولوا لا خير في كثير واما ثالثا فلان ما ذكره اخرا في نصرة ابي حنيفة فهو عين
العجز والخطل لان اجماع اهل اللسان على ان قولنا لا اله الا الله يفيد التوحيد ليس لموافقة حكم الشرع ولا لان صح
لاجل انهم وجدوا ذلك التركيب في بعض الصور مفيدا للاثبات من النفي فقاسوا عليه غيره حتى يتجه ان
يقال ان افادة ذلك في بعض الصور لا يفيد لزومه وتوضيح ذلك ان كفار قريش ما كانوا عارفين باوضاع
الشرع سيما في اول البعثة وكانوا يفهمون من كلمة التوحيد نفي الالهية عن غير الله تعالى واثباتها له تعالى
ولهذا كانوا يقولون اجعل الالهة الها واحدا فظهر ان هذا التركيب الاستثنائي يفيد ذلك في جميع الصور لنا صح

كما ادعاه

كما ادعاه المص رفع الله درجته ذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان الكتاب يخصص
بمثله كقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم مع قوله ولا تنكحوا المشركات وقال بعض الجمهور لا
يجوز لان القرآن يكذبهم انتهى خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز تخصيص حكم الكتاب بالكتاب
لوروده في القرآن كما ذكر فوافق الشافعي في هذا والمخالف يقول في الجواب ما ذكر من تكذيب القرآن اياه ان تخصيص
المحصنات من اهل الكتاب مفهوم من السنة وليس هو تخصيصا من المشركات لعدم دخولهن في المشركات لان اهل
الكتاب ليسوا بمشركين انتهى يتوجه عليه ان الشارح العضد من محققي اصحابه قد استدل بالاية
كما استدل بها المص ثم قال فان الذمية مشركة للتثليث وغيره انتهى فلم يبق الا العناد وتحقيق الكلام وتوضيح
المرام ان ما ذكره الناصب تقليدا لغيره ان اهل الكتاب ليسوا بمشركين مبني على شبهة هي انه تعالى فصل بين اهل
الكتاب والمشركين بعطف الثاني على الاول في مواضع من كتابه فلا تخصيص ولا نسخ ووهنها ظاهر لانا لا نسلم
ان العطف يقتضي المغايرة مطلقا بل اذا لم يدع الى العطف داع اما معها فلا كقوله تعالى وجبرئيل وميكال و
نخل ورمان مع انا نقول ان العطف ههنا للعام على الخاص وهو موافق بقاعدة وجوب مغايرة المعطوف
عليه والحال ههنا كذلك فان المشرك اعم من الكتابي والدليل على دخوله في المشرك هو ما اشار اليه الشارح العضد
من قوله تعالى في حق اهل الكتاب وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله سبحانه عما يشركون
ولقول النصارى بالتثليث الذي هو عين الشرك فنعم صدق هذا الاسم على اليهود ايضا اذ لا قائل بالفصل
تامل رفع الله درجته ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم الى ان مذهب الصحابي ليس بمخصص لان
العبرة انما هي في كلام الله وكلام الرسول والصحابي ليس احدهما وقوله ليس بحجة ولو كان حيا وذهب الشافعي الينا
بالحجة ولم يجز لنا تقليده فاذا كان قوله حيا خارجا عن المعارض ليس بحجة كيف يكون قوله بعد موته مع معارضة خاليا عن ظ
كلام الله تعالى حجة وقالت الحنفية والحنابلة انه يخصص وهو خطاء لما تقدم انتهى خفضه الله تعالى
اقول مذهب الصحابي وقوله من الدلائل غير المتفق عليه وما ذكر من حجية قول الصحابي لان العبرة انما هي في كلام عدم صح
الله وكلام الرسول والصحابي ليس احدهما وقوله ليس بحجة فهو وارد على ما ادعاه من حجية قول الائمة واجماعهم
فان ادعى انهم الرسل بعد نبيهم صلعم حتى يكون قولهم واجماعهم حجة فهذا شيء اخر انتهى ما توهمه
وارد على ما ادعاه من حجية المص ليس بوارد لان المص اراد سوق الدليل ههنا على وجه لا يبقى للخصم مجال
المناقشة والمكابرة فحصر العبرة بكونها في كلام الله تعالى وكلام الرسول عم لان الخصم لا ينكر ذلك والا فهم
يعتبرون بقول ائمة اهل البيت عم واجماعهم كما يعتبرون بهما لما مر من ثبوت عصمتهم وعصمتهم عندهم بل
عند غيرهم ايضا ولقوله صلعم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان

لن يفترقا حتى يردا على الحوض فلا صريح في حصر التمسك فيهما بعده صلعم والقول بانه يقتضي وجوب التمسك بالكتاب
والعترة ولا يلزم من ذلك ان يكون قول العترة وحدها حجة مدفوع بان ذكرهما معا لو اقتضى توقف حجية قول العترة
على انضمام الكتاب لاقتضى العكس ايضا وهو ظاهر البطلان هذا وقد صح عند اصحابنا الامامية ايدهم الله عن
الامام الهمام الصادق عم انه قال حديثي حديث ابي وحديث ابي حديث جدي وحديث جدي حديث رسول الله
صلعم فلا حرج عليكم اذا سمعتم من حديثنا ان تقولوا قال رسول الله صلعم وعلى هذا حصر العترة والحجية في كلام
الله تعم وكلام الرسول صلعم على ما نقله المص لا ينافي ما ادعاه من حجية قول الائمة واجماعهم ولا يحتاج الى دعوى
انهم الرسل بعد محمد صلعم وان كانوا ائمة الحجة بعده صلعم الى يوم القيمة كما اعترف به المولى الفاضل العارف قطب
الدين الانصاري الشافعي الشيرازي في بعض مكاتيبه المشهورة حيث قال چون باب نبوة مسدود شد
ووحى از ارض منقطع شد زمين بخداى تعالى نالید حق عز وجل وحى كرد بزمين كه ساكن باش كه من اكر نبى بر تو نگذارم
جماعتى بر تو بگذارم كه قلوب ايشان قلوب انبيا باشد لاجرم در حضر امن كه زمين مى گويد من يمشي وعلى
يمشي على ظهري حجة خداى از ارض منقطع نشود وهميشه در زمين نور ربانى باشد كه چنانچه دابة الارض
امتحان مؤمن وكافر است او امتحان مقبل ومدبر باشد على عم مكرر ميفرمود كه انا دابة الارض انتهى كلامه
رفع الله درجته وذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان العادة غير مخصصة للعموم كما
لو قال حرمت الربا في جميع الطعام وعادتهم تناول البر فانه لا يخصص عموم تحريم الربا في الطعام لان الحجة
انما هي بلفظ الرسول او بلفظ الكتاب العزيز وهو الحكم على العادة فلا يجوز ان يكون العادة حاكمة عليه وخالف
الحنفية فيه وقالوا ان العادة هيهنا حاكمة على الشرع انتهى حفظه الله اقول مذهب
الشافعي عدم تحكيم العادة وتخصيصها بحكم الشرع اذا كان النص غير مصرح بالتعميم واذا كان الحكم مهملا
يمكن حمله على العادة وتخصيصها بها واما ما ذكر ان ابا حنيفة يلزمه ان يجعل العادة حاكمة على الشرع
فهذا غير لازم عليه فلا تريد بمعنى ان العادة مراد الشارع فكانه حكم في المعتاد انتهى مراد المص انه
يلزم من عدم الاعتبار بلفظ الكتاب او بلفظ الرسول وارتكاب التخصيص فيهما بمجرد عادة الناس جعل مجرد
عادتهم حاكمة على الكتاب والسنة واللازم باطل ضرورة ان افعال العباد ليست بحجة الشرع بل افعالهم تابعة
للشرع فلا يجوز ان يجعل التابع متبوعا نعم لو اجمعوا على عادة صح التخصيص لكن المخصص حينئذ ليس
مجرد العادة بل الاجماع كما صرح به في النهاية وكون العادة مراد الشارع مطلقا اول المسئلة فلا يقبل
من دليل ودونه خرط القتاد رفع الله درجته وذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان
حكم الخاص اذا وافق حكم العام لم يكن مخصصا كما اذا قال في النعم زكوة ثم قال في الغنم زكوة لان ثبوت الحكم

في افراد

في افراد العام يستلزم ثبوته في هذا الفرد المعين فاذا نص على ثبوته فيه لم يكن منافيا له بالضرورة وخالف
ابو ثور هنا وقال انه يكون مخصصا وهو خطأ لما بيناه انتهى حفظه الله اقول وافق الشافعي
في عدم التخصيص هيهنا لانه بيان الفرد لمن جعل عليه الحكم فيه لمصلحة او غيرها وهذا لا يفيد التخصيص
ومن ذهب الى التخصيص يقول يلزم فائدة التكرير وليس هو الا التخصيص وقد بينا عدم حصر الفائدة في
التخصيص انتهى كنا نظن ان هذا الناصب الشقي حمار وقد ظهر من استعداده هيهنا لابي ثور انه
ثور ثار او عجل جسد له خوار وكانه هو الذي قيل في شانه هو الثور قرن الثور في حرامه ومقلوب
اسم الثور في جوف لحيته رفع الله درجته في البيان ذهبت الامامية الى
انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة كما اذا قال اعتدي بالقرء بعد الطلاق ولا يعرفها ما اراد بالقرء من الطهر
ولا يعرف المراد لانه يلزم منه تكليف ما لا يطاق وخالفه الاشاعرة فيه بناء على نفي الحسن والقبح العقليين
وقد سبق البحث فيه انتهى حفظه الله تعم اقول عدم جواز التاخير ان اريد به الوجوب على الله تعم
فهذا ليس مذهب الاشاعرة وان اريد به ان لطف الله تعم على المكلف يقتضي بيانه عند الحاجة فهذا واقع وكل
الشرايع بفضل الله ورحمته مبينة عند حاجة المكلفين اليه وكذا الجواب في الثاني واما ما ذكر من لزوم الامر
بالجهل فغير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله على ان هذا غير واقع في الشرع واما القول بالحسن والقبح
العقليين وانهما مذهب المعتزلة فقد حققناه فيما سلف بما لا مزيد عليه انتهى هذه المسئلة قد
وقع في المختصر والمنهاج واكثر كتب اصول اهل السنة مدلولا عليها بقولهم لا يجوز تاخير البيان عن وقت
الحاجة كما وقع في عبارة المص هنا فلا وجه للترديد المذكور على ان الاشعري لا يقول بعدم الشق الثاني
ايضا بل يقول بجواز التاخير جوازا مقارنا للوقوع كما ان منهم من بنى قولهم في هذه المسئلة ومن صرح استدلالهم
على جواز تكليف ما لا يطاق بما وقع من تكليف ابي جهل وامثاله بالايمان مع امتناعه عنهم بالغير كما مر و
كيف يجزم الاشاعرة بلطفه تعم على المكلفين مع ما ذكره المص سابقا في بحث طريق تعيين الامام من تجويزهم
ان يحرم الله تعم عليهم التنفس في الهواء مع الضرورة والحاجة اليه وعدم المفاسد فيه من كل وجه ويحرم علينا ١٢
علينا شرب الماء السائغ مع شدة العطش وعدم التضرر به واما ما ذكره من ان لزوم الاغراء بالجهل
غير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله تعم فدليل على انه وذلك لان اللزوم ظاهر لا سترة فيه غاية
الامر ان لا يكون الاغراء وغيره من القبائح قبيحا من الله تعم عند القائل بعدم وجوب شيء على الله تعم
ونحن قد بينا معنى الوجوب على الله واثبتنا كونه منزها عن القبائح وكون الحسن والقبح عقليين فيما
سبق بما رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا رفع الله درجته في

النسخ ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى انه لا يجوز نسخ الشئ قبل وقته لان الفعل في ذلك
الوقت ان كان مصلحة استحال نسخه قبله وان كان مفسدة استحال الامر به اولا ولانه يلزم البداء وذهبت
الاشاعرة الى جوازه والعجب انهم ينسبون البداء الى طائفة من اهل البيت الحديث وهم القائلون به في
الحقيقة لانه لا معنى للبداء الا الامر بالشئ الواحد في الوقت الواحد على الوجه الواحد والنهي عنه
في ذلك الوقت على ذلك الوجه وذهبت الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى انه يمتنع ان ينسخ
الاخبار عن الشئ بالاخبار بنقيضه اذا كان مدلول الخبر لا يتغير لانه يكون كذبا والكذب قبيح ويمتنع ان يكلف
الله بالقبيح وخالفت الاشاعرة ذلك بناء على اصلهم الفاسد من عدم القول بالحسن والقبح العقليين و
ذهبت الامامية الى امتناع نسخ وجوب معرفته تعالى وامتناع نسخ تحريم الكفر والظلم وغيره من الواجبات
والقبائح العقليين وخالفت الاشاعرة في ذلك بناء على اصلهم الفاسد من نفي الحسن والقبح العقليين
انتهى خفضه الله تعالى اقول النسخ عندنا انتهاء الحكم الشرعي فعلى هذا انتهى الحكم بكونه وقت
الانتهاء دفع النسخ والشارع ينهي بعض الاحكام ويبدا البعض الاخر منها لما يعلم من مصالح العباد لا
لاشتمال الافعال في الاوقات على الحسن والقبح العقليين كما عرفته فيما سبق فالاستدلال بما استدل
به باطل واما الفرق بين النسخ والبداء ان النسخ كما ذكرنا انتهاء الحكم الشرعي والبداء يتضمن الندامة و
هي لا يجوز على الله تعالى لانها من التغيرات الحادثة العارضة للانسان وان اراد بالبداء انتهاء الحكم الشرعي
فهو عين النسخ واما ما ذكر من امتناع نسخ الخبر بنقيضه ونسبة جوازه الى الاشاعرة فهو من مفترياته فان النسخ
في الخبر لا يكون عندنا اصلا لما ذكرنا ان النسخ هو انتهاء حكم الشرعي والخبر ليس من الاحكام فالنسخ لا يجري
فيه وما ذكر من الطامات فهو مجاب بالاجوبة السابقة وقد يذكر جوابا مختصرا في هذا الشعر
يا من يقول لدى تقرير مذهبه بالحسن والقبح موجودين بالعقل فان العقل يحكم بان الحسن مفقود
والقبح فيك لموجود من الجهل انتهى ان قوله اولا ان الشارع ينهي بعض الاحكام ويبدا البعض
الاخر منها لما يعلم من مصالح العباد صريح في القول بتعليل افعال الله تعالى بالمصالح الراجعة الى العباد
مع انه قد بالغ في نفيه وانكاره تبعا لمشايخه الاصحابه وحيث كان القول بالتعليل مبنيا على القول بالحسن
والقبح العقليين فلا وجه بعد القول بذلك انكاره هذا على انا قد اقمنا الدليل على ثبوت الحسن والقبح
العقليين وبينا ان المنكر لذلك معزول عن العقل فتذكر واما انكاره لذهاب الاشاعرة الى جواز
نسخ الخبر بنقيضه فيدل على قصور باعه وعدم اطلاعه على مذهب اصحابه وما اودعوه في كتبهم الاصولية
فان هذا مذكور في مختصراتهم كالمختصر والتحصيل فضلا عن المحصول والمنتهى والاحكام وقد ذكر عبارة

المختصر

المختصر وشرحه العضدي لانه اكثر تداولا واقرب تناولا قال الكلام في نسخ الخبر وله صورتان احدهما
نسخ ايقاع الخبر بان يكلف الشارع احدا بان يخبر بشئ من عقلي او عادي او شرعي كوجود الباري واحراق باين م
النار وايمان زيد ثم ينسخه فهذا جائز باتفاق وهل يجوز نسخه بنقيضه بان يكلفه بالاخبار بنقيضه بان
يكلفه بالاخبار بنقيضه المختار جوازه خلافا للمعتزلة ومبناه اصلهم في حكم العقل لان احدهما كذب فالتكليف
به قبيح وقد علمت فساده انتهى واما ما ذكره من انا ذكرنا ان النسخ هو انتهاء الحكم الشرعي اراد به النسخ عند نفسه
كذلك فلا يبالي به وان اراد ان عند الاشاعرة كذلك فكذبه ظاهر لمن اطلع على تعريفات القوم المذكورة في بحث
النسخ من شرح المختصر وغيره هذا وقد بينا سالفا ان اجوبته السابقة ترهات وحبائل لا تقع فيها الا الاحمقا الباطل لا
الطريق او من حرم حظه من التوفيق واما جوابه المختصر من الشعر فمعارض باحسن منه وهو ما اقول يا من
يسفسط في تقرير مذهبه بان عن حكمه عقلا لمعزول رسول عقلك سيف يستضاء به مهند من سيوف الله
مسلول ان كنت تنكر حكم العقل في حسن وقلت القبح قبل الشرع مجهول فالحسن منك لفرط القبح مهروب
والعقل منك لفرط الجهل معزول ترى الشئ بها مغلول الخام وفائدة الاعجاز تماغالها غول
رفع الله درجته في القياس ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم عليه الى انه يمتنع العمل بالقياس
لدلالة العقل والسمع اما العقل فلانه ارتكاب لطريق لا يومن معه الخطاء فيكون قبيحا ولان بنى شرعنا على
الفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل بالمني دون البول وكلاهما خارج من احد السبيلين وغسل بول الصبية و
نضح بول الصبي وقطع السارق للقليل دون الغاصب للكثير وحد القذف بالزنا دون الكفر وتحريم صوم اول
شوال وايجاب صوم اخر رمضان وعلى الجمع بين الاختلاف كايجاب الوضوء من الاحداث المختلفة وايجاب المختلفات ل
الكفارة في الظهار والافطار وتساوي العمد والخطاء في وجوبها ووجوب القتل بالزنا والردة واذا كان كذلك
امتنع العمل بالقياس الذي يبتنى على اشتراك الشيئين في الحكم لاشتراكهما في الوصف ولانه يودي الى الاختلاف
فان كل واحد من المجتهدين قد يستنبط علة غير علة الاخر فيختلف احكام الله تعالى ويضطرب ولا يبقى لها ضابط
وقد قال الله تعالى لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انتهى خفضه الله اقول استدل
في هذا المبحث على نفي جواز العمل بالقياس بالوجوه العقلية والنقلية اما النقلية فذكر ان مبنى شرعنا على
الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات وهذا يوجب امتناع العمل بالقياس فنقول المماثلة فيما حكم
الشارع فيه بالفرق والاختلاف فيما حكم بالجمع ممنوعان ولو كان كذلك لامتنع الحسن والقبح العقليان
بناء على مذهبه لانه يدعي ان الجهة المحسنة والجهة المقبحة في الفعل يقتضيان ترتب الحلية والحرمة و
باقي الاحكام على الافعال فاذا ثبت المماثلة واختلف الحكم بطل ما يدعيه فلا يمكن له الاستدلال بما ذكر بل

ثم انه ذكر م

الحق ان المماثلة التي يبطل حكم القياس غير متحققة فيما ذكر انه يؤدى الى الاختلاف فنحن نسلم هذا وقد قال
رسول الله صلعم اختلاف امتي رحمة ولكن هذا الاختلاف لا يؤدى الى الاضطراب في احكام الله تعالى فان كونها احكا
بعد الاجتهاد والقياس حكم الله مظنون والعمل واجب بالظن فيعمل كل مجتهد على حسب ظنه ويتبعه المقلد فيتسع
امر الدين ويسهل الاحكام على الناس ولا اضطراب في حكم الله لما ذكرنا ان الحكم مظنون والاضطراب في
الاحكام النصية اليقينية يوجب الاضطراب والاختلاف الذي نفاه الله تعالى من القرآن بقوله ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انتهى   فيه نظر من وجوه اما اولا فلانه لم يتعرض
لادلة الدلائل العقلية التي ذكرها المص وهو ما اشار اليه بقوله فانه ارتكاب طريق لا يؤمن معه الخطاء
واما ثانيا فلانه ان اراد منع المماثلة فيما حكم الشارع فيه بالفرق ومنع الاختلاف فيما حكم بالجمع منع التماثل
الذي نقص — والاختلاف في نفس الامر فهو لا يفيد اذ المقصود ان الشارع ربما يفرق فيه بما هو في عقولنا محكوم عليه
بالمماثلة لا في نفس الامر فقياس العقل في مثل هذا قبل ان يطلع على ما في نفس الامر وعند الشارع ربما
يكون خطاء لابتنائه على ما نراه من المماثلة عند العقل وان اراد منع التماثل عند عقولنا فهو ظاهر البطلان
اذ كثير مما تخفى الجهة فيه ربما نراه مماثلا لغيره والحاصل منه انكلاننا في اقيستنا لا نعلم تماثل الفرع
مشترك ظ — مع الاصل فيما في نفس الامر اذ كل قياس علم الجامع فيه مثل من قبل الشارع داخل في القياس الذي
وافق اصحابنا الامامية وغيرهم في جواز العمل بها وعمدا ما كان منصوص العلة وما كان فيه التنبيه من
الادنى على الاعلى او بالعكس ومن البين ان ما عدا ذلك مما لا يعلم الجامع فيه لا يورث القياس فيه
ظن يعتمد عليه في احكام الشريعة لان المصالح الشرعية خفية غالبا كما قررناه سابقا فجاز ان لا يكون
ما هو مشترك في نظرنا منشاء مصلحة الشارع في شرعية الحكم واما ثالثا فلان ما توهمه من استلزام ما
ذكره المص لانتفاء ما ذهب اليه من الحسن والقبح العقليين توهم ضعيف جدا لانا معشر الامامية وان
ادعينا ان الجهة المحسنة والمقبحة في الفعل يقتضيان ترتب الاحكام لكن لم ندع ان العقل مستقل
بادراك تلك الجهتين في جميع المواد بل قلنا ان في بعض المواد انما ينكشفان على العقل بعد ورود الشرع
تفصيل ظ — كما سبق تحقيقه وحاصل الكلام ان في هذا القسم الذي لا يستقل العقل بادراك جهة الفعل في
منه الاشكال م — نفس الامر يشكل القياس لا مطلقا حتى يستلزم الاشكال في القول بالحسن والقبح العقليين واما ما ذكره
من حديث اختلاف امتي رحمة فمرسل ضعيف عند نقاد اهل السنة وقال بعضهم انه لا اصل له وقال
فيحتمل ل — بعضهم ليس بمعروف عند المحدثين وانما ذكره بعض الاصوليين في بحث القياس ولو سلم صحته فيحتمل
ان يكون المراد بالاختلاف المذكور فيه ورود بعض من الامة خلف بعض من المدن المتفرقة الى الاماكن

المختلف

المختلفه على رسول الله في وقته وعلى وصيه القائم مقامه من بعده فيسئلوا عن معالم دينهم و
ليستفتوا فيما اشتبه عليهم فذلك رحمة لهم ولمن يعودون اليه فينذرونه من قومهم قال
الله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون وليس المراد بذلك ما توهمه الناصب واصحابه من اختلاف الامة في اعتقادها
وتباينها وتضاد اقوالها وافعالها ولو كان هذا الاختلاف لها رحمة لكان اتفاقها لو اتفقت سخطا
عليها ونقمة وقد تضمن القرآن من الامر بالاتفاق والائتلاف والنهي عن التباين والاختلاف ما فيه
بيان لما قلناه واما ما اجاب به النووي الشافعي في شرح صحيح مسلم من انه لا يلزم من كون الشيء رحمة ان
يكون ضده عذابا ولا يلتزمه ويذكره الا جاهل او متجاهل وقد قال الله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل
لتسكنوا فيه فسمي الليل رحمة ولم يلزم من ذلك ان يكون النهار عذابا وهو ظاهر لا شك فيه
انتهى فاقول فساده ظاهر لان الضد عند الحكماء موجود متعاقب لموجود آخر في الموضوع وعند المتكلمين
سيان م — معنيين يستحيل اجتماعهما في محل واحد فالاختلاف في المسئلة ايضا والاتفاق في مسئلة اخرى
وكذا انصباغ جزء من امتداد الزمان بسواد الليل لا يضاد انصباغ جزء آخر منه ببياض النهار
والحاصل ان وحدة الموضوع او المحل شرط في تحقق التضاد فمراد من قال انه يلزم من كون الاختلاف
رحمة ان يكون الاتفاق عذابا ليس انه اذا كان الاختلاف في مسئلة رحمة يلزم ان يكون الاتفاق في
مسئلة اخرى عذابا حتى ينافي المنع والتجهيل الذي اتى به هذا الشيخ الجاهل بل مراده انه اذا كان الاختلاف
في امر رحمة يلزم ان يكون وقوع الاتفاق فيه عذابا وذلك كذلك وكذا اذا كان الليل رحمة يلزم ان يكون
يطلب م — وقوع النهار موقعه عذابا لاستلزامه فوات المطالب التي فيها الاستتار عن اعين الناس الى غير ذلك
من المقاصد التي لا تتمشى الا في الليل نعم وقوع النهار في محل آخر من اجزاء الزمان ليس بعذاب فيوم الشتاء
بحال الليل ليل الليل اعده له جهل الاجهل هذا وقد نقل صاحب المواقف في خطبة كتابه عن بعض كبار
الائمة في بيان معنى هذا الخبر ان مراده صلعم اختلاف هممهم في العلوم فهمة واحد في الفقه لضبط
الاحكام المتعلقة بافعال وهمة آخر في الكلام بحفظ العقائد فتنتظم بها امر المعاد وقانون العدل
المقيم للنوع كما اختلف هممهم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفة وصناعة فيتم
النظام في المعاش المعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة كما لا يخفى انتهى اذ قيل
ما استدل به المص آخرا من قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا قائم بعينه
في الادلة القطعية والجواب الجواب قلنا ان الاختلاف في الادلة القطعية واقع لا شبهة فيه لكن

الاختلاف الواقع بينهم الناشي من العمل بالقياس كثير بحيث لا يعد ولا يحصى والاستقراء شاهد
على ذلك والنهي عنه هو الاختلاف الكثير وتاويل الاختلاف بالاضطراب في نظم القران دون الاختلاف
في الاحكام كما ارتكبه صاحب المختصر وشارح العضد خلاف الظاهر جدا كما لا يخفى ومما يشيد ما كان
ما ذهبنا اليه في توجيه الحديث الحادث المذكور ما ذكره صاحب كتاب الاحتجاج من جملة احتجاج ابي
بن كعب ره على القوم حيث قال مخاطبا لهم وزعمتم ان الاختلاف رحمة هيهات ان الكتاب رد ذلك
عليكم بقول الله تع ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات واولئك
لهم عذاب عظيم ثم اخبرنا باختلافكم فقال ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم
اي للرحمة وهم آل محمد صلعم الى آخر رفع الله درجته واما السمع فقوله تع ان يتبعون
الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم
من الخاسرين ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد اجمع اهل البيت
عليهم السلم على المنع من العمل بالقياس وذم العامل به وكذا جماعة من الصحابة قال امير المومنين ع لو كان
الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا
قلت في كتاب الله برايي وقال عمر بن الخطاب اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء الدين اعيتهم الاحاديث
ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس ان الله تع قال لنبيه عليه السلم وان
احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رايت ولو جعل لاحدكم ان يحكم برايه جعل ذلك لرسول الله
صلعم وقال واياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالقياس وروى الخطيب في تاريخه
وابن شيرويه الديلمي قالا ان النبي صلعم قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة
على امتي قوم يقيسون في الامور فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وكتب عمر الى شريح القاضي وهو
نائبه اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما جاء في سنة رسول الله صلعم
فان جاءك ما ليس في سنة رسول الله فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا تجد فلا عليك
ان لا تقضي ونهى عن العمل بالقياس عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر ومسروق وابن سيرين وابو
سلمة بن عبد الرحمن ولو كان القياس مشروعا لما خفي على هولاء لانه من الاحوال العظيمة ومما يعم به البلوى
خفضه الله اقول هذه الوجوه النقلية التي ذكرها لاثبات عدم جواز العمل بالقياس
قد ذكر الآيات الدالة على وجوب عدم اتباع الظن والظن المذكور في القران لا يراد به العلم الراجح بل هو
مرادف للتردد والشك والتخمين فلا تحقيق وان اريد به العلم الراجح فهو منع للكفار عن العمل

بظنهم

بظنهم في عبادة الاوثان وانهم شفعاؤهم عند الله وهذا لا يمنع مطلق الظن والعمل به في الامور
الدينية ثم ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه
ثم ان تلك الآيات وان افاد المطلوب فهو معارض بالآيات الواردة في الامر بالقياس كقوله تع
فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره من الآيات فالنصوص متعارضة واما ما ذكر من قول امير المومنين
لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره فهو وارد على سبيل التنبيه للمجتهد
والتحذير له على الاحتياط ليدرك الاشتراك في الوصف ولا يدع الاحتياط في القياس ولا شك
انه امر صعب واما ما ذكر من قول امير المومنين ابي بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب
الله برايي فهذا وارد في لغة القران وانه سئل عن معنى قوله تع وفاكهة وابا ان معنى الاب ما ذا فقال
هذا الكلام واي نسبة له بالقياس واما ما ذكر من قول عمر انه حذر عن اصحاب الاحكام النصية و
هكذا اقوال الصحابة فانها تدل على التحذير من الاستقلال في الراي وترك الاحتياط في رعاية شرائط
القياس ثم ما ذكر ان الصحابة والتابعين كعبد الله مسعود ومن علم من الصحابة والتابعين كانوا ينهون عن
العمل بالقياس ممنوع لا شك ان الشافعي من علماء الحجاز وكذا باقي الائمة الاربعة كل واحد منهم كانوا ائمة

الراي فالمراد منه من يجعل رايه في الدين مستقلا لا من يقايس في م

قطر من بلاد الاسلام ووصل اليهم علوم النبي صلعم من الصحابة فلو كان المنع مستمرا مجمعا عليه لكان واحد
منهم ينهى من القياس وكان مذهبه ترك القياس ولا نزاع لاحد من العلماء المشهورين ولا الائمة المجتهدين
في جواز العمل بالقياس لان الضرورة داعية اليه البتة بحيث لا يمكن انكاره لان من الحيوانات ما يحصل
ويتولد في زمان ولا يكون نوع ذلك الحيوان في زمان سابق عليه وامكان هذا لا يمنع البتة فلو فرضنا
حصول ذلك النوع ولم يتقرر حكم في الكتاب والسنة والاجماع فاما ان نقول بعدم ورود حكم الشرع
فيه فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد واما ان يقول بورود النص والاجماع فيلزم خلاف الفرض
لانا فرضنا حدوثه في زمان لا يمكن ورود النص ولا اجماع على حكم هذا النوع فلزم العمل بالقياس البتة
ولو قال الشيعي يحكم به الامام ونصه كنص الله فنقول انت حصرت الائمة في اثنا عشر وقد مضى منهم احد
عشر وهذا الباقي اما ان تقول انه في السرداب او مختف ساير في البلاد ومع جميع التقادير ثم اعترفت
بعدم امكان الوصول اليه والاستفتاء عنه فلا بد لك من القول بالقياس انتهى كانه يتكلم الناصب
هنا على لسان اوليائه قياس حيث اتى بما لا يخفى من الوسواس اما اولا فلانه قد حقق في كتب اصول الفقه
ان الظن انما يطلق في عرف الشرع على الاعتقاد الراجح الذي يجوز معه النقيض ومرجوحه الوهم والشك
وتساوي الاعتقادين مع خطورهما بالبال فهي معان متقابلة كما لا يخفى فيكون ما ذكره الناصب من ان

المراد بالظن في الايات المذكورة الشك والتردد افتراء على الله وعلى عرف الشرع وبهذا ظهر ايضا ان
قوله العلم الراجح مما لا محصل له وانما قصد به بذلك التلبس الذى لا يروج الا على امثاله المتحيرين لا بليس
واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان الايات المذكورة وردت في شان الكفار وعملهم بالظن في عبادة الاوثان كما
اخترعه الناصب فلا يوجب هذا تخصيص الظن بذلك لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا
بخصوص السبب فخصوصية السبب لا يوجب التخصيص ولو سلم التخصيص فلا يثبت به صحة العمل بالظن
الحاصل من القياس من جملة الظنون المعتبرة التي خصها الشارع بالاعتبار واخرجها عن عموم الايات و
الاخبار الدالة على نفي مطلق الظن وبالجملة الظن المعتبر في العمل شرعا ما قام الدليل القطعي على اعتباره لا
مطلقه ويرشد اليه ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال في المسئلة من تيقن الطهارة وشك
في الحدث ان غلبة الظن اذا لم يكن مضبوطة بضابط شرعي لا يلتفت اليها كما لا يلتفت الحاكم الى قول احد
المتداعيين اذا غلب على ظنه صدقه بغير دليل انتهى وكون الظن الحاصل من القياس منضبطا معتبرا
شرعا اول المسئلة بل هو من قبيل ان بعض الظن اثم والظن لا يغني من الحق شيئا فلا بد من اثبات ذلك
واثباته بالادلة المذكورة اصعب من خرط القتاد كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان المجتهد لا يعمل
بالظن لان العمل بالمظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه مدخول بانه لو تم ذلك لدل
على ان المعلوم المقطوع به وجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد وهو غير المطلوب اذ لا يلزم من القطع
لوجوب العمل بما غلب على الظن حصول العلم القطعي بالحكم الغالب على الظن والكلام فيه لا في الاول
فان قيل المراد من العلم بالاحكام الشرعية في تعريف الفقه العلم بوجوب العمل عليها قلنا لا نسلم
لانه يؤدي الى فساد الحد لان قولهم العلم بالاحكام الشرعية لا يدل على العلم بوجوب العمل بالاحكام
لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما او لو سلم ان له دليل على ذلك لكان العلم بوجوب العمل بالاحكام
مستفادا من الادلة الاجمالية والفقه والمسايل وجب ان يستفاد من الادلة التفصيلية وايضا
لو كان الامر كذلك لكان تفسير الفقه بوجوب العمل يقتضي انحصار الفقه في الواجبات من الامور
وليس كذلك لا يقال ان المراد وجوب العمل بوجه ظنه حتى لو ظن انها واجبة علم وجوب العمل
بها بهذا الوجه وان ظن انها مندوبة علم ندب العمل به لان الدليل غير قائم في صورة الوجوب
فلا يتحقق العلم به ولو سلم لزم ان يكون المراد بوجوب العمل بالاحكام الوجوب والندب والكراهة
والاباحة وهذه ظلمات وجهها فوق بعض على ان كون القياس طريق للحكم الشرعي وكون الحكم المظنون
منه مما يجب العمل به شرعا اول المسئلة وعين النزاع كما عرفت واما رابعا فلان ما ذكره في معرض المعارضة

في قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فهو اقوى ادلة القوم وتقريره استدلالهم به انه تعالى امر بالاعتبار
وهو ماخوذ من العبور وهو المرور يقال عبرت النهر والمعبر السفينة التي هي اداة العبور والموضع
الذي يعبر عنه والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن وعبرة الرؤيا وعبرة بها اي جاوزت بها فثبت
بهذه الاستعمالات ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة فلا يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك و
القياس داخل تحت الامر لانه عبور من حكم الاصل الى الفرع وتجاوز منه اليه واورد عليها المصحح
رو في كتاب النهاية من وجوه الاول انا نمنع كون الاعتبار المجاوزة بل الاتعاظ فانه لا يقال المستعمل
القياس العقلي انه معتبر ويقال للبالغ في دقة القياس ومعرفة شرايطه واثبات الاحكام به اذا لم
يتفكر في امر معاده انه غير معتبر او قليل الاعتبار ولقوله تعالى ان في ذلك لعبرة والمراد الاتعاظ وقال
عليه السلام السعيد من وعظ بغيره اي اعتبر والاصل الحقيقة فلا يكون حقيقة في غير الاتعاظ
للاشتراك وليست ادلتكم من مثل هذه الادلة بل الترجيح معنا لسبقه الى الفهم الثاني سلمنا
ان ما ذكرتموه حقيقة لكن شرط الحمل عليها عدم المانع وهو هنا موجود فان تركيب الكلام لا ينافيه
فلو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر كان تركيبا خارجا عن
قانون اللغة والعرف وعد ركيكا فلا يقع من الشارع الثالث سلمنا عدم المانع من حمله على المجاز
لكن ليس الامر بها امرا بالقياس الشرعي فان كل من استدل بدليل فقد عبر منه الى المدلول
فمسمى الاعتبار مشترك بين الاستدلال بالدليل العقلي القاطع والنص والبراءة الاصلية والقياس
الشرعي وكل منها يخالف بخصوصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فاللفظ الدال
على ما به الاشتراك غير دال على الخصوصيات بما هي الدلالات الثلث فلا يدل على النوع الذي
ليس الا هو مجموع ما به الاشتراك والامتياز فلا يدل الاعتبار على القياس الشرعي لا بلفظه ولا بمعناه
لا يقال القدر المشترك بين الانواع انما يوجد عند وجود احدها والامر بالشي امر بما هو من ضروراته
فالامر بادخال الاعتبار في الوجود امر بادخال احد انواعه فيه وليس تعيين احدها اولى من الباقي
لتساوي نسبة القدر المشترك اليها فاما ان لا يجب ثبوت شي منها وهو باطل لاستلزام الاخلال بالجميع
الاخلال بالماهية فلا يكون المسمى مامورا به او يجب الجميع وهو المراد فيدخل القياس فيه لانا نقول
نمنع عدم اولوية بعض الانواع لان الاعتبار المامور به في الاية لا يمكن ان يكون هو القياس الشرعي فقط
والا لصار معنى الاية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو معلوم البطلان
فوجب تقدير نوع اخر غيره وهو الاتعاظ فقط وانتم تقولون انه يفيده مع افادة القياس الشرعي

الاخرص منهما له

المامود لذا

فاذن الامر بالاعتبار يستلزم الامر بالاتعاظ ومسمى الاعتبار حاصل في الاتعاظ ففي ايجاب الاتعاظ
يحصل ايجاب مسمى الاعتبار من غير حاجة الى ايجاب ساير انواعه الرابع سلمنا ايجاب نوع اخر غير الاتعاظ
مهنا انواع من القياس بحسب نوعها كالمنصوص على علته وقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف
والاقيسة في امور الدنيا وتشبيه الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من النص والاتعاظ والانزجار
بالقصص والامثال لظهر انا اثبتنا الاعتبار في صور متعددة فلا يبقى له دلالة على ايجاب القياس
الشرعي لان الاتي بفرد من افراد ما يسمى اعتبارا يكون خارجا عن عهدة الامر الخامس سلمنا اقتضاء اللفظ
العموم لكنه محال هيهنا لان حمله عليه يفضي الى التناقض فان التسوية بينهما في انه لا يستفاد حكم الفرع
الا من النص كما انه في الاصل كذلك نوع اخر من الاعتبار والامر باحد هذين الاعتبارين ينافي الامر با
الاخر فلو حمل على العموم اقتضى الامر بالمتنافيين معا وهو محال ثم ليس اخراج احد القسمين من تحت ظاهر
العموم لابقاء الاخر اولى من العكس وعليكم الترجيح وهو معنا لان تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يستفاد
حكمه الا من النص عمل بالاحتياط واحتراز عن الظن الذي لا يغني عن الحق شيئا السادس سلمنا انتفاء
التناقض لكنه ليس حجة لانه عام مخصوص فان الرجل لا يكون مامورا بالاعتبار عند تعادل الامارات
وفيما لم ينصب الله عليه دليلا كمقادير الثواب والعقاب واجزاء السموات والارض وفيما عرف حكمه با
لاعتبار فان المكلف لا يكون مامورا بعده باعتبار اخر وفيما لو قال لوكيله اعتق غانما لسواده فليس لوكيله
ان يعتق غيره وفيما اذا عدم النص فانه لا يكون مامورا بالقياس وفيما اذا تعارضت الاقيسة السابع
سلمنا انه حجة لكن ظنية لا قطعية فلا يجوز بناءها عليه الثامن سلمنا انه يفيد اليقين لكنه امر والامر
لا يفيد التكرار ولا يتناول كل الاوقات التاسع سلمنا انه يتناول الجميع لكنه خطاب مشافهة فيختص
بالحاضرين في عصر الرسول صلعم اجيب عن الاول بان جعله حقيقة في المجاوزة اولى لقولهم اعتبر
فلان فاتعظ فيجعلون الاتعاظ معلولا للاعتبار فيتغايران ولان معنى المجاوزة كان حقيقة في الاتعاظ
لخصوصه مجازا في غيره او مشتركا وهما خلاف الاصل ويمنع عدم صدق المعتبر على القايسين لصحة قولنا
يعتبر الاشياء العقلية بغيرها نعم لا يصدق معتبر على الاطلاق لمن قاس مرة كما لا يقال انه قايس على الاطلاق
لقصر لفظ المعتبر والقايس على المستكثر منهما وانما صدق نفي المعتبر على القايس غير المتعظ مجاز العدم
اتيانه بالمقصود الاصلي وهو العمل للاخرة كما يقال لغير المتدبر في الايات انه اعمى واصم ومعنى المجاوزة
حاصل في قوله ان لكم في الانعام لعبرة لافادة النظر في خلقها العلم بصانعها وفيه نظر المنع اعتبر
فاتعظ نعم يؤكد احدهما بالاخر فيقال اعتبر واتعظ ولا يستلزم التغاير المعنوي فقد يؤكد بنفسه

اللفظ

اللفظ فالمرادف اولى سلمنا لكن المفهوم منه في الاية ليس مطلق المجاوزة بل علة الاتعاظ وذلك لا
يصدق في القياس الشرعي قطعا وعن الثاني بتسليم الركة لو نص على صفة ما فلم لعدم المناسبة لكن كما ظ
لم قلتم انه لو امر بمطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته يكون ركيكا كما لو اجاب عن مسئلة
بما لا يعنينا وطالما يكون باطلا ولو اجاب بما يعنينا وطالما وغيرها كان حسنا وفيه نظر فان المامور به ان
كان هو القياس الشرعي انتفت المناسبة بين الكلامين والا فالمط وعن الثالث انه للعموم كان
ترتب الحكم على المسمى يقتضي تعليل الحكم بالمسمى وهو يقتضي ان علة الامر بالاعتبار هو مجرد كونه اعتبارا
فيكون كل اعتبار مامورا به ولصحة استثناء استخراج ما لولاه لدخل وفيه نظر لمنع تعلق الامر لمطلق الاعتبار
بل بالمناسب للكلام السابق وهو الاتعاظ سلمنا لكن نمنع العلية على ما ياتي وقيل ايضا انه اثبات القياس
والاستثناء اخراج الصلاحية لا الدخول وعن الخامس لانه لا يجوز المراد منه تشبيه الفرع بالاصل في عدم
استفادة حكمه الا من النص لان الاعتبار المذكور هنا لا بد من مناسبته لما قبل الاية وبعدها والا جاء
في ل الركة واللايق به هو التشبيه في الحكم لا المنع منه والا صار المعنى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فلا تحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم لا بنص وارد في حق ذلك الغير وهو معلوم البطلان فيجب حمله على التشبيه
في الحكم عملا بعموم اللفظ ولان المتبادر الى الفهم من لفظ الاعتبار التشبيه في الحكم لا المنع منه كما لو
ضرب عبده على ذنب ثم امر اخر بالاعتبار به فهم منه الامر بالتسوية في الحكم لا الامر بالمنع وفيه نظر لان الاعتبار
المناسب ليس الا الاتعاظ فان اعتبرت المناسبة وجب القصر عليه والا ورد الاشكال وكما يحصل الركة
لو قال لا تحكموا الا بنص وارد في حق ذلك الغير يحصل الوارد الشرعي وعن السادس بان العام المخصوص
حجة وفيه نظر لانه ليس حجة على الجميع وايضا فان دلالته تضعف ويمكن القياس على محل التخصيص وعن
محل السابع بعموم السؤال في كل السمعيات فلا يختص بهذه المسئلة وفيه نظر لان التعميم لا يقتضي بطلانه
سلمنا لكن نمنع التعميم فان من السمعيات ما هو معلوم على ما تقدم وعن الثامن بانه لما كان امر الجميع الاقيسة
كان متناولا لجميع الاوقات وفيه نظر لمنع من تعميمه على ما تقدم فان اعتبروا مثل اقتلوا ولما لم يكن الثاني
مقتضيا لكل قتل والا لقتل كل انسان فكذا الاول سلمنا لكن نمنع تعميم الازمنة وعن التاسع بالاجماع على
على عدم الفرق بيننا وبين مشافهة كذا في ذلك انتهى واقول قد وقع في استدلال القائلين بالقياس الذين بنوا
من ظ على غير اساس باية الاعتبار وفي هدم المنكرين له بالبناء على صدد الاية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين لطيفة اتفاقية وهي ان القائلين بالقياس كانهم في هذا الاستدلال الساقط
بادنى سعي في ايدي خصامهم من المؤمنين كانهم وقعوا مصداق قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي

المؤمنين تامل واما خامسا فلان ما ذكره في تاويل كلام مولانا امير المومنين عم مع ظهور بعده جدا لا يجدي لان المصا استدل على ذلك باجماع اهل البيت ع وهو حجة ونحن نعلم بالضرورة ان مذهب الباقر والصادق والكاظم وابائهم واولادهم ع انكار القياس وذمه والمنع من العمل به كما انا نعلم المذاهب المنقولة عن الشافعي وابي حنيفة وغيرهما وقد بينا سابقا ان اجماع اهل البيت حجة وانما اقتصر المصنف على ايراد قول امير المومنين فقط اكتفاء بالاصل دوما للاختصار وقد روى اصحابنا وغيرهم من روايات غيره من الائمة ع ايضا ما هو صريح في المنع من القياس بحيث لا يقبل التاويل فمن ذلك ما رواه سيد المتالهين حيدر بن علي العبيدلي في كتابه الموسوم بجامع الاسرار ومنبع الانوار عن ابي حنيفة وهو انه قال جئت الى حجام بمنى ليحلق راسي فقال لي ادن ميامنك واستقبل القبلة وسم الله تعالى فتعلمت منه ثلث خصال لم يكن عندي فقلت له مملوك انت او حر فقال مملوك قلت لمن قال لجعفر بن محمد الصادق ع قلت اشاهد ام غايب قال شاهد فصرت الى بابه واستاذنت عليه فحجبني وجاء قوم من اهل الكوفة فاستاذنوا فاذن لهم فدخلت معهم فلما صرت عنده قلت له يا ابن رسول الله لو ارسلت الى اهل الكوفة فنهيتهم ان يشتموا اصحاب محمد صلعم فاني تركت بها اكثر من عشرة الف يشتمونهم فقال لا يقبلون مني فقلت ومن لا يقبل منك وانت ابن رسول الله فقال انت اول من لا يقبل مني دخلت داري بغير اذني وجلست بغير امري وتكلمت بغير رايي وقد بلغني انك تقول بالقياس قلت نعم به اقول قال ويحك يا نعمان اول من قاس ابليس حين امره الله تعالى بالسجود لادم عليه السلم فابى وقال خلقتني من نار وخلقته من طين ايما اكبر يا نعمان القتل او الزنا قلت القتل قال فلم جعل الله تعالى في القتل شاهدين وفي الزنا اربعة اينقاس لك هذا قلت لا قال فايما اكبر البول او المني قلت البول قال فلم امر الله تعالى في البول بالوضوء وفي المني بالغسل اينقاس لك هذا قلت لا قال فايما اكبر الصلوة او الصيام قلت الصلوة قال فلم وجب على الحايض ان تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة اينقاس لك هذا قلت لا قال فايما اضعف المراة ام الرجل قلت المراة قال فلم جعل الله تعالى في الميراث للرجل سهمين وللمراة سهم اينقاس لك هذا قلت لا قال فلم حكم الله تعالى فيمن سرق عشرة دراهم القطع واذا قطع الرجل يد رجل فعليه ديتها خمسة الف درهم اينقاس لك هذا قلت لا قال وبلغني انك تفسر اية من كتاب الله عز وجل وهي لتسئلن يومئذ عن النعيم انه الطعام الطيب والماء البارد في اليوم الصايف قلت نعم قال لو دعاك رجل واطعمك طعاما طيبا وسقاك ماء باردا ثم امتن عليك به ما كنت تنسبه اليه قلت الى البخل قال افيبخل الله تعالى قلت فما هو قال حبنا اهل البيت هذا اخره وقد روى الدميري الشافعي ذلك في حيوة الحيوان ثم اجاب عن بعض اسولة الامام ع بان الزنا لا يقبل فيه الا اربعة طلبا للستر والحايض لا يقضي الصلوة دفعا

للشغر

للشغر لان الصلوة يتكرر في اليوم والليلة خمس مرات بخلاف الصوم فانه في السنة مرة انتهى واقول من البين ان غرض الامام ع من القاء تلك الاسولة الى ابي حنيفة انما كان تعجيزه وتنبيهه على ان الراي والقياس غير صالح لان يكون مدركا للاحكام الشرعيه ولم يكن غرضه ع ان تلك الاحكام خالية عن العلل حتى يجاب عنها بذكر العلل على ان تلك العلل مما لم يعرف الا منهم عليهم السلم ولو كان امر ظاهرا عرفه الدميري واضرابه من غير احتياج الى اعلام احد من الائمة الاعلام ع لما عجز ابو حنيفة رييس القوم في ذلك المقام ولما وقع في مضيق الافحام واما سادسا فلان ما ذكره من ان ما نقله المصنف من قول ابي بكر على حجية القياس وهو قوله اقول في الكلالة برايي ليس حاول الاحتجاج المذكور على نفي ذلك من قوله على سبيل الالزام والاضداد لم في كتاب النهاية الاحتجاج المذكور بان قول ابي بكر اقول في الكلالة برايي ليس بالقياس فافهم على ان الغزالي في المنخول نقل الاستدلال بذلك على ابطال القياس ايضا حيث قال والذين زعموا ان في الشرع ما يدل على رده تمسكوا بقوله تع ان بعض الظن اثم وبقول ابي بكر اي سما يظلني واي ارض تقلني اذا حكمنا على القران برايي انتهى ويمكن ان يقال انه شاع استعمال الراي في القياس فالظاهر ان يكون مراد ابي بكر بذلك الكلام نهيا الاحتراز عن استعمال الراي في القران باثبات المعنى بمجرد الظن الضعيف والاحتمال السخيف كما نبي عليه في القياس ويؤيد هذا ما نقل صاحب الاتقان عن البيهقي في تفسير قوله صلعم من تكلم في القران برايه فقد اخطا حيث قال المراد بالراي الذي يغلب من غير دليل قام عليه انتهى فلا يتوجه عدم المناسبة الذي توهم الناصب كما لا يخفى واما سابعا فلان ما ذكره من انه لو كان المنع عن القياس مسلما مجمعا عليه لوصل الى الشافعي وباقي الفقهاء الاربعة ولكان ينتهي واحد منهم عن القول بالقياس فمدفوع بانه ان اراد بالاستمرار والاجماع اجماع جميع المسلمين في ساير الازمنة بالمنع من القياس واستمراره منهم كما ادعاه المص فهذا لم يدع ذلك حتى يكون مخالفته مستبعدا من الفقهاء الاربعة وان اراد اجماع اهل البيت عليهم السلم وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام وكيف لا يخالفوهم مع ان القياس اصل بانوا عليه خلافة خلفائهم الثلثة حتى نقل الكرماني شارح البخاري في باب خوخة المساجد عن الخطابي انه قال لا اعلم في اثبات القياس اقوى من اجماع اصحابه على استخلاف ابي بكر مستدلين في ذلك باستخلافه صلعم اياه في اعظم امور الدين وهو الصلوة فقاسوا عليها ساير الامور انتهى وايضا القياس مما جعله القاصرون عن درجة الاجتهاد ذريعة الى عدم توقفهم في جواب المسايل الفقهية وسببا لعدم ظهور جهلهم ونقصانهم على المقلدة والعوام ولينفرد رياستهم المحبوبة لهم في ما بين الانام فلهذا المصلحة اجمعوا على اعتباره من غير مبالات بمخالفة الرسول واهل بيته عليهم السلم ويؤيد هذا ما روي في النهاية

والمحصول عن عمر انه قال اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا انتهى واما ثانيا فلان ما ذكره من انه لا نزاع لاحد من العلماء المشهورين والائمة المجتهدين في جواز العمل بالقياس مكذوب بابي محمد علي بن احمد بن حزم الاندلسي من العلماء المشهورين والائمة المجتهدين من اهل السنة فانه قد انكر العمل بالقياس انكارا بليغا ولا باس بنقل كلامه في هذا المقاله وان ادى الى الاطالة لانها في معرض المجهود وقيام الحجة بشهادة الخصم اوكد وان تعددت الشهود فنقول قال في مسائل الاصول من كتاب المحلى ولا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأي لان امر الله تعالى بالرد عند التنازع الى كتابه والى رسوله صلعم قد صح فمن رد الى التعليل يدعيه او الى رأي فقد خالف امر الله تعالى المرد الى الايمان ورد الى غير من امر الله تعم بالرد فهذا ما فيه قال ابو محمد وقول الله تعم ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعم اليوم اكملت لكم دينكم ابطال للقياس والرأي لانه لا يختلف اهل القياس والرأي في انه لا يجوز استعمالها ما دام يوجد نص وقد شهد الله تعم بان النص لم يفرط فيه شيئا وان رسوله صلعم قد بين للناس كل ما نزل اليهم وان الدين قد كمل فصح ان النص قد استوعب في جميع الدين فاذا ذلك كذلك فلا حاجة باحد الى قياس ولا الى رأيه ولا الى رأي غيره ويسأل من قال بالقياس هل كل قياس قاسه قايس حق ام منه حق ومنه باطل فان قال كل قياس حق احال لان المقاييس تتعارض ويبطل بعضها بعضا ومن المحال ان يكون الشيء وضده من التحليل والتحريم حقا معا وليس هنا مكان نسخ ولا تخصيص كالاخبار المتعارضة التي ينسخ بعضها بعضا فان قال القايل منها باطل قيل له عرفنا بماذا يعرف القياس الصحيح من الفاسد ولا سبيل لهم الى وجود ذلك ابدا واذا لم يوجد دليل على تصحيح الصحيح من القياس ومن الباطل منه فقد بطل كله وصار دعوى بلا برهان فان ادعوا ان القياس من الباطل قد امر الله عز وجل سئلوا اي وجدوا ذلك فان قالوا قال الله عز وجل فاعتبروا يا اولي الابصار قيل لهم ان الاعتبار ليس هو في كلام العرب الذي نزل به القرآن الا التعجب قال عز وجل وان لكم في الانعام لعبرة اي تعجبا وقال الله تعم لقد كان في قصصهم عبرة اي عجب ومن الباطل ان يكون معنى الاعتبار القياس ويقول فقيسوا ثم لا يبين ماذا نقيس ولا على ماذا نقيس وهذا ما لا سبيل اليه لانه ليس في وسع احد ان يعلم شيئا من الدين الا بتعليم الله تعم له اياه على لسان رسوله صلعم من ذلك فهو وقد قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فان ذكروا آيات واحاديث فيها تشبيه شيء بشيء او ان الله تعم قضى وحكم بامر كذا من اجل امر كذا قلنا لهم كل ما قال الله عز وجل ورسوله صلعم من ذلك فهو حق لا يحل لاحد خلافه وهو نص به نقول وكل ما تريدون انتم ان تشبهوه في الدين او ان تعللوا بما لم ينص عليه الله تعم ولا رسوله صلعم فهو باطل وافك وشرع لم ياذن الله تعم به هذا يبطل عليهم تمويههم بذكر آية جزاء الصيد وآيات

منها حق ومنها

لو مضمضت

١

لو مضمضت ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وكل آية وحديث موهوا بايراده وهو مع ذلك حجة عليهم على ما قد بينا في كتاب الاحكام لاصول الاحكام وفي كتاب النكت وفي كتاب الدرة وفي كتاب النبذ قال ابو محمد وقد عارضناهم في كل قياس قاسوه بقياس مثله واوضح منه على اصولهم لنريهم فساد القياس جملة فرة منهم موهون بان قالوا انتم دايما تبطلون القياس بالقياس وهذا منكم رجوع الى القياس واحتجاج به وانتم في ذلك بمنزلة المحتج بحجة العقل ليبطل حجة العقل وبدليل من النظر ليبطل به النظر قال ابو محمد قلنا هذا شغب سهل الفساد ولله الحمد ونحن لم نحتج بالقياس في ابطال القياس ومعاذ الله من هذا لكن اريناكم ان اصلكم الذي اثبتموه من اصل القياس يشهد بفساد جميع قياساتكم ولا قول اظهر بطلانا من قول من كذب نفسه يقينا وقد نص الله تعم على هذا فقال وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم فليس هذا تصحيحا لقولهم انتم ابناء الله واحباؤه ولكن الزاما لهم ما يفسد به قولهم ولسنا في ذلك كما ذكرتم ممن يحتاج في ابطال حجة العقل بحجة العقل لان فاعل ذلك مصحح القضية العقلية التي يحتج بها وظهر تناقضه من قريب ولا حجة له غيرها فقد ظهر بطلان قوله واما انتم فلم يحتج قط في ابطال القياس بقياس نصححه لكن نبطل القياس بالنصوص وببراهين العقل ثم نزيد بيانا في فساده منه بان نرى تناقضه جملة فقط والقياس الذي نعارض به قياسكم نحن نقر بفساده وبفساد قياسكم الذي هو اضعف منه كما نحتج على اهل كل مقالة من معتزلة ورافضة ومرجئة وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من اقوالهم يشهدون بصحتها فنريهم تفاسدها وتناقضها وانتم تحتجون معها عليهم بذلك ولسنا نحن ولا انتم ممن يقر بتلك الاقوال التي تحتج عليهم منها بل هي عندنا في غاية البطلان والفساد كاحتجاجنا على اليهود والنصارى من كتبهم التي بايديهم ونحن لا نصححها بل نقول لهم انها محرفة مبدلة لكن لنريهم تناقض اصولهم وفروعهم لا سيما وجميع اصحاب القياس مختلفون في قياساتهم لا يكاد توجد مسئلة الا وكل طائفة منهم ياتي بقياس يدعي صحته تعارض به قياس الآخر وهم كلهم مقرون مجمعون على انه ليس كل قياس صحيحا ولا كل رأي حقا فقلنا لهم هاتوا حد القياس الصحيح والرأي الصحيح الذي يميزان من القياس الفاسد والرأي الفاسد وهاتوا حد العلة الصحيحة التي لا تقيسون الا عليها من العلة الفاسدة فلجلجوا وبالله تعالى التوفيق قال ابو محمد وهذا مكان ان دام عليهم فيه ظهر فساد قولهم جملة ولم يمكن لهم الجواب بفهم سبيل ابدا وبالله تعالى التوفيق فان اتوا في شيء من ذلك بنص قلنا النص حق الذي تريدون انتم اضافته الى النص باراءكم باطل وفي ذلك خولفتم فان ادعوا ان الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على القول بالقياس قيل لهم كذبتم بل الحق انهم اجمعوا

على ابطاله برهان كذبتم انتم لا سبيل لهم الى وجود حديث عن احد من الصحابة رضي الله عنهم انه اطلق الامر بالقول بالقياس ابدا الا في الرسالة المكذوبة الموضوعة على عمر وان فيها واعرف الاشباه والامثال وقس الامور وهذه الرسالة لم يروها الا عبد الملك بن سعدان عن ابيه وهو ساقط بلا خلاف وابوه اسقط منه او من هو مثله في السقوط فكيف وفي هذه الرسالة نفسها اشياء خالفوا فيها عمر منها قوله فيها والمسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد او ظنينا في ولاء او نسب وهم لا يقولون بهذا يعني جميع الحاضرين من اصحاب القياس حنيفيتهم وشافعيتهم فان كان قول عمر لو صح في تلك الرسالة في القياس حجة فقوله في ان المسلمين عدول كلهم الا مجلودا في حد حجة وان لم يكن قوله في ذلك حجة فليس قوله في القياس حجة لو صح فكيف ولم يصح واما برهان صحة قولنا في اجماع الصحابة رضي الله عنهم على ابطال القياس فانه لا يختلف فيه اثنان في ان جميع الصحابة رضي الله عنهم مصدقون بالقرآن وفيه اليوم اكملت لكم دينكم وفيه فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر فمن الباطل المحال ان يكون الصحابة رضي الله عنهم يعلمون هذا ويؤمنون به ثم يردون عند التنازع الى قياس او رأي هذا ما لا يظنه بهم ذو عقل فكيف وقد ثبت عن الصديق قال اي ارض تقلني واي سماء تظلني ان قلت في آية من كتاب الله برأيي او بما لا اعلم وصح عن الفاروق رضي الله عنه انه قال اتهموا الرأي على الدين وان الرأي منا هو الظن والتكليف وعن عثمان في فتيا افتى بها انما كان رأيا رأيته من شاء اخذه ومن شاء تركه وعن علي عليه السلام لو كان الدين بالرأي لكان اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه وعن سهل بن حنيف رضي الله عنه انه قال ايها الناس اتهموا رأيكم على دينكم وعن ابن عباس رضي الله عنهما سيقول فيما يجد فيما رأى فان كان صوابا فمن الله عز وجل وحده وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريء وعن معاذ بن جبل في حديث يبدع كلاما ليس من كتاب الله عز وجل ولا من سنة رسول الله صلعم فاياكم واياه فانه بدعة وضلالة وعلى هذا النحو كل ما روي عن بعض الصحابة رضي الله عنهم لا على انه الزام ولا انه حق لكنه اشارة بعفو او صلح او تورع فقط لا على سبيل الايجاب وحديث معاذ الذي فيه اجتهد رأيي ولا آلو لا يصح لانه لم يروه الا الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يدرى من هو عن رجال من اهل حمص لم يسمهم عن معاذ وقد تقصينا اسانيد هذه الاحاديث كلها في كتبنا المذكورة والله تعالى الموفق نا احمد بن قاسم نا ابي قاسم بن محمد بن قاسم نا جدي قاسم بن اصبغ نا محمد بن اسمعيل الترمذي نا نعيم بن حماد نا عبد الله بن مبارك نا عيسى بن يونس عن ابي اسحق الشيع عن جرير بن عثمان عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن ابيه عن عوف بن مالك الاشجعي قال قال رسول الله صلعم تفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون الامور برأيهم

يحللون

فيحللون الحرام ويحرمون الحلال قال ابو محمد الشريعة كلها اما فرض يعصي من تركه واما حرام يعصي من فعله ولا من تركه وهذا المباح ينقسم ثلاثة اقسام اما مندوب اليه يؤجر من فعله ولا يعصي من تركه واما مكروه لا يؤجر من فعله ولا من تركه وقال الله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقال تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم فصح ان كل شيء حلال الا ما فصل تحريمه في القرآن والسنة نا عبد الله بن يوسف نا احمد بن فتح نا عبد الوهاب بن عيسى نا احمد بن محمد نا احمد بن علي نا مسلم بن الحجاج حدثني زهير بن حرب نا يزيد بن هارون نا الربيع بن مسلم القرشي عن محمد بن زياد عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خطب فقال ايها الناس ان الله قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله فسكت حتى اعادها ثلاثا فقال رسول الله صلعم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فدعوه قال ابو محمد فجمع هذا الحديث جميع احكام الدين اولها عن آخرها ففيه ان ما سكت عنه النبي صلعم فلم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح وليس حراما ولا فرضا وان ما امر به فهو فرض وما نهى عنه فهو حرام وانما امرنا به فانما يلزمنا منه ما نستطيع فقط وان يفعل مرة واحدة تؤدي ما الزمنا ولا يلزمنا تكراره فاي حاجة باحد الى قياس او رأي مع هذا البيان الواضح والحمد لله على عظيم نعمه فان قال قائل منهم لا يجوز ابطال القول بالقياس الا حتى توجدنا تحريم القول به نصا في القرآن قلنا لهم قد اوجدناكم البرهان نصا بذلك بان لا يرد التنازع الا الى القرآن والسنة فقط وقال تعالى اتبعوا ما انزل اليكم ولا تتبعوا من دونه اولياء وقال تعالى فلا تضربوا لله الامثال ان الله يعلم وانتم لا تعلمون والقياس ضرب الامثال في الدين لله تعالى ثم يقال لهم ان عارضكم الروافض بمثل هذا فقالوا لكم لا يجوز القول بابطال الالهام ولا بابطال اتباع الامام الظاهر انتهى اراد بالروافض ههنا الملاحدة وفرق التعليمية من الاسمعيلية الا حتى توجدونا تحريم ذلك نصا وقال لكم ذلك اهل كل مقالة في تقليد انسان بعينه بماذا تنفصلون بالحق انه حرم واحل واوجب الا بنص فقط وبالله تعالى التوفيق واما انا اسمعا فلان ما ذكر من انه لا شك في وجوب العمل بالقياس لان الضرورة داعية اليه قد علم بطلانه بما سبق من كلام ابن حزم حيث قال يشهد الله تعالى بقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم بان النص لم يفرط فيه شيئا وان رسول الله صلعم قد بين للناس كل ما نزل اليهم وان الدين قد كمل فصح ان النص قد استوفى جميع الدين فاذا ذلك كذلك فلا حاجة باحد الى القياس اه وبالجملة جزئيات الحوادث وان كانت غير متناهية لكن كلياتها واجناسها متناهية يمكن التنصيص عليها فلا يلزم قصور الكتاب والسنة عن بيان مصالح العباد

واما مباح لا يعصي من فعله صح

واما ما استشكل به من تحقق بعض الحيوانات في زمان ولا يكون نوع ذلك الحيوان في زمان سابق
فهذا احتمال بعيد وامر نادر اخذه مما سمعه عن المورخين من تولد البغل في زمان السلطان المويد او يزيد
ولا يلزم من تعذر معرفته مثل هذا النادر لو فرض حدوث مثله في زماننا اخلال بمصالح العباد
اذ غايته التوقف عن اكل لحمه واستعمال جلده ونحو ذلك كما مر رواية عن عمر بن الخطاب انه كتب الى
شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك
ما ليس فيها فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي انتهى على انا لا نقول انه نبيه
مامورون بتعميم الحكم في كل جزئي لامكان ان يقال انهم مكلفون بما يقدرون على تبليغه او فيما وقع في
زمانهم وهذا المنع مما اشار اليه شارح العضد وايضا كما جاز وجود حيوان لا يكون نوعه موجودا في الزمان
السابق اجاز ان يكون ذلك الحيوان ذا صفات او اوصاف لا يجري القياس في اثبات حكمه فيصير القياس
ايضا قاصرا وامكان هذا لا يمتنع البتة والاصوب في دفع الاشكال ان الله تعالى نصب الائمة الاثنا عشر عليهم السلام
بعد نبيه صلعم حجة على الخلق ومبينا لاحكامهم ومصالحهم كما يدل عليه ما سبق من نزول قوله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي الاية في يوم الغدير عند نصب امير المومنين ع للخلافة وقد وقع الوفا
بالبيان عن احد عشر منهم كانوا ظاهرين غير مختفين عن الناس وغيبة الامام الثاني عشر ع انما كان خوفا من
الامة فاذا حرموا عن تعليم بعض احكام الشريعة التي قد فرض الله تعالى على عباده الاخذ منه كان ذلك وبال
امرهم وجزاء بما كانوا يعملون فلا قصور في الشرع لذلك ولا يلزم من عدم الوصول الى تحقيق بعض احكام
الشريعة التي فرضها عن الامام الاستغناء عن وجوده واستحلال تشريع الاحكام وسلوك سبيل الاراء
سالكي الخطاء والطغيان كالقياس والاستحسان وبالجملة نحن معشر الامامية نوجب السلطان القائم
وقد وجد لكن الامة قد اخطات في اخافته فاللطف الذي يجب عليه تعالى قد فعله والذي يجب على الامام
من قبول ما كلف به قد فعله والامة تركت ما وجب عليها وهو الانقياد للامر وانزجار المكلفين يحصل مع
الاختفاء لان كل واحد من العصاة يجوز ظهوره في تلك الحال فينزجر بذلك عن الاقدام على المعصية
وهو كاف في اللطفية وعدم الاستغناء وايضا قد صرح العضد الايجي في شرح المختصر وابن همام الحنفي في اللطف ظ
كتاب التحرير بعدم جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية والمختار عنده لنا انه ثبت في الاحكام
ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة واجراء القياس في مثله متعذر لما علم ان القياس فرع
تعقل المعنى المعلل به الحكم في الاصل ولنا ايضا انه قد تبين امتناع القياس في الاسباب والشروط
وقد علمت ان كون الشيء سببا وشرطا من الاحكام الشرعية فهذه جملة من احكام الشرع لا يجري فيها

القياس

القياس انتهى فنقول اذا فرضنا وقوع حادثة من باب الحدود والديات او الشروط والاسباب
ولم يتقرر حكمه في الكتاب والسنة والاحكام فاما ان يقول الناصب بجريان القياس فيه فهو
خلاف المذهب المختار لجميع اصحابه واما ان يقول بعدم الجريان فيلزم قصور الشرع عن مصالح
العباد فلا بد له من ترك متابعته اول من قاس والتماس اجتماع الناس على موالاة امام الجنة
والناس ليبتهلوا بظهوره بركات تلك الانفاس ويزول عنهم غياهب الشبهة والالتباس
لكن شتان بين ذلك وبين الاهواس التي زينها لهم الخناس الذي في صدور الناس وانما
اطنبنا في هذا المقام ارغاما للشيطان الرجيم واقلاعا عن باطله الذميم ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم رفع الله درجته في الاستحسان ذهبت الامامية
وجماعة تابعوهم الى المنع من العمل بالاستحسان وخالف فيه الحنفية وهو خطاء لان الاحكام
خفية على العقلاء والمصالح التي هي عليها خفية ايضا وربما كان الشيء مصلحة عند الله و
يخفى عنا وجه المصلحة فيه كعدد الركعات ومقادير الحدود وغير ذلك مع ان القول بذلك تقديم برد ظ
بين يدي الله ورسوله وقال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون واكد ذلك
في اية اخرى بقوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون واكد بما باية ثالثة فقال ومن
لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون كل ذلك لعلمه تعالى بخروج عباده عن طاعته و
عدم امتثال اوامره انتهى حفظه الله تعالى اقول الاستحسان من الدلائل الغير
المتفق عليها وذهب الى جوازها العمل به ابو حنيفة وما ذكر من الدليل على بطلان الاستحسان
ان الاحكام خفية والمصالح التي بنا عليه الاحكام ايضا خفية فنقول ان اراد ان كل الاحكام
حاله كذلك فهذا يناقض ما سبق من مذهبه ان وجه بعض الاحكام والجهة المحسنة فيه ضروري
معلوم بالبديهة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وان اراد ان بعض الاحكام كذلك لحسن ك
فلم لا يجوز العمل بالاستحسان في ذلك البعض واما ما ذكر ان القول بذلك من باب التقديم
بين يدي الله ورسوله فذلك غير وارد لان العامل بالاستحسان لا ياخذ الاستحسان من العقل
بل من الشرع فلا يكون تقديما بين يدي الله ورسوله ولا يكون حكما بخلاف ما انزل الله حتى يدخل
في وعيد الذين قيل فيهم ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون انتهى
لا يخفى ان بناء كلام المص في ابطاله للاستحسان على تفسيرهم اياه تارة بانه مذهب لا دليل
عليه واخرى بانه معنى خفي يضيق العبارة عنه وبالنظر الى هذين المعنيين ايضا رد عليه

الشافعي فقال من استحسن فقد شرع وقال الغزالي في المنخول ان المعنى الاول كفر من قائله وممن يجوز
التمسك بلا حاجة الى دليل والمعنى الثاني هوس فان معاني الشرع اذا لاحت في العقول انطلقت
الالسن بالتعبير عنها فما لا عبارة عنه لا يعقل انتهى كلامه ويدل على ارادة ابي حنيفة لاحد هذين
المعنيين المتقاربين دون ما تكلفه له بعض المتاخرين من اصحابه ما سيجي من الفرع العجيب
الذي سماه استحسانا حيث قال يجب الحد على من شهد عليه اربعة بالزنا في اربع زوايا كل يشهد
على زاوية وقال لعله كان يتزحف بزنية واحدة في الزوايا قال الغزالي واي استحسان في سفك
دم مسلم بمثل هذا الخيال مع انه لو خصص كل واحد شهادته بزمان وتفاوت الازمنة واحتمل
استدامة الزنا لا حدود لك اغلب في العرف من شغل زوايا البيت بزنا واحد انتهى وعلى هذا
يضمحل جميع ما ذكره الناصب في دفع الابطال واما ما ذكره من الترديد فمردود ايضا بانا نختار الشق
الثاني ونقول قد ثبت ان ابا حنيفة لم يكن يعمل في استحسانه بالحسن والقبح العقليين حتى يعد
عند الشيعة بل كان يعمل ببديهة وهمه لا ببديهة عقله كما يدل عليه ما سبق من تفسير الاستحسا
واما ما ذكره من ان القائل بالاستحسان لا ياخذ الاستحسان بالعقل بل من الشرع ففيه انه لو
كان كذلك لما رد عليه الشافعي بقوله من استحسن فقد شرع ومعناه على ما في شرح العضدي
على اصول ابن الحاجب ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع فهو
كفر او كبيرة انتهى وهذا الرد بهذا المعنى صريح في ان ابا حنيفة بنى ذلك على استحسان الطبع
دون العقل والشرع رغما لهذا الناصب الذي ضاق له الذرع وابتلى من العصبية بالبرسام
والصرع واختل كلامه في الاصل والفرع رفع الله درجته
في الاجتهاد ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم الى ان النبي ص لم يكن متعبدا بالاجتهاد في
شيء من الاحكام خلافا للجمهور لقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الخاسرون وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء
نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي ولانه لو كان مجتهدا في الاحكام لجاز لنا مخالفته للاجماع على ان حكم
الاجتهاد ذلك ومخالفته حرام بالاجماع وكان الاجتهاد قد يخطي والخطا من النبي صلعم
عندنا محال على ما تقدم في العصمة خلافا لهم ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لما اخر الاجوبة
عن المسائل الواردة عليه حتى ياتيه الوحي لانه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال ولانه
لو كان متعبدا بالاجتهاد لزم ان يكون مرتكبا للحرام والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة

ان الاجتهاد

ان الاجتهاد يفيد الظن والوحي يفيد القطع والقادر على الدليل القطعي يحرم عليه الرجوع الى
الظن بالاجماع ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل لانه من احكام الشريعة ومن الادلة العامة ولانه
لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل اجتهاده في كثير من المسائل والتالي باطل فالمقدم مثله انتهى
رحمه الله تعالى اقول ذهاب السنة الى ان النبي صلعم كان له يجوز له الاجتهاد
في بعض الاحكام وذلك لكونه قادرا على الاستنباط من احكام الله تعالى ولا مانع له من ذلك واستدل
هذا على عدم جوازه بوجوه الاول بالايات الدالة على وجوب الحكم بما انزل الله تعالى وبعدم النطق عن
الهوى وبعدم جواز التبديل له من عند نفسه والجواب ان الايات لا يدل على عدم جواز الاجتهاد
لان المجتهد يحكم بما انزل الله تعالى لان حكم الله تعالى اما صرح به او مستنبط مما صرح به والاجتهاد
من هذا القسم فهو حكم الله الثاني عدم جواز مخالفته مع الاجماع على جواز مخالفة المجتهد والجواب ان
هذا الجواز في مجتهد لا يكون صاحب الشرع فانما حصل من الاجتهاد وهو النص فكيف يجوز مخالفته
الثالث جواز الخطاء على المجتهد بخلافه عليه الصلوة والسلم والجواب ما سبق ان هذا في مجتهد لا
يكون قوله نصا ومن كان قوله نصا فلا يجوز ان يحكم عليه بالخطاء الرابع تاخير الاجوبة من المسايل
ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة والجواب ربما يكون التاخير في الاجوبة لعدم حصول
شرائط الاجتهاد وللاشتغال بغيره من الشواغل الدينية مع ان هذا لازم في القول بعدم الاجتهاد
للزوم نزول الوحي عند السؤال وعدم جواز التاخير والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ولو
جاز في الوحي جاز في الاجتهاد والخامس لزوم ارتكابه للحرام لقدرته على اليقين من الوحي فالاقتصار
على الظن حرام عليه والجواب منع افادة اجتهاده الظن وهذا في غيره من المجتهدين فلا يكون مقتصرا
على الظن فيندفع المحذور السادس لو اجتهد لنقل من احكام الشريعة والجواب انه منقول ولا يعد دليلا
عليحدة لدخوله في مطلق الاجتهاد او النص السابع لو اجتهد لنقل اجتهاده في كثير من المسائل و
لم ينقل والجواب ان مجتهداته داخلة في النصوص فذكر في عدادها انتهى وفيه نظر من
وجوه اما اولا فلان قوله لكونه قادرا على الاستنباط من احكام الله تعالى مما لا محصل له وانما الاحكام
يستنبط من غيرها واما ثانيا فلان قوله ولا مانع له من ذلك ممنوع اذ رب فضيلة يتركها المانع
كما انه ترك تعلم فضيلة الخط لئلا يقول الطاعن انه ينقل من كتب الاولين فجاز ان يترك الاجتهاد
لئلا يقول الطاعن انه لو اوحى لما اجتهد واما ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عن الايات فاسد
لفظا ومعنى اما لفظا فلانه لا محصل لقوله او مستنبط مما صرح به صريحا لقوله مصرح به فافهم

واما معنى فلان كون الاجتهاد الذي وقع الاختلاف في نفيه واثباته هو الاستنباط مما صرح به تعم غير
مسلم اذا الكلام في انه هل يجوز للنبي صلعم ان يجتهد برائه ومن تلقاء نفسه عند عدم الوحي الصريح والخفي
اولا واما ما فهمه عليه السلام الحكم مما صرح به تعالى فلا يسمى اجتهادا ولو سمى به يكون خارجا عن محل النزاع
على ان هذا الجواب لا يصح جوابا عن الاية الثالثة كما لا يخفى لان الحكم المستنبط من الوحي بالاجتهاد لا يسمى
وحيا والا لزم صحة ان يقال المجتهدون من امته عليه السلام لا ينطقون عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهو ظاهر
البطلان لان الغرض من الاية ان كلامه عليه السلام خال عن شائبة الريب وليس كلام المجتهد كذلك وايضا
يلزم جواز التنافي والتناقض على الوحي على حسب اختلاف المجتهدين في الاحكام وهو ظاهر البطلان نعم
الوحي هو الامر بالاجتهاد عند عدم النص دون الحكم الحاصل بالاجتهاد والكلام فيه واما رابعا فلان ما ذكره
في الجواب عن الدليل الثاني من ان هذا في مجتهد لا يكون صاحب الشرع فهذا تخصيص من خواص اختراعاته فان
الاجتهاد اصطلاحا هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وصرح شارح العضد ههنا بان
المجتهد فيه حكم ظني شرعي عليه دليل ولم يفرقوا بين اجتهاد الرسول ع وغيره في جواز المخالفة ولانه في
حقيقة الاجتهاد واما ما ذكره من ان ما حصل بالاجتهاد هو النص فكيف يجوز مخالفته ففيه فانه ان اراد
انما حصل من اجتهاد النبي صلعم قول منصوص لا يحتمل غير ما يفهم منه فهو لا يفيد كما لا يخفى وان اراد
انه قاطع فغير مسلم لان المفروض انه لم يحصل من الوحي ونصه بل حصل بالاجتهاد والظن وعلى تقدير الاجتهاد
لا يعلم النبي الحكم قطعا فكيف يحصل لغيره العلم به حتى لا يجوز خلافه ولو قيل ان اجتهاده عليه السلم يؤدي
الى القطع بخلاف اجتهاد غيره لكان اصطلاحا جديدا يوجب جعل النزاع لفظيا وفيه ما فيه وبما ذكرنا في
دفع هذا الجواب اتضح دفع ما ذكره في الجواب عن الدليل الثالث ايضا فتامل واما خامسا فلان ما ذكره في
الجواب عن الدليل الرابع من انه ربما يكون التاخير لعدم حصول شرائط الاجتهاد الى اخره مدخول بان ما
في كلام المص قدس سره انه عليه السلم كان يوخر جواب المسائل الى نزول الوحي بمعنى انه بعد التاخير كان يجيب
بان الوحي نزل بكذا فلو كان جواب بعض المسائل بالاجتهاد لما اطرد التاخير والجواب على ذلك الوجه
وايضا التاخير في جواب المسائل كان كثير الوقوع وكان اكثر السؤالات عنه في مسجد المدينة شرفها الله
تع من غير اشتغال بامر ديني اهم من جواب سؤال المسترشدين فاحتمال كون التاخير لاجل ما ذكر انما يجري
في النادر والكلام في الكثير الشائع والحاصل ان الشائع المستفيض من حاله عليه السلم عند سؤال ما كان
يوخر الجواب عنه انه كان بعد التاخير ياتي بالوحي من الله تع ولو كان يرتب القياس الفقهي طلب لما ذكره انا
من الاحتمال مجال اصلا كما لا يخفى واما سادسا فلان ما ذكره المص في تاخير الاجتهاد من لزوم تاخير البيان

عن وقت الحاجة لازم في تاخير الوحي ربما جاز على الله تع لمصلحة كابتلاء القوم او غضبه عليهم او لانه لا يجب
عليه شيء على قاعدة الاشعري بخلاف تاخير النبي صلى الله عليه واله وسلم في اجتهاده لجواب مسائل
الامة فانه لا يصح تعليله بشيء من ذلك كما لا يخفى ولو كان واجبا على الله تع جواب كل سؤال في زمان للازم الوحي
بدوام السؤال ولكان الوحي نازلا عند سؤالنا عن تحقيق هذه المسئلة وبطلانه اظهر من ان يخفى واما
سادسا فلانه جوابه عن الدليل الخامس هو الجواب عن الثاني والثالث والدفع الدفع فتذكر واما سابعا
فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل السادس مدفوع بان المص قال في هذا الدليل انه لو كان متعبدا بالاجتهاد
كان كذا لا انه لو اجتهد كان كذا وفرق ما بينهما ظاهر والحاصل انه عليه السلم لو كان متعبدا بالاجتهاد
لنقل عنه ع انه متعبد به وح ما ذكره الناصب من الجواب بعضه كاذب في مقابله وبعضه غير مرتبط
به فتامل واما ثامنا فلان ما ذكره في الجواب عن السابع ضعفه ظاهر جدا اذ لو كان مجرد دخوله في النصوص
كافيا في ذكره في عدادها من دون تمييز حكمه وتمييزه عن غيره لاكتفوا بذكر اقواله وافعاله وتقريراته ايضا
مجملا من غير تمييز بينها في الاحكام والاقوال مع ان هذا الناصب حكم بان مجتهدات النبي صلعم قطعية فالاهتمام
بشان المجتهدات القطعية وتمييزها عن غيرها من المظنونات يكون واجبا رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان المصيب في الفروع واحد وان لله تع في كل مسئلة حكما وانه عليه دليلا اما قطعي
او ظني وان المقصر في اجتهاده على تحصيل ذلك الدليل آثم وخالف فيه جماعة واضطرب كلام الفقهاء
الاربعة الشافعي وابو حنيفة ومالك واحمد فتارة قالوا بالتصويب لكل مجتهد وتارة قالوا كقولنا
ان الاحكام تابعة للمصالح والوجوه التي يقع عليها الافعال وذلك لا يكون الا واحدا ولانه لو كان كل
مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين لان المجتهد اذا غلب على ظنه ان الحكم هو الحل فلو قطع بانه مصيب
لزم منه القطع بالمظنون والاجماع من الصحابة على اطلاق لفظ الخطا في الاجتهاد قال ابو بكر اقول في الكلالة
برايي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطاء فمني ومن الشيطان وقال عمر لكاتبه اكتب هذا ما راى عمر فان كان
خطاء فمنه وان كان صوابا فمن الله وردت عليه امراة في المغالاة في المهور فقالت اصابت المراة واخطا
عمر وخطا ابن عباس جماعة في قولهم بالعول وقال من باهلني باهلته ان الله لم يجعل في مال واحد نصفين
وثلثين هذان نصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث وايضا الدليلان ان تساويا تساقطا والا وجب
الراجح وللاجماع على شرع المناظرة فلو لم يكن تبيين الصواب مطلوبا للشارع لم يكن كذلك ولان المجتهد
طالب فلا بد له من مطلوب ولانه يلزم اجتماع النقيضين لان الشافعي اذا اجتهد ولم وجد الحنفية المجتهد
انت باين ثم راجعها فانه يكون حراما بالنظر الى الزوج وكذا لو تزوجها بغير ولي ثم تزوجها اخر بولي

اقول المذهب المختار للفقهاء الاربعة ان المصيب في الفروع الاجتهادية واحد و
الباقين مخطئون لان الحق في نفس الامر واحد خلافا للمصوبة فانهم يقولون بتصويب راى كل مجتهد وان
الحق تابع للاجتهاد وهذا الراى باطل لما ذكرنا واما ما ذكر من الدلايل على هذا المدعى الحق وان كان باطلا
ضعيفا فلا نتعرض له لانه لم يتمها على احد من الائمة الاربعة لندفع عنه صولته والباطل باطل ولا على المصيب
المحق ان يذب عن بطلانه والله يحق الحق ويهدى السبيل وقد فرغ بحمد الله تعالى عن قسم اصول الفقه
وقد اتينا على كلامه ما فقد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الائمة وما خالفهم فقد رددنا عليه ردا اشد
عليه شدادها ونحن نشرع فى قسم اصول الفقه اولا واخرا على شرايط ما ذكرنا فى الاصول والتوفيق من الله
نعم للوصول الى المامول انتهى فيه اما اولا فلان ما ذكره من ان المذهب المختار للفقهاء الاربعة لنظر
ان المصيب واحد فرية بلا مرية لانهم ولا غيرهم من اصحابهم لم ينصوا ان مختارهم ماذا فان المذكور في الشرح
العضدى ان الشافعى وابا حنيفة ومالك واحمد ادعيتهم نقل عنهم تصويب كل مجتهد وتخطية البعض انتهى
اللهم الا ان يريد بقوله مختارهم ذلك ان ما اختاره الناصب مذهبا مقررا لهم هو هذا وهذا مما لا يدفع لما سلف
اما ثانيا فلان ما ذكر من ان الدلايل التى ذكرها المص على هذا المدعى باطل ضعيف تعصب باطل لانها هى الدلايل
المذكورة فى اصول ابن الحاجب على المذهب المختار فالقدح فيها قدح على اصحابه بل على نفسه كما لا يخفى واما ثالثا
فلان ما ذكر من ان المص لم يتم الدلايل المذكورة على احد من الائمة الاربعة الى اخره ففيه انه اقامها على ما قاله
تارة جميع الفقهاء الاربعة فالتعرض لهذا كان اولى مما اذا اقيم على واحد من الاربعة نعم لو قال ان ذلك لا يقيم
على ما قالوا تارة بل موافقا للمختار عند المتاخرين من اصحابهم لكان توجيها فتوجيه واما رابعا فلان قوله
وقد اتينا على كلامه فقد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الائمة اه مسلم لكن موافقه اكثر ما ذهب اليه الامامية
لمجموع مسايل ذهب كل واحد من الفقهاء الاربعة الى بعضه وخالف بعضه دون ذهاب كل واحد منهم
ذهب الى بعض الاحكام الباطلة عند الامامية وانهم قد قسموا تلك المسايل الباطلة فيما بينهم وقالوا بها فلا
للامامية وهذا عين الفساد كما لا يخفى وقد تيسر لنا بحمد الله ان اوردنا على شريعة الحق وردوا ان دمرنا على ما
رد به الناصب المارد وجعلناه مردودا وحللنا ما شده من انواع محبوباته محبوبيه وكشفنا عن ساق
عوار مرغوبيه واظهرنا على خاطبه من اهل سنته واصحاب نوبته وشيعته انما سوها كبيعة ليس تحتها طايل و
عوراء فيحة لا يبول عليها بايل رفع الله درجته فيما يتعلق بالفقه
وفيه فصول الاول فى الطهارة وفيه مسايل ذهبت الامامية الى انه لا يجوز الوضوء بنبيذ التمر وقال
ابو حنيفة يجوز اذا كان مطبوخا وهو مخالف لما دل عليه القران حيث قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء
ليطهركم

المسئلة ١ ليطهركم به وانزلنا من السماء ماء طهورا انتهى اقول لما جعل السنة خفضه الله
عنوانا فى صدر علم الفقه وجعل علم الفقه قسيما للادراك فان اول مسايل كتابه قوله المسئلة الاولى
هيهنا ١ فى الادراك وهنا يقول المسئلة الثانية فيما يتعلق بالفقه وهذا فى غاية الركاكة ولو تعرضنا لمثل هذا التسامح
لطال بنا الكلام فالاعراض عن الجاهل اولى والاشتغال بما هو اولى اولى فنقول ما نسب الى ابى حنيفة انه يجوز الوضوء
بنبيذ التمر اذا كان مطبوخا فهو من مفترياته بل مذهبه انه ان عدم الا نبيذ التمر جاز الوضوء به فقط وعند
ابى يوسف انه يتيمم فحسب وعند محمد يتوضأ بالنبيذ ويتيمم والخلاف عندهم فى نبيذ هو حلو رقيق يسيل
كالماء اما اذا اشتد فصار مسكرا لا يتوضأ اجماعا هذا مذهب ابى حنيفة كما هو المذكور فى كتبه وشرط كونه
مطبوخا من مخترعات هذا الرجل بل شرطوا عدم كونه مشتدا مسكرا والمطبوخ مشتد مسكر فكيف يجوز
الوضوء به ثم الاستدلال على بطلان مذهب ابى حنيفة بالايات غير واردة عليه لانه رخص فى استعمال
النبيذ عند فقدان الماء فهو فى حكم التراب فى اباحة الصلوة لانه يدعى طهوريته غاية ما فى
الباب انه اقرب بالماء من التراب رقته وحلاوته ووجود كثير من اوصاف الماء فيه فهو فى حكم المتغير
بشىء من المخالفة كالزعفران واستدل ابو حنيفة فى الجواز لحديث عبد الله بن مسعود ليلة الجن ان رسول
الله صلعم لما رجع الى عبد الله بن مسعود طلب منه الماء فقال عندى نبيذ التمر فتوضأ به ولم يصح الحديث
عند الشافعى فلهذا لم يجوز الوضوء به انتهى فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما زعمه من ركاكة ما جعله
المص عنوانا فى هذا المقام مردود بان هذا الكتاب مشتمل على انموذج من علوم متعددة كما ان الرسالة الموسومة
بانموذج العلوم للعلامة الدوانى الشافعى كذلك وهو قد قسمها الى المسايل فقال المسئلة الاولى
من اصول الحديث ثم ذكر مسئلة مسئلة من الفقه والطب والهندسة وغير ذلك فليستطر اوليا هذا المقام
ان جعل الهندسة قسيما للفقه واصول الحديث ام جعل مسايل الفقه قسيما لمسايل من اصوله واصول
الدين كلا بل ليس الا اثارة الركيكة اللفظية التى يتشبث بذكرها للتمويه والهاء رفضه على كل سفيه و
اما ثانيا فلانا نختار من ترديده المردود الشق الثانى ونقول المراد بالمسئلة المعنى اللغوى اى ما هو محل
السؤال والفحص واى ركاكة فى ذلك مع جعل بعضهم التعليم والتفهيم والموقف والمرصد بل العين
والجدول مقام الفصل والباب فما بقى الا ركاكته فى العناد وسماجته فى اللداد واما ثالثا فلان نسبة
هذا الجاهل لابى حنيفة فى اصلاح فتواه نفخ من غير ضرم فان اصحابه من الشافعية موافقون مع المص فى
فهمهم من النبيذ الذى ذهب ابو حنيفة الى جواز الوضوء منه ما ذكره المص ولهذا حكى القاضى نظام الدين
الاصفهانى الشافعى شارح المنهاج فى بحث الاخبار من شرحه عن الشافعى انه قال اقبل شهادة الحنفى

اذا شرب النبيذ واحتج انتهى اذ الظاهر منه انه اراد ذلك النبيذ المتغير المسكر الذي جوز الوضوء به والشرب منه وقال الطيبي الشافعي في شرح المشكوة ان الحديث قد رواه ليلة الجن ابو زيد عن ابن مسعود وانه صلى الله عليه وآله وسلم اخذ ذلك النبيذ منه وهو مجهول وقد صح عن علقمة عن ابن مسعود انه قال لم اكن ليلة الجن مع رسول الله وان ثبت لم يكن ذلك نبيذا متغيرا صريح في ان ابا حنيفة اراد جواز الوضوء بالنبيذ المتغير وهو شامل للمطبوخ كما لا يخفى واما رابعا فلان ما ذكره من ان شرط كونه مطبوخا من مخترعات المصنف فمردود بان كلمة اذا في قول المصنف اذا كان مطبوخا متمحضة في معنى الوقت والحال اي جوز ذلك في هذا الحال ولم يرد به الشرطية حتى يتوجه عليه انه اخترع وانكار تجويزه لذلك مردود بان فخر الدين الرازي قد نقل هذا الاشتراط في رسالة المعمولة لبيان تفضيل مذهب الشافعي الى الكرخي من اصحاب ابي حنيفة فارجع اليها ويمكن ان يقال لو سلم عدم الاشتراط فيجوز ان يكون مردود بما روما ذكر مؤلف الهداية في فقه الحنفية حيث قال وان غيرته النار فما دام حلوا وهو على هذا الخلاف الخلاف السابق لانه لو كان طهورا بنفسه قبل الطبخ فيكون طهورا بعده قياسا على الماء اذا طبخ وقال بعضهم يجوز التوضي به لانه ثبت بخلاف القياس فيقتصر على مورد الشرع والشرع ورد في النيء والمطبوخ وليس في معناه من كل وجه فيقتصر عليه وان اشتد فعند ابي حنيفة يجوز التوضي به لانه يحل شربه عنده وعند محمد لا يجوز التوضي به لحرمة شربه عنده انتهى وقال صاحب الينابيع عند ابي حنيفة يجوز نبيذ التمر في السفر عند فقد الماء وان طبخ واشتد لقوله صلعم تمرة طيبة وماء طهور ثم اورد عليه بقوله قلنا راويه مطعون فيه وايضا صاحب القصة انكرها وايضا لعله قبل التغير انتهى وقال ابن حزم ان القول بتخصيص عصير العنب ونبيذ الزبيب بالتحريم ما لم يطبخا دون سائر الانبذة والعصير قد صح عن ابي حنيفة وهو الاشهر عنه الا انه لا يعتمد مقلدوه عليه ولا يشتغلون بنصره ولا تعلم له ايضا حجة اصلا لا من قرآن ولا من سنة ولا رواية ضعيفة ولا اجماع ولا قول صاحب ولا رأي ولا قياس فسقط وقال الحمد انتهى على انه يكفي في الشناعة على هذا الفتوى مجرد كون ذلك النبيذ حلوا موجبا لهجوم الذباب ونحوه على مستعمله والتزاق الجبهة والكفين والرجلين المغسولين في مذهبهم على مساجد الصلوة وغير ذلك من المفاسد ولنعم ما قال امام الحرمين ابو المعالي الجويني في رسالته الموسومة بمغيث الخلق في تفضيل مذهب الشافعي من ان من عمل بمذهب ابي حنيفة وتوضأ بنبيذ التمر فقد جعل نفسه شهرة للعالمين ونكال الخلق اجمعين سيما في الصيف الحار انتهى واما خامسا فلان ما ذكره من ان الآيات غير واردة على ابي حنيفة لانه نخص في استعمال النبيذ عند فقدان الماء فهو في حكم التراب اه مدخول بان مدلول الآيات صغرى القياس البرهاني الاقتراني الذي قصد المصنف الاستدلال به

مذهب

على مطلوبه

على مطلوبه والكبرى مطوية لظهورها وحاصل الاستدلال ان قرر على هيئة الشكل الاول ان كل مطهر للحدث ماء ولا شيء من الماء بنبيذ وان قرر على هيئة الثاني يقال كل مطهر للحدث ماء ولا شيء من النبيذ بماء وان قرر على الثالث يقال المطهر للحدث ماء ولا شيء من المطهر للحدث نبيذ وان قرر على الرابع يقال انه تعالى جعل الماء مطهرا والنبيذ ليس بماء فلا يكون مطهرا فهو دليل صحيح واردنا اورده عليه الناصب المارد بايراد كما لا يخفى ان قيل التراب ايضا ليس بمطهر اتفاقا فلا يجوز الصلوة به قلنا نص الآية الاخرى جعله بدلا عن الماء في الطهارة فلا يجوز العدول عنه الى النبيذ بلا نص من الشارع وبالجملة قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا قد صدق فيه سبحانه وتعالى من الماء عند عدمه الى التيمم فلا يجوز ان يتخللهما شيء وايضا يرد عليه انه ان اراد بما ذكره ان رخصه ابي حنيفة في استعمال النبيذ عند فقدان الماء يوجب ان يكون حكم النبيذ حكم التراب في نفس الامر وعند الشارع فهو من سخافة الاوهام وان اراد ان حكمه بذلك يوجب ان يكون حكم النبيذ عند ابي حنيفة نفسه فهذا من العنديات المحضة التي لا يلتفت اليها والتحقيق ان ابا حنيفة واكثر اصحابه كانوا يقولون بحل شرب النبيذ المسكر والوضوء منه نبذا لحكم الكتاب وتقليدا لعمر بن الخطاب كما صرح به ابن حزم في باب مثل المريض في ماله حيث قال الحنفيون قلدوا عمر في تاجيل العنين وفيما ادعوا عليه من شرب النبيذ المسكر انتهى فعلم ان اصل الفتوى والدليل منه ما اظهره متأخروهم في كتبهم والظاهر انهم غيروا ذلك بعدما انبههم علماء الشيعة على شناعته ولنختم هذا المقام بما روي عن مولانا علي بن الحسين ع وهو انه سئل ع عن النبيذ فقال قد شربه قوم صالحون وحرمه قوم صالحون فكان شهادة الذين دفعوا الشهادة بشهوتهم اولى ان يقبل من الذين جروا بشهادتهم شهوتهم

قال رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز الوضوء بماء مطلق طاهر وان تغير شيء من اوصافه بالاجسام الطاهرة كقليل الزعفران ويسير العود وقال الشافعي انه لا يجوز وهو مخالف لعموم القرآن وللحرج العظيم اذ لا ينفك الماء عن تغيير يسير بواسطة تراب او طحلب واي فارق بين اللازم وغيره انتهى

اقول مذهب الشافعي رحمه الله انه يجوز الوضوء بالماء المتغير بالتغير اليسير بالمستغني عنه كالزعفران وامثاله او الكثير بالمجاورة او بما يعرضون الماء منه او بطول المكث او بالتراب المطروح طينا والحاصل ان الماء ما لم يقع عنه اسم الماء المطلق ولا يضاف الى الممتزج مثل ان يقال هذا ماء الزعفران فهو طهور هذا هو المذهب فما ذكر ان الوضوء بالمتغير باليسير بالمستغني عنه لا يجوز عند الشافعي فهو من مفترياته وجهله بمذاهب الائمة بل بمذهبه وما احسن ان يقال له عند معاداته للشافعي لطرق كرخي ان النعامة في الزي ثم ما ذكر انه اي فرق بين اللازم وغيره فباطل لان المستغني عنه

المحضة [illegible] حكم التراب

ليس كغير المستغنى عنه انتهى   قال النووى الشافعى فى كتاب الروضة ان المتغير تغيرا يسيرا بما
استغنى عنه كالزعفران فالاصح انه طهور انتهى ويفهم من قوله الاصح ان ههنا قولا آخر للشافعى او
اصحابه ممكن ان يكون نظر المص الى ذلك القول فلا فرية ولو تتبع فارغ كتب الشافعية لربما وجد ما هو
اصرح من ذلك وانما نقل ما نقله الناصب ههنا وفيما بعد عن كتاب الانوار الذى الفه بعض متاخرى الشافعية
مقتصرا فيه على ما استقر عليه الفتوى بينهم كما صرح به فى خطبة الكتاب ثم مراد المص بقوله واى فرق
بين اللازم وغيره انه اذا كان مدار جواز الوضوء وعدمه على بقاء اطلاق اسم الماء وعدمه كما اعترف به هذا
الناصب الشقى فاى فارق بين المستغنى عنه وغيره فى اطلاق الاسم وعدمه فقول هذا الناصب ان المستغنى
عنه ليس كغير المستغنى عنه لغو لا طائل تحته كما لا يخفى هذا وغاية ما نسلم من فضل الشافعى انه رجل   نصه ظ
حجازى عربى قوى الحفظ قد حفظ شطرا من الاحاديث وآثار الصحابة وفهم ظاهر معناها بفقهه ولم ينقل فرجح
كما اشتهر شهرة كاذبة لان الجرجانى من فقهاء الحنفية واصحاب مالك لا يسلمون ان نسب الشافعى فى
قريش بل يقولون ان شافعا كان مولى لابى لهب فطلب من عمر ان يجعله مولى قريش فامتنع وطلب من عثمان
ذلك ففعل فهو على هذا من الموالى لا من قريش كما فى الرسالة التى الفها فخر الدين الرازى فى مناقب الشافعى
وتفضيل مذهبه وهو قد اجاب فيها عن ذلك بما لا يسمن ولا يغنى من جوع فعليك بالرجوع اليه لتعرف جميع
طرفا مما اورده علماء الطوايف قبله على ابى حنيفة وبمجرد ذلك غلب على جماعة من جهلاء اصحاب ابى حنيفة
القاصرين فى الحديث المقتصرين على العمل بالراى والقياس واما الفهم ومعرفة دقايق العلوم والاصطلاحات
وحقايق الحد والبرهان فمكان نصيب الاعداء ولهذا لما ذهب الغزالى الى ان يصفه فى اواخر كتاب المنحول بالـ
لفهم والفطنة رجع كلامه الى وصفه بكثرة الحفظ الذى لا يجتمع مع الفهم حيث قال وما خص به
من فطنته التى لا يجحد ولا يتمارى فيه حتى كان يحفظ القرآن فى اسبوع والموطا فى ثلث ليال وعرض
جامع محمد بن الحسن بين يدى هرون انتهى وما احسن ان يقال فى احتنا هذا الناصب الفضول الذى
ماكل الجزى لعلامة الورى هيهات هيهات اين الثريا من الثرى واى نسبة لهذا الناصب الجاهل
الفضول مع المص العلامة الامام الذى لو رآه الشافعى لتمنى ان يكون حشو حاشيته والحنفى ان يكون
حامل غاشيته والمالكى داعى حاشيته ولنعم ما قيل بالفارسية   نقد دغل تاكى بود خاتمه
روزطلا   خر بهره هركز كس كشد در رشته دُر عدن   با سيف قاصب همرى بخراق لا عب كى كند
ذكر كدو با شد سقد در معرض برو جمن   رفع الله درجته الثالث ذهبت الامامية
الى ان جلد الميتة لا يطهر بالدباغ سواء كان ماكول اللحم او لا وسواء كان طاهر العين او لا وقال الشافعى

يطهر

يطهر ما كان طاهرا فى حيوته وهو ما عدا الكلب والخنزير وقال ابو حنيفة يطهر الجميع الا جلد
الخنزير والكل مخالف لعموم قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وتحريم العين يستلزم تحريم وجوه
الانتفاعات باسرها منها اذا ثبت هذا فلا يجوز بيعها عند الامامية وعند الشافعى يجوز بيعها
بعد الدباغ وقال ابو حنيفة يجوز قبل الدباغ وبعده وكلاهما مخالف لنص القرآن انتهى
رحمه رحمه الله اقول مذهب الشافعى ان جلد الميتة يطهر بالدباغ وهو نزع الفضلات
بالادوية الحريفة واذا طهر فلا شك انه يصح بيعه ومذهب ابى حنيفة ان كل اهاب دبغ فقد
طهر بالادوية الحريفة واذا طهر فلا شك انه يصح بيعه فقد طهر الا الخنزير والادمى والدباغ عنده
ازالة النتن والرطوبات النجسة من الجلد فان كانت الادوية كالقرظ ونحوه يطهر الجلد ولا يعود نجاسته
ابدا وان كان بالتراب او بالشمس يطهر اذا يبس ثم اذا اصابه الماء هل يعود نجسا فعن ابى حنيفة
روايتان وعن ابى يوسف اذا اصاره بالشمس بحيث لو ترك لم يفسد كان دباغا وعن محمد جلد الميتة
اذا يبس ووقع فى الماء لا ينجس من غير فصل هذا مذهب ابى حنيفة فى الجلد المدبوغ وما ذكر
ان ابا حنيفة جوز بيع اهاب الميتة قبل الدباغ وبعده كذب وافترى اهل مذهبه ان جلد الميتة
قبل الدباغ لا يصح بيعه وجاز بعد الدباغ واما ما استدل بالآية على تحريم جلد الميتة قبل الدباغ
وبعده فاستدلال باطل لانا لا نسلم ان تحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات باسرها منها
للاحاديث الصحيحة الواردة فى جواز الانتفاع باهاب الميتة منها ما رواه مسلم والنسائى والترمذى
عن ابن عباس رضى الله عنهم انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا دبغ الاهاب
فقد طهر وهذا يدل على طهارة الاهاب من ميتة او كانت من غيرها ومنها ما رواه البخارى والمسلم
والنسائى والترمذى فى صحاحهم عن ابن عباس رضى الله عنهما قال تصدق لمولاة الميمونة بشاة
فماتت فمر بها رسول الله صلعم فقال هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم به فقالوا انها ميتة فقال
انما حرم اكلها وهذا يدل بصريحه على جواز الانتفاع باهاب الميتة بعد الدباغ ومنها ما رواه
البخارى والنسائى عن سودة زوج النبى صلعم انها قالت ماتت لنا شاة فدبغنا مسكها ثم ما زلنا
ننبذ فيه حتى صار شنا وقد صرح رسول الله صلعم فى الحديث الثانى ان تحريم عين الميتة المراد
منه تحريم اكلها لا كل الانتفاعات ثم ان هذا الجاهل بالاخبار يصادم اقوال الائمة ويحكم
لمخالفة النص فينبغى ان يشدد حجره فمه بالجص انتهى   لا يخفى ان علة النجاسة هو الموت وعدم
التزكية وذلك لا يزول بالدباغة والنجاسة العينية ذاتية وما بالذات لا يزول بالعرض ولو نازلنا

النجاسة العينية بالدباغة لطهر جلد الكلب والخنزير بها والثاني بط بالاتفاق فالمقدم مثله واما ماذكره
من ان مذهب ابي حنيفة ان بيع ابا حنيفة اهاب الميتة لا يصح قبل الدباغ ففيه ان الناصب اخذ هذا من
كتاب الوقاية وشرحه وزعم ان كل ماذكر فيه هو مذهب ابي حنيفة و لم يعلم ان المذكور فيه غالبها هو المفتى
به بينهم من اقوال اصحابه ويويد وقوع الفتوى منه بما ذكره المص اباحته العصب والعقب من الميتة على
ما نقله ابن حزم عنه فان هذا يدل على عدم اعتباره الدباغة في جلد الميتة ما يشبهه لظهور عدم جريان الدباغ
في العصب والعقب ولم يحضرنا من كتب الحنفية حين كتابة هذا التعليق شيء يعتد به من كتب الحنفية
ولو تتبع احد كتبهم لوجد فيها ما يصدق به المصنف قدس سره لان جميع المحالات والمناقضات موجودة
في مذهبهم كما سنذكره نقلاً عن صاحب كتاب طبقات الحنفية في موضعه اللائق به ان شاء الله تعم واما
ماذكره من ان الاتفاق ان تحريم العين يستلزم تحريم الحكمي وجوه الانتفاعات فمردود بانا نستدل عليه ونقول
من المقرر المتفق عليه ان العين لا يحرم فيتوجه التحريم الى الانتفاع وتقدير اعم الاحوال اولى لئلا يلزم
الاجمال او الترجيح بلا مرجح اذ لا قرينة على الخصوص فقد دلت الاية على عدم جواز لبس جلد الميتة في الصلوة
وغيرها دبغت ام لا كما يدل عليه اخبار الامامية واجماعهم ووافقهم في ذلك مالك واحمد بن حنبل مستدلا
بما روى من قوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وما قال في الهداية من ان هذا التهى
لا يصلح للمعارضة بناء على ان الاهاب اسم لغير المدبوغ ممنوع لان ذلك قول ضعيف بين اهل اللغة كما يدل
عليه كلام ابن الاثير في النهاية حيث قال الاهاب هو الجلد وقيل انما يقال للجلد اهاب قبل الدبغ فاما بعدها
فلا انتهى ولعل القائل به انما توهمه من وصف الاهاب بالدباغة في نحو قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ
فقد طهر وتاخر الصفة عن الموصوف وبطلانه ظاهر واما الاحاديث التي ذكرها الناصب فلا التفات
اليها بعد عدم الاتفاق على صحتها ومعارضتها للقرآن والبرهان على ان الحديث الاول ليس نصاً في طهارة بعد تسليم صحتها
كل اهاب حتى الميتة لجواز ان يكون اللام فيه للعهد اشارة الى اهاب مخصوص وكذا الحديث الثاني لان حصر
التحريم المدلول عليه بقوله عليه السلم انما حرم لحمها في اللحم لا يدل على حصر النجاسة فيه ايضا حتى يلزم منه
نفي نجاسة الجلد والموت اذا كان سبباً لحرمة اللحم ونجاسته وجب ان يكون سبباً لنجاسة الاهاب وحرمته و
الا لزم الترجيح من غير مرجح لمساواتهما في تعلق الحيوة بهما فاذا كان الموت الذي هو سبب الحرمة علة للنجاسة
العينية في اللحم وجب ان يكون سبباً لها في الجلد واذا كانت نجاسة عينية لم تزل بالدباغة والا لطهر جلد
الخنزير والكلب بها كما مر لا يقال ان جلد الخنزير وان لم يطهر بالدباغة فجلد الكلب لطهر بها عند ابي حنيفة
لانا نقول بعد تسليم كون كل من الثلثة نجاسة عينية القول بتطهير الدباغة للاثنين دون الاخر تحكم قوله ص

على

على ان هذا الحديث قد كشف عن وضعه ما روى عن مولانا الصادق عليه السلم من ان شاة ميمونة كانت
مهزولة فتركوها حتى ماتت فقال ص ما كان على اهلها اذ لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها بما هو
عليه السلم اعرف بالنقل ومثله قوله عليه السلم في حديث عبد الرحمن بن حجاج زعموا ان دباغ الميتة
ذكاته ثم لم يرضوا ان يكذبوا في ذلك الا على رسول الله ص واما ماذكره الناصب من ان المصنف قدس
سره يجهل بالاخبار ويحكم بمخالفة النص فمدخول بان المص غير جاهل بالاخبار التي يستند بها ائمة
الناصبة في فتاويهم لكنه يحكم بكذبها لامارات قادحة اليه كما اشرنا الى بعضها وبالجملة هو قدس سره
يدعي ان مخالفة نص القرآن بدون حديث صحيح صريح في المطلوب خطأ لا انه يحكم بان مخالفة النص
مطلقا خطأ كما زعم الناصب الذي كفر واستحق ان يوجر في حلقه من جزء كلاب بحرا ويضرب بسعفات
مجر حتى يلتقم الحجر المسألة الرابعة ذهبت الامامية الى ان الكلب لا يقع عليه الذكوة وان جلده
لا يطهر بالدباغ سواء ذكي او مات وقال ابو حنيفة انه يقع عليه الذكوة ويطهر جلده بالدباغ مذكا او ميتا
انتهى خفضه الله اقول مذهب الشافعي الى ان الكلب كالخنزير في كونه نجس العين لان النبي
صلى الله عليه واله وسلم حكم بتطهير ما ينجس بلعابه وهذا يدل على نجاسة عينه والا لم يكن لعابه نجسا
كساير الحيوانات التي لم تؤكل لحمه وذهب ابو حنيفة الى ان الكلب كساير ما لا يؤكل من الحيوانات وعنده ان
ما طهر من جلده بالدبغ طهر بالزكوة وكذا لحمه وان لم يؤكل وما لا فلا والمراد بالذكاة ان يذبح المسلم او
الكتابي من غير ان يترك التسمية عامدا انتهى انما قال اقول لان ما ذكره في المسئلة الثانية
ادله على بطلان مذهب ابي حنيفة في هذه المسئلة انتهى وما يستفاد من كلام المصنف هنا ردة على
ابي حنيفة بمنع ماذهب اليه من وقوع الذكاة على الكلب ومنع تطهير جلده بالدباغ وهنا الناصب اعاد
تقرير مذهب ابي حنيفة بان عنده كذا وكذا من غير ذكر دليل طالبه المانع فاين الدفع الذي التزمه
الناصب في مقابلة كلام المصنف قدس سره رفع الله درجته الخامسة ذهبت الامامية الى وجوب النية
في جميع الطهارات من الحدث وقال ابو حنيفة لا يجب في الطهارة المائية وقال الاوزاعي لا يجب مطلقا
وقد خالفا القرآن العزيز حيث قال الله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي لاجل الصلوة وقال الله تعم
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وخالفا السنة المتواترة وهو قوله عليه الصلوة والسلام
انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرء ما نوى ويلزمهما ان يكون المجنب النائم والمغشي عليه اذا نحا
في الماء والمحدث كذلك ان يكونا طاهرين وان يدخلا في الصلوة بمثل هذه الطهارة وهو غير معقول
وذهب الامامية الى استحباب غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء من النوم واوجبه داود مطلقا و

اوجبه احمد بن حنبل في نوم الليل دون النهار وخالفا في ذلك قوله تعم اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم وقال المفسرون اذا قمتم من النوم ولو كان غسل اليدين واجبا لذكره تعالى انتهى
خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب النية في جميع العبادات والطهارة من الحدث
عنده من العبادات فيجب النية فيها عنده ومذهب ابي حنيفه عدم الوجوب النية في الطهارة
لعدم كونها عبادة مقصودة بل شرطا لجواز الصلوة والنية في الطهارة عنده سنة هذا تقرير المذهبين
وما ذكر ان ابا حنيفه والاوزاعي خالفا نص القران فهذا باطل لان النصوص لا تدل على الوجوب لان القيام
لاجل الصلوة ليس بنص في وجوب النية كما لا يخفى واما اخلاص الدين للمراد به فالمراد تخصيصه
بالله وتنقيته من الريا والاغراض الدنيوية وليست هذا بنص في وجوب النية واما حديث انما الاعمال
بالنيات فقد اجاب عنه بعض ائمة الحنفية بان الثواب منوط بالنية اتفاقا فلا بد ان يقدر الثواب
اي يقدر شي يشمل الثواب نحو حكم الاعمال بالنيات فان قدر الثواب فظاهر وان قدر الحكم وهو
نوعان دنيوي كالصحة واخروي كالثواب والاخروي مراد بالاجماع فاذا قيل حكم الاعمال ويراد به
الثواب صدق الكلام فلا دلالة على الصحة واذا لم يكن الحديث دالا على الصحة فلا يكون القول بعدم
وجوب النية في الطهارة مثلا مخالفة للنص كما ادعاه اما ما ذكر من حصول الطهارة من غير قصد
للواقع في الماء غافلا وهو غير معقول فهذا استبعاد ولا يلزم ان يكون الشرع موافقا لعقل الناقص
واما ما ذكر من استحباب غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء للقائم من النوم فهو مذهب الشافع
ومن اوجبه فقد اوجبه لظاهر الامر الوارد في الحديث وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي
والترمذي في صحاحهم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم اذا استيقظ احدكم من نومه فلا
يغمس يده في الاناء حتى يغسله ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده والشافعي حمل الامر على الندب فاستحبه
ومن قال بوجوبه حمله على مقتضى الامر وهو الوجوب ثم ما ذكره من مخالفة النص مما ينبغي ان يضحك
على قوله فان النص يقتضي غسل الوجه بعد القيام للصلوة ولا شك ان مفهومه غير مخصوص با
لقيام من النوم وما نقل من اجماع المفسرين باطل وكذب واين راى التفسير ذلك المسكين الناس
ثم ان التقسيم التخصيص بالقيام من النوم باطل لاقتضائه عدم التوضي للقائم من مقامه للصلوة
انتهى فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره في بيان عدم مخالفة ابي حنيفه والاوزاعي
للقران من ان النصوص لا يدل على الوجوب لان القيام لاجل الصلوة ليس بنص في وجوب النية مدفوع
بان المصنف لم يقل انهما خالفا نص القران حتى يتوجه عليه ان الاية ليست بنص في ذلك بل يحتمل

وانما قال

وانما قال انهما خالفا القران اي ظاهره ومخالفة ظاهر القران واحتماله الراجح ايضا بلا قيام مانع معتبر
في معرض البطلان ايضا قال في الذخيرة من كتب الحنفية البناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه
خصوصا فيما لا يمكن الوقوف على حقيقة الحال انتهى وانما قلنا ان ظاهر الاية وجوب النية في الوضو
اذ المتبادر منها على وجه ذكره المصنف وجوب غسل الوجه وغيره من الاعمال لاجل الصلوة وقصد التوسل
اليها واستباحتها كما في قولك اذا اردت ملاقاة الامير البس ثوبك واذا اردت الصيد فاركب
واذا اردت الافادة فاجلس فان سياق مثل هذا الكلام يدل بحسب العرف على ان المراد من الامر المذكور
في الجزا طلب الاتيان بالمامور به بقصد حصول الشرط اي البس ثوبك لملاقاة الامير واركب للصيد — بالمامور
واجلس للافادة وهذا مفهوم النية نعم يتوجه ان النية ليس مجرد قصد الصلوة بل لا بد فيها من قصد
القربة او الوجوب او الندب ويمكن ان يدفع بانه اذا ثبت وجوب بعض النية ثبت وجوب مجموعها على ما
تامل واما ثانيا فلان ما نقله عن بعض ائمة الحنفية في الجواب عن استدلال المصنف بالحديث من حول — عن ظ
بان الحديث قد تضمن نفي العمل بدون النية وليس المراد نفي حقيقة العمل اذ لا شك في وجود حقيقة
العمل بدونها فلا بد من تقدير ما يتعلق النفي المقدر في مثل هذا التركيب بالنظر الى العرف الشرع — بدوم
هو نفي الصحة نحو لا صلوة الا بطهور وبالنظر الى استعمال اللغة هو نفي الفائدة مثل لا علم الا ما
نفع فبالنظر الى الشرع معناه لا صحة للعمل بدون النية وبالنظر الى اللغة لا فائدة فيه بدونها واذا لم
يصح العمل ولا يترتب الاجر والثمرة بدون النية فلا بد من النية اذ العاقل المختار لا يعمل الا لاجل
الصحة والثمرة ومع قطع النظر عن الشرع واللغة فمثل هذا التركيب احتمل نفي الفضيلة ونفي الصحة
لكن تقدير نفي الصحة اولى من تقدير نفي الفضيلة لان نفي الصحة اقرب الى مدلول التركيب بحسب الحقيقة
لان المدلول الحقيقي للتركيب المذكور نفي الذات وهو يوجب نفي جميع الصفات ونفي صحة الشي
اقرب الى عدم ذلك الشي من نفي الفضيلة لانه اذا لم يكن صحيحا يكون كالعدم لانه لا يكون معتدا
به بخلاف ما اذا انتفى الفضيلة فكان نفي الصحة اقرب الى الحقيقة المتعذرة التي هي نفي الذات واما ثالثا
فلان قوله هذا استبعاد مسلم لكنه استبعاد للامر عن الشروع بعيد عند العقل السليم عن الافة
على حد ما سيجي ان شاء الله تعو من استبعاد القفال المروزي الشافعي عن اقل ما يجوز في مذهب الحنفي
من الصلوة المتحمة بالفروط بدل السلم والجواب الجواب واما رابعا فلان قوله ولا يلزم ان يكون الشرع — المتحمد ا
موافقا لعقل الناصب الناقص مجاب بان ثبت العرش ثم انقش فان الشرع لم يفوض على راي الحنفي
الجاهل واين من ادلة الشرع ما يدل على ما بشر هذا الامر الاتفاقي الخالي عن الصدق والنية في صحة

الصلوة مع ما عهد من الشارع من اعتبار القصد والنية في الاعمال فعلم ان الحكم المذكور ناش من قبل آرائهم
الفاسدة واستحسانات عقولهم الناقصة فلا محالة ليستبعد العقول الكاملة ويتعجب منه الافهام
الصائبة قال ابن حزم وهو من اهل السنة كما ترى من العجب ان يكون الحنفيون والمالكيون يجيزون
الوضوء للصلوة والغسل من الجنابة بغير نية او بنية التبرد ومنهم من يجوز صوم رمضان بنية الافطار
وترك الصوم وكلهم يجيزه بنية التطوع ويجزيه عن فرضه وبنية الفطر الى زوال الشمس فيبطلون النيات
جملة حيث اوجبها الله تعالى ورسوله ثم يوجبونها عند الايتمام ويقولون لا يجوز ان يخالف نية الامام
والماموم فلا يفترض بمتنفل ولا المتنفل بمفترض ولا صلوة فرضا خلف من يصلي فرضا اخرى وفي المالكيين
من يجزي عنده غسل الجمعة ودخول الحمام من غسل الجنابة فيسقطون النية حيث هي فرض ثم يوجبونها
حيث لم يوجبها الله تعالى ورسوله صلعم انتهى واما خامسا فلان ما اشار اليه رده بقوله واما ما ذكره من
استحباب غسل اليدين الخ فهو مسئلة على حدة مغايرة لسابقها جعله المصنف المسئلة السادسة من مسائل
الطهارة ومع وضوحه لم يتفطن الناصب الغبي له كما ترى ثم ما استدل عليه لابي حنيفة في ايجاب غسل
اليدين من رواية البخاري ومسلم عن ابي هريرة باطل سندا ومتنا اما سندا فلما سمعت منا في بحث الامامة من
وجوه القدح في روايات البخاري ومسلم وكتابيهما خصوصا اذا رويا عن ابي هريرة الذي كان متهما بالكذب
فيما بين الصحابة والتابعين وقد روينا هناك عن الجمع بين الصحيحين قوادح فيه ترتفع بها عنه ظن
الصدق والعدالة وقد روي انه قال له النبي صلعم ان فيك لشعبة من الكفر القدح في ابي هريرة وروي
انه اتفق له مع عمر بن الخطاب واقعة شهد فيها عليه بانه عدو الله وعدو المسلمين وحكم عليه بالخيانة
واوجب عليه عشرة الف دينار الزمه بها بعد ولايته البحرين قال صاحب الطرائف رحمة الله عليه ومن المعلوم
ان ابا هريرة فارق علي بن ابي طالب عليه السلام وبني هاشم وظهر من عداوته لهم وانضمامه الى معوية
ما لا يحتاج الى روايته لظهوره في التواريخ وعند علماء الاسلام وبالجملة هذا الحديث ليس مما اتفق
عليه الفريقان فلا يصلح للاحتجاج من صححه منهما على من انكره وقال المصنف في التذكرة ان اصحاب ابن
مسعود انكروا على ابي هريرة الراوي قالوا فما نصنع بالمهراس انتهى وقد تقدم توضيح اشتراط ذلك في بحث
الامامة فتذكروا ما القدح متنا فلانا لا نسلم دلالته على الوجوب لان قوله فلا يغمس يده وان كان
دالا على الامر بالغسل لكن ضمنا ومعنى لا صريحا وصيغة ولا نسلم ان الامر الضمني يقتضي الوجوب كيف
والخلاف في ان الامر للوجوب او الندب انما وقع في الصيغة لا في مجرد المفهوم كما صرح به العضد
الايجي في شرح اصول ابن الحاجب ولو سلم فالعلة المذكورة في الحديث يدل على ان الامر بغسل

اليدين

اليدين لاجل الشك في طهارتها لا مطلقا فلا يدل على الوجوب مطلقا فلا يكون نصا فيه و
الاصل عدم الوجوب فتعين الحمل على الاستحباب واما سادسا فلان ضحكه عن قول المصنف المخالفة
العموم للنص انما دفع حقيقة عما اوقعه جهله في خياله بحيث لو تنبه به لبكى على حاله وذلك
لان المصنف لم يجعل مجرد انتقدير النوم في الاية دليلا على عدم وجوب غسل اليدين قبل الوضوء
بل ذلك مع عدم ذكر غسلهما فيها فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره من ان مفهوم
النص غير مخصوص بالقيام من النوم فيجاب بان الاية متروك الظاهر والمفهوم اتفاقا ضرورة ان
الوضوء عند كل قيام للصلوة غير واجب فلا بد من التخصيص واما ما ذكره من ان المصنف من
اين راى التفسير مع مسكنته وفقره فوجه التعصب والعناد فيه ظاهر لان عزة المصنف قدس سره
في الدين والدنيا من المهد الى اللحد وكونه من اهل بيت الفضل والاجتهاد وخزائنه الكتب و
جمع المواد ظاهر على الحاضر والبادي ولو سلم فجاز ان يكون سلطان الوقت الذي اشار اليه
بكتابة هذا الكتاب كما ذكره الناصب سابقا قد حكم بجمع كتب التفسير له والظاهر انه لا ينازع
في هذا واما ما ذكره من المصنف نقل اجماع المفسرون الخ لا يدل على ارادة اجماعهم على ذلك لان الدال
على الاستغراق انما هو الجمع المعرف بتعريف الجنس دون العهد كما صرح به الشارح العضد مع
اشعاره بان اللام لم يوضع للاستغراق بل لتعريف الجنس والاستغراق ينشاء من المقام كما صرح به
الابهري في حاشيته وحينئذ نقول من اين فهم هذا الناصب من كلام المصنف الاستغراق المفضي
الى دعوى الاجماع ولم لا يجوز ان يكون التعريف في قوله المفسرون تعريف عهد لا جنس اعتمادا على ظهوره المفسّرين لَ
الاختلاف بين المفسرين في ذلك التقدير وذكره في اكثر التفاسير فانه لما كان ظاهر الاية تدل على وجوب
الوضوء عند كل قيام للصلوة في حال الحدث وغيره والاجماع على خلافه لما روي انه صلعم صلى الخمس
يوم الفتح بوضوء واحد فاحتيج الى تقدير قال بعضهم ان التقدير اذا قمتم محدثين وبعض اذا قمتم من
النوم او من مضاجعكم كما مر بيانه على ان قد تقرر عند علماء المعاني ان المعرف باللام حمله على الاستغراق
مجاز وانما يكون حقيقة في الحقيقة والعهد الخارجي وايضا قد ذكر صاحب المفتاح ان المعرف
باللام في المقام الخطابي يحمل على الاستغراق دون البرهاني ولا ريب في ان المستعمل في الادلة الشرعية
من هذا القبيل ولما ما ذكره في بطلان التقدير المذكور من اقتضائه عدم التوضي للقائم من غير نوم
للصلوة فمردود بان تخصيص شيء بالذكر لا يقتضي نفيه عما عداه كما تقرر في الاصول المصنف رفع الله
درجته الثامنة ذهبت الامامية الى وجوب مسح الراس وعدم اجزاء الغسل عنه وقال الفقهاء الاربعة

يجزي الغسل وقد خالفوا في ذلك كتاب الله تعالى حيث فرق بين الاعضا وجعل الراس ممسوحا فالتسوية
بينهما مخالف لنص القران انتهى   الناصب خفضه الله اقول الغسل هو اجراء الماء على العضو و
المسح ايصال البلل الى العضو فالغسل الذي هو ايصال الماء اذا تحقق يلزمه ايصال البلل بلا شبهة
ومن انكر ذلك انكر ان الماء له بلل فالغسل اذا تحقق تحقق المسح بلا عكس واما التفريق بين الاعضاء
في الوضوء فلا يوجب تحقق المسح بدون الغسل لان الاكتفا بالمسح تخفيف من الغسل رحمة فلا يلزم منافاة
المسح للغسل ومباينتهما بالكلية من هذا التفريق انتهى   ما ذكره الناصب اولا من ان الغسل هو
اجراء الماء على العضو والمسح ايصال البلل مسلم لكنه في التفريع على ذلك بقوله فالغسل الذي هو ايصال
الماء الخ قد احتال وبدل الاجراء الذي هو الاسالة بالايصال وحينئذ يتوجه المنع على كون الغسل ايصال
الماء ثم يسري منه المنع على التفريع المذكور كما لا يخفى والحاصل ان مفهوم الغسل كما ذكره ولا هو اجراء الما
لا مجرد الايصال فلا يلزم من تحقق الغسل تحقق البلل الذي هو مجرد الايصال وايضا يدفع البناء على اشتمال
احدهما على الاخر وتحققه فيه ثم فرق بين قول القائل فلان يرى الفرض في الرجلين المسح وبين قوله فلان يرى
الغسل وايضا لو جعل اشتمال الغسل على المسح مصححا لاستعمال المسح في الغسل يصح استعمال الغسل
في المسح ايضا لان الاول من باب اطلاق اسم الجزء على الكل والثاني من باب اطلاق اسم الكل على
الجزء وكلاهما علاقتان معتبرتان عند ارباب العربية وحينئذ يسقط استدلالهم ببيان الاحاديث
المتضمنة لقولهم انه عليه السلام توضأ وغسل رجليه لانه حينئذ لا ينكر ان يكون الغسل المذكور
مرادا به المسح والحل انه ليس كل شي يشتمل على غيره يصح ان يسمى باسمه بانا نعلم ان الغسل مثلا يشتمل على
افعال مثل الاعتماد والحركة ولا يجوز ان يسمى باسم ما يشتمل عليه وكذا السكنجبين يشتمل على الخل و
العسل ولا يسمى باحدهما وبالجملة اطلاق المسح على الغسل وعكسه مخالف للوضع اللغوي والشرعي
فلا وجه للتعبير باحدهما عن الاخر بغير قرينة ولهذا ذهب القفال وجماعة من قدماء الشافعية الى
ان الغسل لا يجزي عن المسح مستدلين بانه ليس بمسح وهو المامور به وذكر صاحب تقريب المتدارك
وهو من علماء اهل السنة ان المالكية ايضا على الفرق بينهما وانه لا يجوز ان يراد بالغسل المسح وبا
لعكس انتهى وهل هذا الذي ذكره الناصب الا مثل ان يقال ان الذراع عبارة عن ست قبضات والذراعين
عبارة عن ضعفه فاذا تحقق الذراعين الذي هو ضعف الذراع تحقق الذراع بلا شبهة ومن انكر هذا
انكر استعمال الكل على الجزء فجاز التسوية بين الذراع والذراعين وهو سفسطة ظاهرة   المص
رفع الله درجته السابعة ذهبت الامامية الى انه لا يجوز المسح على العمامة وقال الثوري والاوزاعي واحمد

واسحق

واسحق انه يجوز وخالفوا في ذلك نص القران حيث قال وامسحوا برؤسكم اوجب الصادق المسح بالراس
انتهى   خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب المسح بالراس بما يسمى مسحا والمندوب
عنده مسح جميع الراس للخروج عن الخلاف والمستحب عنده انه اذا عسر المسح بكل الراس لاستكمال
مسح العمامة لما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن المغيرة بن شعبة ان النبي صلعم توضأ
فمسح بناصيته وعلى عمامته وخفيه وحمل الشافعي المسح بالناصية على مسح جزء من الراس والاستكمال با
لناصية بالعمامة وذهب من جوزه الى انه كالمسح على الخف لظاهر الحديث كما جمع بينهم في حكم واحد واما
ما ذهب انه يخالف النص فهو باطل لانه في حكم المسح بالخف وقد اوجب الكتاب الغسل وجوز السنة
المسح فلا مخالفة لوجود السنة الدالة على جواز المسح عند وجود الخف وسنذكر ان الباء في قوله تعالى فامسحوا
برؤسكم باي معنى انتهى   ان ما مهده من تقرير مذهب الشافعي لا نفع له في اصلاح كلام
الثوري وشركائه كما لا يخفى واما ما رواه عن الصحاح عن المغيرة فقد مر منا الكلام على احاديث الصحاح
ومؤلفيها سيما هذا الحديث المنتهى الى مغيرة فانه مع ظهور القدح فيهما لسبق المص في طعن
عمر من قيام الشهادة على المغيرة عنده بالزنا وعفا دفعه عن امير المؤمنين عليه السلام ودخوله في حزب
اهل البغي مردود ايضا بما سيجي منه في مسئلة المسح على الخفين فانتظر وايضا لا يدفع هذه الرواية مخالفتهم
لنص الاية كما ذكره المص وهو ظاهر فيجب الحمل على موضع الضرورة كما حملها عليه اصحابنا او القول بانها
منسوخة باية المائدة كما سياتي الرواية فيه عن علي ع وايضا كان المص يدعي البداهة في وضع ما
بنوا عليه من الرواية لمخالفتها النقل والعقل اما النقل فلما عرفت واما العقل فلان بديهة العقل
حاكمة بان في نزع الخف مشقة فيمكن التيسير من الشارع فيه بتجويز المسح عليه عند الضرورة واما
المسح على الناصية فلا مشقة فيه حتى يحكم بالعدول عنه الى المسح على العمامة فهو قياس مع الفارق
كما لا يخفى وبهذا ظهر بطلان تعليل الناصب بقوله لانه في حكم المسح على الخف فقد رجع بخفي
حنين ولم يصرح الناصب بلفظ القياس لعلمه بان الشيعة يعتقدون بطلانه وقد صرح بهذا القياس
وكونه مع الفارق الكرماني في شرح البخاري   المص رفع الله درجته الثامنة ذهبت الامامية
الى وجوب مسح الرجلين وانه لا يجوز الغسل فيهما وبه قال جماعة من الصحابة والتابعين كابن عباس
وانس وعكرمة وابي العالية والشعبي وقال الفقهاء الاربعة الفرض هو الغسل وقد خالفوا في ذلك
نص القران حيث قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم انتهى   الناصب خفضه الله اقول قرا
بعض القراء وارجلكم بفتح اللام وقرا بعضهم وارجلكم بالكسر فهذا الكسر يمكن ان يكون للجوار على ما هو عادة

العرب في كلامهم من جر الجوار ويمكن ان يكون لارادة حكم المسح واما الفتح فهو نص على الغسل بلا تردد
فلا بد هٰهنا من بيان للمجمل وقد بينته السنة الصحيحة وذلك ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم
عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رسول الله صلعم راى قوما واعقابهم لم يلوح لم يمسها الماء فقال ويل للاعقاب
من النار اسبغوا الوضوء وهذا يدل بصريحه على وجوب الغسل وهذا بيان للمجمل فلا يجزي الا الغسل ثم نقول
صح عند اهل العربية انه اذا قيل مسحت بالحائط يراد بعضه لان الاصل في الباء ان يدخل في الوسائل
وهي غير مقصودة فلا يثبت استيعابها بل يكفي فيها ما يتوسل به الى المقصود واذا قيل مسحت الحائط
يراد كله اذا علمت هذا فنقول الجر في ارجلكم على القراءة المشهورة فيه يجب ان يحمل على جر الجوار لان الفتح
وارد البتة بلا شبهة للقراءة المتواترة فان عطف على قراءة الفتح على وجوهكم حصل المقصود وان عطف
على محل رؤسكم يكون الباء ساقطا عن ارجلكم ويكون التقدير وامسحوا ارجلكم وهذا يقتضي ان يكون الواجب
مسح كل الرجل باليد المبتلة ولم يقل بهذا احد لا موافق ولا مخالف فلا يبقى حينئذ وجه لقراءة الفتح
فتعين وجوب الغسل للارجل ليصح التركيب واذا تعين افادة النصب للغسل والجر قراءة متواترة
يجب حمله على جر الجوار او الحمل عليه بطريق المشاكلة او بتقدير وامسحوا بارجلكم مرادا به الغسل التشبيه
بالمسح تنبيها على وجوب الاقتصاد او بالتزام الجمع بين الحقيقة والمجاز دفعا للاختلاف في القراءتين
اذ لا وجه له غير المذكورات حتى هذا فاته من الدلائل المتقنة والحمد لله ثم ان جميع اهل الاعصار من
عامة الناس ومشاهير العلماء في كل عصر نقل عنهم غسل الرجل والانكار على الماسح وهل يعارض
هذا ان شرذمة من الشيعة قالوا بالمسح وليتصف المنصف ان الحق في طول الازمنة يبقى مختفيا
هكذا ثم انه في ازمنة الخلفاء هل كان المقرر من امر الوضوء غسل الرجلين او المسح ولو كان المقرر في
الازمنة المسح لكان يذهب اليه بعض علماء اهل السنة كالشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد مع وفور
علمهم واطلاعهم على احوال السلف ولو تامل المتامل لعلم ان مسح الرجلين في الوضوء ليس من
الشريعة ولقد سالت علماء الشيعة في الجبل العامر من بلاد الشام الانصاف في هذه المسئلة وقلت
لهم اذا جردتم النفوس من الاغراض والمباحثات هل تجدون انفسكم تسمح بالصلوة بالمسح او لا فما
نقمنوا انهم لا يصلون الفرائض بدون الغسل وقد يكتفون بالمسح في الوضوء للمندوبات كالوضوء
عند النوم ويجمعون بين المسح والغسل في سائر الطهارات خروجا عن الخلاف ولا يبعد ان يقال
لا باس بهذا انتهى لعمري انه لو غسل الناصب ما سوده في هذا المقام بل غسل بحليه لكان
اليق بحاله وماله وها مسح يد المحو والطمس على وجوه كلامه ونقول اولا انه ان اراد بقوله وهذا بيان

المجمل

للمجمل ان الحديث المذكور بيان لاجمال الاية في الدلالة على اصل مسح الراس والرجل فلا نسلم ذلك
بل الاية نص كما سنبينه عليه وان اراد انه مجمل في مقدار المسح فهو مسلم فهو لكن لا ارتباط له بما
نحن فيه وهو ظاهر وثانيا ان ما ذكره بقوله ثم نقول صح عند اهل العربية انه اذا قيل مسحت الحائط
الخ ماخوذ مما ذكره شارح الوقاية استدلالا على انه لا يجب في مسح الراس الاستيعاب ردا على مالك
وفيه انا لا نسلم انه مما صح عند اهل العربية ولهذا لم ينسب ذلك الشارح اليهم بل قال وقد ذكرهم
الخ وقال المحشي عصام الدين ان الذين ذكروا هذا هم القائلون بكفاية المسح البعض من الشافعية
والحنفية وكيف يقول بذلك علماء العربية مع ظهور تخلف الاستيعاب في اكثر الفعل
المتعدي بنفسه الى المحل نحو ضربت زيدا وفي نوع الفعل المتعلق بالبدن وغيره نحو اللمس
والمس بل الظاهر ان المثال مصنوع لان ارادة مسح كل الحائط انما يعقل اذا كان الحائط صغيرا
حقيرا واما اذا كان طويلا عريضا جدا كسور البلد مثلا فلا بل الحق انه للقدر المشترك بين الكل
والبعض كما نقله عصام الدين المذكور عن امام الحرمين والامدي وثالثا ان اراد بقوله لان الاصل
في الباء ان يدخل في الوسائل ان الاصل فيه عند قصد المحل دلالة ذلك فمسلم لكن من اين لزم
قصد ذلك فيما نحن فيه حتى نراعي فيه ذلك الاصل وان اراد ان الاصل دخولها على الالة مطلقا
فذلك ممنوع وايضا حاصل هذا يصير راجعا الى تخصيص الباء بالاستعانة وتوجه المنع عليه
ظاهر ولم لا يجوز ان يكون للالصاق كما صرح به صاحب الكشاف وقال انه المراد بالاية ومثل شارح
اللب لباء الالصاق بالاية المذكورة وفسر قوله تعالى امسحوا برؤسكم بقوله الصقوا المسح برؤسكم
وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان ان سيبويه لم يذكر للباء غير معنى
الالصاق هنا وقد مر ان الالصاق اعم من الاستيعاب والتبعيض فالحمل عليه اولى احترازا
لتيقن لاصالة عدم وجوب الزائد وبراءة الذمة عنه ولان التخصيص خلاف الاصل ثم
الظاهر ان باء الالصاق يدل بنفسها على الالصاق ولا حاجة الى تضمين معنى الالصاق كما هو
المشهور وذكره صاحب اللب هٰهنا والا لكانت للصلة لا للالصاق نعم حاصل المعنى الصقوا
المسح برؤسكم وبما قررنا ظهر سقوط ما ذكره الناصب اخرا من ان سقوط الباء عن ارجلكم على
تقدير العطف على محل برؤسكم وصيرورة التقدير وامسحوا ارجلكم يقتضي ان يكون الواجب
مسح كل الرجل الخ وذلك ظاهر فلا يبقى حينئذ وجه لقوله فلا يبقى وجه لقراءة الفتح الخ
ولنفصل الكلام في المقام لتوضيح المرام ودفع ما امكن للخصم من النقض والابرام ان ارجلكم في

اية الكريمة قرا بالجر عطفا على الممسوح اى الرؤس وهذه القراءة صريح فى مذهب الشيعة الامامية
وبالنصب عطفا على المغسول اى الوجوه وهذه القراءة ناظر الى مذهب اهل السنة فيتعارض القرآنان
ظاهرا والسبيل فى مثله على ما تقرر فى الاصول ترجيح احديهما على الاخرى باعتبار المتن او السند
لم يتساويا قوة فى ذلك والا فالحمل على نسخ المتقدم بالمتاخر ان علم التاريخ بوجه ما والا فطلب المخلص
من قبيل الحال او غيره والجمع بين المتعارضين ان امكن والا فالمصير الى دليل دونهما كالسنة والاجماع
والتمسك بالاصل كما فصل فى الاصول فاختار جمهور اهل السنة قراءة النصب وتحزبوا فى دفع معارضة
قراءة الجر حزبا بان كل حزب بما لديهم فرحون فحزب منهم كالزمخشرى اضطر الى تعسف حمل المسح فى قراءة
الجر على ما هو فى حكم المسح من الغسل الخفيف وحزب منهم كالقاضى البيضاوى والنحاة الى تكلف الحمل
على الجر بالمجاورة وفى كل من الحملين تحامل وانحراف عن الحق الصريح اما الاول فلان حاصله كما قال الزمخشرى
فى الكشاف ان الارجل من بين الاعضاء الثلاثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة
الاسراف المذموم المنهى عنه فعطفت على الرابع الممسوح لا لتمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد فى صب
الماء عليها وقيل الى الكعبين فجئ بالغاية اماطة لظن ظان يحسبها ممسوحة لان المسح لم يضرب له
غاية فى الشرع انتهى كلامه وفيه نظر من وجهين يتضمن وجوها من النظر اما اولا فلانه يرد عليه وعلى الجزء
الاخر فى اختيارهم قراءة النصب ونعتهم انه نص على الغسل كما ذكره الناصب بقوله واما الفتح
فهو نص على الغسل بلا تردد الخ انهم ان ارادوا بهذا القراءة كون الارجل منصوبا لعطفها على
الوجوه فيرد ان العطف على الوجوه مرجوح من وجوه لان القرب مرجح ولانه يوجب حصول اللبس لعدم
القرينة على ذلك ووقوع الفصل الكثير بالاجنبى بين المعطوف والمعطوف عليه والاخلال بالفصاحة
من حيث الاشتغال عن جملة الى اخرى قبل تمام الغرض من الاول وهذا لو فعله عربى او عجمى لا
تسخر به فكيف يقع فى كلام الله الذى تحدى به فصحاء العرب والقول بان للفصل المذكور فائدة
هى التنبيه على وجوب الترتيب مدفوع وغير مسموع عند من لم يقل بوجوبه كابى حنيفة وغيره نعم انما
افادة حسن الترتيب وهو غير مهم فى الغرض الذى سيقت الاية لاجله حتى يتسبب به الخلل اللازم من
فصله المذكور وان ارادوا نصبها بفعل مقدر كما قيل اى اغسلوا ارجلكم كقولهم علفتها تبنا وماء باردا
اى سقيتها ماء فيرد عليه اولا انه قول بمجرد التشهى لان الاصل عدم التقدير وعدم الحذف لتمامية المعنى
بدونهما وثانيا ان ذلك انما يجوز مع قيام القرينة وعدم اللبس كما فيما تمسكتم به فان الماء لا يعلف
فقد قوا الفعل لعدم اللبس واما هنا فلا لان الارجل تمسح كما تغسل وارادة المسح هو الظاهر ولا ضرورة

للمسح ذكر

انتهى كلامه

الى

الى تقدير اغسلوا الا الترويج المدعى وثالثا انه لو جاز تقدير اغسلوا بقرينة فاغسلوا لجاز تقدير
امسحوا بقرينة وامسحوا بل هو اظهر لقرب القرينة هنا ولا يمكن الجمع بين مقتضى القراءتين لانه مخالف
للاجماع الا للناصر للحق من الزيدية ولا يمكن ان يقال بالتخيير لانه ايضا مخالف للاجماع وقد انقرض
القايل به وهو الجبائى وابن جرير الطبرى وعند ذلك يتعين العطف على محل رؤسكم مع تاييد
قراءة الجر له واما ثانيا فلان ما تحمله لدفع التعارض من النكتة التى ذكرت لعطف الارجل على الممسوح
مع ارادة غسلها انما يصح نكتة بعد ان يستفاد من خارج الاية ان الارجل لابد ان يكون مغسولة لا من
هذه الاية واما جعلها دليلا عليه بواسطة هذه النكتة المشتملة على دعوى ان الارجل من الاعضاء
المغسولة فى الوضوء فمما لا وجه له فى مقام الاستدلال لانهم انما يستفيدون غسل الارجل من قراءة
الاية بالنصب ويجعلونها دليلا عليه والحاصل ان قراءة النصب لكونها معارضة بقراءة الجر فى
معرض السقوط فثبوت مدلولها موقوف على نفى مدلول الثانية بوجه لا يتوقف صحته من مقدمات
نفى الثانية على ثبوت مدلول الاولى والا لدار لان ثبوت مدلول قراءة النصب يتوقف على نفى
مدلول قراءة الجر فلو توقف مدلول قراءة الجر على ثبوت مدلول قراءة النصب لزم الدور لزوما
لا سترة به وايضا قوله الارجل من بين الاعضاء الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت
مظنة للاسراف المذموم فعطفت على الرابع الممسوح لا لتمسح الخ مردود بان كل الاعضاء المغسولة
تغسل بصب الماء عليها لان حقيقة الغسل صب الماء على المغسول مع الجريان او غمسه فى الماء و
الارجل كثيرا ما تغسل بالصب عليها من ماء الحوض والنهر عليهما وقد تغسل بطريق الغمس كالحوض فى
النهر والحوض كما تغسل بالصب فى اليد والاغتراف بها اثر الصب على العضو وكذا الكلام فى باقى الاعضاء
وبالجملة ان ذلك لا انضباط له لاختلافه باختلاف البلاد بحسب كثرة الانهار والحياض فيها وقلتها
وفى اكثر هذه الصور لا يتحقق الاسراف اصلا كما لا يخفى على المتامل وايضا ان اراد بكون غسل الارجل
مظنة الاسراف انه مظنة التكرار والمبالغة باستعمال ما لا يبلغ مقدار مد من الماء فهو ليس
باسراف شرعا بل هو مستحب كما رووه عن النبى صلعم بالاتفاق كما صرحوا بان المد زايد عن اداء
فرايض الوضوء ومستحباته على ان القسطلانى شارح البخارى روى فى باب اسباغ الوضوء بسند
صحيح عنده عن ابن المنذر عن ابن عمر انه كان يغسل رجليه فى الوضوء سبع مرات وان اراد انه
مظنة لاستعمال ما يزيد عن مقدار المد ونحوه بكثير فهو ممنوع والعرف والعادة شاهدة على
على ان الزيادة على ذلك لا يصدر الا عن صبى جاهل وجلف جاف يلعب ويلهو بالماء بل المفهوم

من الشرح المذكور في باب ما جاء في الوضوء عند قول البخاري وكره اهل العلم الاسراف فيه وان يجاوز
فعل النبي صـ ان ليس المراد من الاسراف المنهي في الوضوء ما يفهم في العرف من الاكثار في استعمال
الماء بل المراد المجاوزة عما فعله صلعم فان الشارح جعل قوله وان يجاوز واعطفا تفسيريا للاسراف
وفرع عليه بقوله فليس المراد بالاسراف الا المجاوزة عن فعله صلعم الثلث انتهى واما ما تضمنه كلام
الزمخشري ووافقه فيه الناصب من استعمال المسح في الغسل فقد عرفت فساده مما قررناه سابقا في
مسئلة مسح الراس مع ان الارجل اذا كانت معطوفة على الرؤس والمقصود غسلها كما قالوه يلزم ان يكون (الارجل آ)
قد استعمل سبحانه وتعالى لفظ امسحوا وهو لفظ واحد في حقيقته في الرؤس وفي مجازه في الارجل بغير قرينة
وتفصيل هذا الاجمال انه لو اريد بالمسح معناه الحقيقي بالنسبة الى الرؤس والغسل الشبيه به بالنسبة الى الارجل
لزم اما الجمع بين الحقيقة والمجاز كما ذكره العلامة التفتازاني بان يراد حقيقة المسح بالنسبة الى المعطوف عليه
والغسل الشبيه به بالنسبة الى المعطوف وذلك غير جائز واما عموم المجاز مع الاجماع المحتاج الى البيان
بان يراد من المسح ما يعم المسح الحقيقي والغسل الشبيه به مطلقا وهذا مما لا يتكلم به رشيد فكيف يأتي به البارئ
جل اسمه في كتابه العزيز لتعليم الخواص والعوام ويجعله معضلة للافهام وعرضة للاوهام وكان يمكن ان يقول ا
غسلوا ارجلكم ولو جاز مثل هذا التأويل في القرآن او غيره من فصيح الكلام لارتفع الامان عن فهم المرام وخرج القرآن
عن كونه دليلا للمحققين وامكن للفرق المضلة ان يؤولوه بما يوافق مدعاهم بل بما هو اقرب من هذا التأويل
بيقين وايضا لو سلم ان الارجل مظنة الاسراف لغسل فيها فنقول الاسراف في كل شيء مذموم ولا خصوصية
له بالارجل ولا بالوضوء فقد يكون مكروها وقد يكون حراما كما اذا ادى الى الضرر او ضياع مال بل قد يكون الاسباغ
المستحب بل الوضوء الواجب حراما كما اذا احتيج الى الماء لحفظ نفس محترمة وهذه امور مقررة بين اهل الاسلام
مؤيدة بحكم العقل كما اشار اليه ابن همام الحنفي في شرح الهداية قبيل فصل نواقض الوضوء وليست الاية (همام آ)
منساقة لتعليم شيء من ذلك وتكلف ذلك ليخرج الاية عن دلالتها على المسح خبط بغير ضبط وايضا او حديث
عن رسول الله صلعم او اثر من اصحابه او تابعيهم او قول الفقهاء الاربعة ومن يحذو حذوهم يدل على ما ذكره
من وجوب الاقتصاد في صب الماء على الارجل سبحانك هذا بهتان عظيم ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا
ليضل الناس بغير علم بل الذي ورد في السنة المطهرة وعمل به جميع العلماء اسباغ الوضوء وهو المبالغة
في الغسل وتكريره ولو كانت الارجل مما تغسل لكان ينبغي ان يكون الاسباغ فيها والمبالغة في صب الماء
عليها اكد واصل لانها اكثر الاعضاء تعلقا بالوسخ واكثرها عرضة للنجاسة خصوصا في الحجاز للبسهم
النعال العربية وهي لا تحجب لاسفل القدم الملاصق للارض ولا ترد وسخا ولا غبارا ولا تمنع النجاسة فكيف

يجب

يجب الاقتصاد في صب الماء عليها والحال ان اسباغ الوضوء مستحب اجماعا والحاصل انه ان اريد ان
الشارع نبه بذلك على رعاية الاقتصاد فما استحبه من اسباغ غسل الارجل ففساده ظاهر وان اريد انه
نبه على الاقتصاد بما زاد على الاسباغ المستحب فهو افسد لان الزائد على الاسباغ المستحب تشريع باطل
فلا معنى للحكم بالاقتصاد فيه وايضا يتوجه على قوله لم يضرب للمسح غاية اولا انه اول المسئلة وثانيا انه
افتراء على الشرع كيف وقد ضربوا للمسح على الخفين ومسح الراس غاية فكيف ينكرون الغاية ههنا وقد رد
في ذلك شيخ الاسلام التفتازاني في حاشية شرح الوقاية حيث اعترض على الزمخشري بانه حمل المسح في
الاية على الغسل لما اشتهر من فعل النبي صلعم واصحابه لا لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع ولا في
اللغة ما يقتضي ان لا يذكر للمسح غاية غاية الامر انه لم يذكر سوى هذا الموضع مع انه نقل في الكافي انه قال (التساهل ظ)
صلعم التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وانه صلعم وضع يديه على خفيه ومدهما
من الاصابع الى اعلاهما مسحة واحدة انتهى كلامه وثالثا ان ضرب الغاية لا يدل على الغسل بوجه فانه
لو لم يعطف وقال امسحوا بارجلكم الى الكعبين لم ينكروا وكان يجب المسح اليهما فكذا اذا عطف على الممسوح
وبالجملة ضرب الغاية نسبته الى الغسل والمسح على سواء فالوجه قد امر بغسله ولم يضرب له غاية ولا يلزم
من ضرب الغاية في بعض الغسل وهو غسل اليدين ان يكون كل ما ضرب له غاية غسله وهو ظاهر ورابعا (غسلا آ)
انه اي محذور في عطف المحدود على غير المحدود بل هو في هذه الاية افصح وابلغ لانه تعالى قال فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق فعطف الغسل المحدود على غيره فالمناسب ان يعطف في المسح كذلك ليتناسب الجملتان فيها
فان الترتيب والتناسب في الاية انما يحصل بهذا الوجه دون ما ذهبوا اليه لانها كما ذكرنا قد تضمنت ذكر
عضو مغسول محدود وهو اليدان ثم استؤنف ذكر عضو ممسوح غير محدود وهو الراس فحسن ان يكون الا
رجل ممسوحة وهي محدودة معطوفة عليه دون غيره ليتقابل الجملتان في عطف مغسول محدود على مغسول غير محدود
وفي عطف ممسوح محدود على ممسوح غير محدود وايضا فقد امر الله تعالى بغسل الوجوه وجعل للايدي مثل
حكمها من الغسل بواو العطف ثم ابتدأ جملة اخرى فقال وامسحوا برؤسكم فاوجب للرؤس المسح وجعل للارجل
مثل حكمها بالعطف فلو جاز ان يخالف بين حكم الارجل والرؤس في المسح جاز ان يخالف بين حكم الوجوه
والايدي في الغسل لان الحال واحد فقد بان لك انه لا يجوز نصب ارجلكم للعطف على وجوهكم او ايديكم
لان الجملة الاولى المأمور فيها بالغسل قد نقضت وبطل حكمها باستئناف الجملة الثانية ولا يجوز بعد
انقطاع الجملة الاولى ان يعطف عليها اذ يجري ذلك في الشناعة مجرى ضربت زيدا وعمرا ومررت بخالد (المائي ظ)
وبكرا وهو ظاهر وعلى ما قلنا يتطابق معنى القراءتين ولا يتنافيان واما الثاني وهو حمل قراءة الجر بالمجاورة

فقد اختاره القاضي البيضاوي ومثل لجوازه بقوله نعم عذاب يوم اليم وحور عين بالجر في قراءة
حمزة والكسائي وقولهم جحر ضب خرب وحكم بان فايدة ذلك التنبيه على انه ينبغي ان يقتصد في
صب الماء عليها وتغسل غسلاً يقرب من المسح انتهى وفيه نظر من وجوه اما اولاً فلانه مبني على
عطف الارجل على المغسول اعني الوجوه وقد بان بطلانه من وجوه وان تحتم عطفها على الرؤس
واما ثانياً فلان الجر بالمجاورة ضعيف في نفسه جداً بل قد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير
انه لا يجوز الكسر بالجوار لانه معدود في اللحن ولانه انما يكون بدون الحرف العطف فلم يتكلم به العرب
انتهى ونقل ابن همام الحنفي في شرح هداية الفقه عن ابن الحاجب انه قال الحمل على الجوار ليس بجيد
اذ لم يات في القران ولا في كلام فصيح انتهى وبالجملة قد انكر ذلك جميع المحققين من اهل العربية والقايل
به شاذ من الناس فلا يليق بكتاب الله تعالى واما ثالثاً فلان من جوزه انما جوزه بشرطين عدم اللبس
وعدم الفصل بينهما بحرف العطف ولم يجوزه احد من الفصل ولا مع اللبس اصلاً وفي الاية كلا
الشرطين مفقود فعدم جوازه في الاية اجماعي ومن قال به فلتعصب الجاهلية الاولى او لجهل بقواعد
الاعراب واما رابعاً فلان في مثل اكرمت زيداً وعمرواً ومررت بخالد وبكراً اذا جعل بكراً معطوفاً
على عمرو المكرم المنصوب وقيل انه جره بالمجاورة كما يقولون لا يرتضيه من له ادنى تمييز لما فيه
من التعسف والركاكة والايهام والبعد عن اسلوب كلام حاضري الاحلام واما خامساً فلان
ما استشهد به للجر من نحو قولهم جحر ضب خرب المجاورة خرب للضب وقوله نعم وحور عين
لمجاورته لحم طير وعذاب يوم اليم لمجاورة يوم ممنوع بظهور مخالفة المثال الاول للاية لوجود
الشرطين الذين يشترطهما مجوز الجر بالمجاورة وهما عدم حرف العطف وعدم اللبس فيهما لان
الخرب معلوم انه صفة للجحر لا للضب واما الارجل فيصح ان يغسل وان يمسح وهو الاظهر واما المحققون
النافون للجر بالمجاورة اصلاً فقالوا المراد خرب جحره على نحو مررت برجل ضارب ابوه فحذف المضاف
واستكن المضاف اليه في خرب واما حور عين فجرها في العطف على جنات النعيم كانه قال في جنات
وفاكهة ولحم طير وحور عين كما يقال فلان في اكل وشرب او معطوف على اكواب فمعناه ينعمون باكواب
وحور عين قال ذلك ابو علي الفارسي في كتاب الحجة في القراءة والقاضي البيضاوي المذكور في
تفسيره واكثر المفسرين واما عذاب يوم اليم فانه صفة ليوم كما يقال يوم اليم وحر اليم اي مولم وذلك وعذاب اليم
في كلام العرب شايع فصيح مع انه لا فصل فيه ولا لبس فلو سلم جره بالمجاورة لم يكن دليلاً على
ما نحن فيه نعم يكون ضعيفاً شاذاً وجعله صفة ليوم يكون من فصيح المجازات ولطيفها

كاصرح

كما صرح به الفاضل الاسفرايني في هذا المقام من حاشيته على شرح الوقاية واما سادساً وسابعاً
وثامناً فبما يرد على النكتة التي يخصصها من كلام صاحب الكشاف ما اوردناه عليه سابقاً فتذكر ثم اقول
تلخيص الكلام في تحقيق المرام ان الراجح في المقام اما المصير الى قراءة النصب بنصب الارجل عطفاً
على محل برؤسكم او المصير الى قراءة الجر عطفاً على رؤسكم وعلى التوجيهين يستفاد وجوب المسح كما
لا يخفى وهذان التوجيهان وان لم يكونا الظهر في حد ذاتهما مما اختاره الجمهور لكنهما راجحان على
ما اختاروه من عطف الارجل على معمول اغسلوا وعلى عطفها بالجر على رؤسكم بالمجاورة اما على الاول
فلو افقته لقراءة الجر وبقرب المعطوف عليه الى المعطوف والعامل الى المعمول وبان العطف على
المحل مع عدم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه اظهر من العطف على اللفظ مع الفصل بينهما بجملة
اجنبية من غير فائدة مهمة او تقدير فعل بلا قرينة كما عرفت واما على الثاني فظاهر جداً اذا لفت
ذلك كله فلننظر الى ما ذكره الناصب من البيان الخارجي لمحل الاية وهو ما رواه البخاري من حديث عبد الله
عمرو بن العاص فنقول فيه نظر سنداً ومتناً اما الاول فلما عرفت سابقاً من بطلان حجية روايات
علينا سيما ما رواه البخاري مع ما سمعت منافيه وفي كتابه من القوادح سيما في هذا الحديث الذي
رواه عن عبد الله بن عمرو بن العاص وهو الباغي الداعي الى النار كما جاء في صحاحهم وهو الذي كان في
حرب صفين مع معوية جعله على ميسرته وكان لشدة عناده يقاتل بسيفين ويضرب بهما علياً عليه
السلام واصحابه كما قال سبط ابن الجوزي في كتاب الرجال في زيادة ذكر عبد الله بن عمرو كان زاهداً عابداً
شجاعاً وكان يقاتل يا صفين بسيفين فليتامل العاقل البصير هل يسلم نصف بالزهد من يضرب
امير المؤمنين ع بسيفين لولا حمية الجاهلية اعاذنا الله من ذلك مع زيادة تفضيح لحاله في البحث
الخامس من مباحث الامامة وهو البحث المتضمن لذكر بعض الفضايل التي تقتضي دعوى وجوب امامة
امير المؤمنين ع وهذه الاحاديث في حق هولاء ثم ياخذون عنهم دينهم واما الثاني فلانه دليل على
المسح لا على الغسل كما زعموه وبيان ذلك على ما اشار اليه الشيخ الفاضل ابو الفتح محمد بن علي الكراجكي
في كتابه الموسوم بكنز الفوايد ان اهل الحجاز ليبس هواهم ولبسهم النعال العربية كانت اعقابهم
ربما تتشقق فيداوونها بالبول على قديم عادتهم ويزعمون انه يزيل الشقاق ولهذا سمعهم يقولون
اعرابي بوال على عقبيه فربما تارك عبد الله ومن معه غسلها نسياناً او لتهاون او نحو ذلك فقال ص
ويل للاعقاب من النار ليتنبه من كان بال على عقبه ان يغسله ولان البول والدم انما كان على الاعقاب
ولو كان المراد ايجاب غسلها للوضوء لقال اغسلوا ارجلكم ولم يات في هذا الحديث وفي غيره احاديث

رووها عن ابي هريرة وجابر بلفظ صريح في كون الغسل للعقب وهذا قوله عزّ واحدٍ ويل للارجل او
د العراقيب لـ اغسلوا ارجلكم لان الواجب عليكم غسل الارجل الى الكعبين ولم خصّ الاعقاب والعراقيب بالذكر
لولا ما ذكرناه من التوجيه والبيان الوجيه ويعضد هذا التاويل ما رواه المصنف قدس ذكره في التذكرة
عن عبد الله بن عمر ان رسول الله صلعم راى قوما يتوضاون واعقابهم تلوح فقال ويل للاعقاب من البول و
يؤيده ما وقع في الكشاف رواية عن ابن عمر ايضا قال كنا رسول الله صلعم فتوضا قوم واعقابهم بيض تلوح فقال
ويل للاعقاب من النار الحديث فان الظاهر من قوله واعقابهم بيض تلوح ان ذلك الابيضاض والتلويح عن
من الاجزاء الماحية الحاصلة من البول كما لا يخفى على من نظر في الاراضي التي بال عليها الانسان او غيره
من الحيوانات او شاهد بعض الصبيان التوقية الذين يبالون بالبول قائما على ساقهم ان لم يتفق له مشاهدة
الاعرابي الذي غاير ما ذكرناه ايضا يجوز انه صلعم راى ذلك القوم غسلوا ارجلهم في الوضوء عوضا
عن مسحها فراى اعقابهم تلوح عليها الماء فقال ويل للاعقاب من النار وعلى التقديرين لا دلالة
لهذا الحديث ايضا على مدعاهم بل هو عليهم لا لهم كما اوضحناه ثم نقول حينئذ لا شك ان عبد الله
بن عمرو الذين توضاوا ومسحوا على ارجلهم بمرائي من رسول الله صلعم كانوا من اصحابه عند القوم ولا شك
ولا شبهة ان اصحابه صلعم اعلم من غيرهم بسنن رسول الله صلعم لمشاهدتهم له في افعاله سيما في
الاسفار ولاخذهم معالم دينهم وواجباتهم وسننهم عنه بغير واسطة خصوصا الضرورية المتكررة
كالوضوء فلولا علمهم لوجوب المسح ما مسحوا وهل يتصور عن مثل عبد الله بن عمرو مع ما وصفوه به
من الزهد والعبادة والعلم والمعرفة انه من حين بلوغه بل من ايام تمرينه للصلوة الى حين وقوع ذلك
الشغل لم يشاهد من النبي صلعم ولا من ابيه ولا عن غيره من الصحابة وضوءا ولا تعلم منهم الوضوء التام
وكان يصلي مدة بالوضوء المخترع من تلقاء نفسه الى ان سمعه النبي صلعم بقوله ويل للاعقاب من النار
ويطرح حديث عبد الله بن عمرو العاص ما ذكر في كتاب المشكوة عن عبد الله بن عمر الخطاب انه قال رجعنا
مع رسول الله صلعم من مكة الى المدينة حتى اذا كنا بماء في الطريق تعجل قوم عند العصر فتوضؤا وهم عجال
فانتهينا اليهم واعقابهم تلوح لم يمسها الماء فقال صلعم ويل للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء
رواه مسلم انتهى وفيه اولا ان الاسباغ انما يقال في الزايد على الواجب فلو كان غسل الاعقاب
داخلا في اصل واجب الوضوء كما يدل عليه الوعيد بالويل كان ذكر الاسباغ لغوا بل كان الواجب ان
يقال تمموا الوضوء او نحوه فهذا اول دليل على وضع الحديث وثانيا ان الظاهر كما اشرنا اليه سابقا
هو ان ذلك القوم مع اسلامهم كانوا من الصحابة فكيف يتصور منهم ان لا يعلموا في مدة اسلامهم وعبادتهم

الى ذلك

الى ذلك الوقت ان الوضوء التمام المشروع هو ان غسل كل الرجل حتى نبّههم النبي صلى الله عليه واله
وسلم بذلك ولو قيل ان العجلة دعاهم الى ذلك قلنا هذا يؤول الى نسبة التشريع الى الصحابة وتواطؤ
قوم منهم على ذلك غسل ان متن الحديث لا يقتضي ان يكون عدم غسل الاعقاب للعجلة بل ظاهره
ان تعميم الوضوء قبل وقت العصر عند الوصول في الطريق الى ذلك الماء كان على سبيل الاستعجال وخوف
فقد الماء في ذلك الطريق عند تضيق وقت العصر فعلى ما ذكرنا يجب ان يحمل ذلك على ان في اعقابهم كان
نجاسة لم يتنزهوا عنها وذلك لانهم كانوا يلبسون هواء الحجاز ولبس النعال العربية كثيرا ما تتشقق اعقابهم فيدمى ومنها
بالبول وهذا الاهمال منهم ليس بمستبعد على تقدير القول بوجوب المسح لانها لم يكن محلا لمسح الوضوء
والمعتبر في صحة الوضوء طهارة موضع العضو المختص به لا باقي الاعضاء وانما يشترط طهارة ساير
الاعضاء في الصلوة وهو ظاهر ومعنى الاسباغ يتجه ايضا على هذا التقدير لان القائلين بالمسح يقولون
باستحباب تقديم غسل الرجلين اذا احتاج اليه لتنظيف او تبريد ولو نحوه متراخيا به عن المسح والدلك باليد
باليد واما قوله صلعم ويل للاعقاب من النار فقد بان وجهه ولقد بان بما فصلناه ان ما زعمه الناصب
من الدلايل المتقنة اوهن من بيت العنكبوت واضعف من شبهات ملاحدة الموت واما ما ذكره من ان
جميع اهل الاعصار من عامة الناس ومشاهير العلماء في كل عصر نقل عنهم غسل الاصل الخ فدعوى باطلة
لتصريح البغوي محيي سنة اهل السنة في معالم التنزيل والامام فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير بان المسح مما
ذهب اليه عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وسلمان الفارسي وعمار وانس بن مالك وائمة اهل البيت
عليهم السلم وانعقد عليه مذهب شيعتهم الامامية ومن الفقهاء ابو العاليه وعكرمة والشعبي وذهب ابن
جرير الطبري من ائمة الشافعية وابو علي الجبائي واتباعهما الى التخيير وذهب الحسن البصري وداود بن
الظاهرية الى انه يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر من ائمة الزيدية فظهر ان المعارض جمع كثير من ائمة
اهل البيت عليهم السلم واكابر الصحابة وعلمائهم وفقهاء التابعين وشرذمة من الشيعة كما توهمه الناصب
واما ما طلب فيه الانصاف من ان الحق في طول الازمنة يبقى مختفيا هكذا ففيه ان الحق في هذه
المسئلة لم يكن مختفيا عند القوم فقط لما ذكرنا انهم كما رووا وجوب الغسل عن جماعة من الصحابة
رووا وجوب الغسل عن جماعة اخرى منهم لكن لما كان القول بوجوب الغسل من بدع عمر يميل الجماعة
الاولى اعني عمر فانه الذي دعا الناس الى غسل الرجلين ومنع من مسحها رجّح الجمهور المعتقدون
بخلافته وفضله على غيره قوله بوجوب الغسل على قول غيره بوجوب المسح كما رجحوا ساير بدعه من التراويح
وغيرها على السنن الماثورة عن رسول الله صلعم واما قوله ثم ان في ازمنة الخلفاء هل كان المتراخي

فردود بان المقرر عند الكل لم يكن شئ من الغسل والمسح بل كانوا مختلفين فيه كما تقرر فعند بعض الصحابة من الخلفاء وغيرهم وجوب المسح وعند بعضهم الغسل واما قوله ولو كان المقرر في الازمنة المسح لكان يذهب اليه بعض علماء السنة كالشافعي الخ فنقول فيه ما قررنا من انه لم يتقرر في الازمنة عند الكل شئ من ذلك بل كانوا مختلفين فيه فذهب الشافعي وامثاله من المتاخرين الى مذهب من وقع عليه هواهم من طرفي الخلاف على ان مخالفة الشيعة عند فقهاء اهل السنة اهم من اختيارهم الحق كما سيجي بيانه فلهذا لم يذهبوا الى وجوب المسح مع ان محمد بن جرير الطبري من مجتهدي الشافعية لما اطلع على احوال السلف من اصحابه ذهب الى التخيير فافهم واما قوله ولقد سالت علماء الشيعة في الجبل العامري الخ فقيل ان تسمية

قال

ذلك الجبل جبل العامل باللام دون الراء ومن هذا يعلم ان وصوله هناك وسؤاله عن علمائه فرية بلا مرية واما قوله فانصفوا انهم لا يصلون الفرايض بدون الغسل ففيه ان هذا لا يدل على اعترافهم بعدم اقبال نفوسهم الى الصلوة بالمسح كما ذكره في السؤال عنهم لان الغسل عندهم مستحب فمن واظب على هذا المستحب صدق في قوله انه لا يصلي الصلوات بلا غسل الرجل كما اشعر به ما نقله آخرا من جمعهم بين المسح والغسل ولعلهم اتقوا عنه فضحكوا على لحيته بتلك العبارة المحتملة للامرين ثم الجمع كما يمكن ان يكون للاحتياط والخروج عن الخلاف يمكن ان يكون لاستحباب الغسل بعد المسح كما ذكرنا وان يكون للتقية فتامل ولقد عملت في سوالف الايام في هذه المسئلة رسالة لطيفة سميتها نهاية الاقدام في وجوب المسح على الاقدام فليرجع اليها من اراد الاحاطة باطراف الكلام

المحاكمة

المص رفع الله درجته العاشرة ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء وبه قال امير المؤمنين عم وابن عباس وقتاده وابو عبيده والشافعي واحمد بن حنبل واسحق وقال ابو حنيفة انه غير واجب وبه قال مالك وقد خالفا في ذلك نص القرآن حيث عقب بالغسل وجعل نهايته اليدين ثم عطف بالمسح وجعل نهاية الكعبين انتهى الناصب خفضه الله اقول وجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء مذهب الشافعي ودليله قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم فنفرض تقديم غسل الوجه فيفرض تقديم الباقي مرتبا لان تقديم غسل الوجه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع وذهب ابو حنيفة الى عدم وجوب الترتيب لان حرف الواو للجمع فالمراد فاغسلوا هذا المجموع فلا دلالة على تقديم غسل الوجه حتى يوجب النص ترتيب باقي الاعضاء والشافعي يستدل في بيان النص بالسنة فلا يكون ابو حنيفة قائلا بخلاف النص لما علمت من تطرق الاحتمال اليه ولو فرض لا يكون كذلك وما ذكر من التعقيب بالغسل وذكر النهاية في اليدين فلا دلالة له على وجوب الترتيب كما علمت انتهى ان مسئلة وجوب الترتيب مما اختلف فيه علماء الاعصار وتعارك فيه انظار اولي الايدي والابصار فالامامية والشافعية وجماعة من المتقدمين على الوجوب وابو حنيفة وجماعة على العدم قال فخر الدين

اختلاف

الرازي

قال فخر الدين الرازي في تفسير السورة المذكورة من المائدة احتجوا من الجانبين بهذه الاية في مسئلة اشتراط الترتيب اما من جانب ابي حنيفة واصحابه فانهم قالوا ان الله تعالى امر بغسل هذه الاعضاء عند القيام الى الصلوة وغسل هذه الجملة شرط لجواز الصلوة فيكون امرا بالمجموع حتى اذا وجد غسل البعض ودون البعض لا يجوز ولو كان كذلك لكان تقدير الاية كانه تعالى قال فاغسلوا هذه الجملة عند القيام الى الصلوة من غير ان يراعي الترتيب فيها وايضا انه تعالى ذكر الاعضاء الاربعة وعطف بعضها على بعض بحرف الواو والواو للجمع المطلق كما ذهب اليه ابو علي الفارسي ومن تابعه ويؤيده قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقوله تعالى واسجدي واركعي وقوله تعالى رب موسى وهرون وغيرها من الايات وكذلك قول الناس جاءني زيد وعمرو فانه اخبار عن مجيئهما مطلقا فلا يفهم منه غيره واما من جانب الشافعي فانهم قالوا امر بغسل الوجه عند القيام الى الصلوة وكان القيام شرطا لغسل الوجه والاصل في الجزاء ان يكون متصلا بالشرط ولانه تعالى قدم غسل اليدين في الذكر فوجب تقديمه في العمل قال تعالى فاستقم كما امرت وايضا ان الفاء في قوله تعالى فاغسلوا للتعقيب فوجب ان يجب غسل الوجه عقيب القيام الى الصلوة وايضا انه عطف بعض الاعضاء على البعض بحرف الواو والواو في الترتيب في الاصل ذكره ثعلب وقد دل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فانه للترتيب فيه وقول الشافعي يوافق قول مالك في هذه المسئلة واما ترجيح احد الجانبين على الآخر فالسيف لضاربه الهاشمي العلوي الحسيني المرعشي والترجيح لما يوافق الطريق الارضى المرضوي وذلك يظهر بجرح دلايل وجوب الترتيب على وجه يتضح منها بطلان دلايل القايل بالعدم فنقول الدليل الاول راجع الى الثالث وسنحرره انشاء الله تعالى واما الثاني فتوضيحه ان بعض الاعضاء مقدم باللفظ في الاية الكريمة فكان دالا على الترتيب لعموم قوله تعالى فاستقم كما امرت وحقيقة الاستقامة انما تحصل لمراعاة صورة الامر ايضا فاستقم كما امرت واما الثالث فتوضيحه ان الظاهر من الاية هو العطف على غسل الوجه بعد دخول الفاء وداخلا على كل واحد من الاعضاء المذكورة لا على المجموع لان الظاهر تقدم الربط على العطف فيقتضي وقوع كل من المعطوفات عقيب شئ بلا مهلة وذا لا يصح بالنسبة الخ لان وقوع شئ بعد امر واحد بلا مهلة ينافي وقوع شئ آخر بعده كذلك للفصل بين الاول والثالث بوقوع الثاني فلا يتحقق عدم المهلة فافهم بالنسبة الى القيام للصلوة فتعين ان يكون لتعقيب كل من المعطوفات بالنسبة الى سابقه فيكون الشرطية من قبيل اذا خرج الامير استاذنت وخرجت فتقدير الاية اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم واذا غسلتم وجوهكم فاغسلوا ايديكم وهكذا فهو من تعدد الجزاءات المترتبة وبعبارة اخرى ان المتبادر من العطف على ما ارتبط بغيره ان يكون العطف متاخرا

اشهر كلامه واول نعم السيف لضاربه

على ...

عن ربط المعطوف عليه بذلك الغير كقولك ان جاء زيد فاكرمه وجالسه وحادثه فيد ظاهرا على تقديم
غسل الوجه بناء على ان الفاء التعقيبية مع العطف المذكور يدل على وجه تعقيب غسل الوجه للقيام
الى الصلوة من غير فصل ثم اخر بينهما الا انما اخرجه الدليل فيدل على عدم فصل غيره من اعمال الوضوء قطعا
وهو يستلزم تقديمه عليها فيثبت الترتيب في الجميع لان القول بتقديمه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع المركب
ولقد ظهر بهذا ايضا فساد اول ما ذكره الرازي من ادلة الحنفية فلا تغفل واما الرابع فتوضيحه ان اصل الواو
للترتيب وان غلبت في الجمع وقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله مع قوله صلعم ابدءوا بما بدأ الله به يدل على ان
المراعى في قرآن الكريم هو الاصل وورده في اعمال الحج لا يقتضي تخصيصه به لان العبرة بعموم اللفظ لا
بخصوص السبب كما تقرر في الاصول وليعلم ان في الواو اقوالا ثلثة الاول انها للجمع من غير دلالة على ترتيب
ولا معية والثاني ان معناه الترتيب فيما يستحيل الجمع فيه وبه قال الغزالي والثالث انها للترتيب
مطلقا واليه ذهب الفراء وجماعة من النحاة والفقهاء فما ذكره صاحب كتاب الهداية في نصرة الحنفية من
اجماع اللغة على ان الواو لمطلق الجمع غير صحيح هذا ومن الادلة التي لم يذكرها الرازي ان سياق النظم
في البقرة يدل على الترتيب وذلك لان الله تعالى ذكر الوجوه ووزنه فعول كرؤس وذكر الايدي ووزنها
افعل كارجل وادخل ممسوحا بين مغسولين وقطع النظير عن النظير فلولا ان الحكمة في ذلك التنبيه على
الترتيب لكان الافصح الانسب بالبلاغة ان يقال وايديكم وارجلكم وامسحوا برؤسكم كما يقال
رايت زيدا وعمروا ودخلت الحمام ولا يقال رايت زيدا ودخلت الحمام ورايت عمروا ولو قيل ذلك
لكان هجنة في الكلام ومن احسن من الله قيلا واقول فيه نظر لانه انما ينتهض على الحنفية القائلين
بوجوب غسل الرجلين ولا يتمشى على القائلين بالمسح كالشيعة الامامية ولا على القائلين بالتخيير كالاخي
ان قيل هيهنا حكمة اخرى غير اعتبار الترتيب قد اقتضت قطع النظير عن النظير وهي ملزمن ان وجه
تاخير الارجل المغسولة عن الراس الممسوح التنبيه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها قلنا
قد تبين فساد هذه الحكمة فتذكر ومن ادلة وجوب الترتيب ايضا انه يمكن استفادته من الاية
بمعونة ما روى عن النبي صلعم في الوضوء البياني لكونها بيانا للاية وان امكن استفادته من تلك
الرواية مع قطع النظر عن كونه بيانا للاية فان قوله صلعم بعد ذلك البيان والوضوء مرتب هذا
وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به يدل على وجوب الترتيب وقال شارح الوقاية مجيبا عن هذا الدليل
وقد سنح لي جواب حسن وهو انه توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فهذا
القول يرجع الى المرة بحسب الى الاشياء الاخر لان هذا الوضوء لا يخلو اما ان يكون ابتداؤه من اليمين

اومن

اومن اليسار وايضا اما ان يكون على سبيل الموالات او عدمها فقوله هذا وضوء الى اخره ان اريد
به هذا الوضوء بجميع اوصافه يلزم فرضية الموالاة او ضدها او التيامن او ضده وان لم يرد بجميع
اوصافه لا يدل على فرضية الترتيب انتهى كلامه واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلانه حمل هذا اشارة
على فرضية الترتيب الى الوضوء بحسب المرة تحكم خلاف الظاهر المتبادر بل هو تحكم محض فيكون مرجوحا
بل باطلا واما ثانيا فلان الشيعة قد ذكروا ذلك في كتبهم بعبارة وهي انه روى انه صلعم توضأ مرتبا
وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والظاهر ان مرادهم هو ان الراوي الذي علم بانه صلعم
عرف بقرينة المقام ان لفظ هذا اشارة الى الوضوء المرتب ومما يؤكد ذلك انه روى عنه صلعم لا يقبل الله
صلوة احدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه ثم يمسح راسه ثم يغسل رجليه
وانما لم يستدلوا بهذا الحديث ابتداء على وجوب الترتيب لانه انما يتم حجة على الحنفية لو بلغ
حد الشهرة والا لزم الزيادة على الكتاب بالسنة الغير المشهورة وهو لا يجوز عندهم وان جاز عند الشافعي
واما ثالثا فلانه يفهم من تقريره استبعاد وجود القايل بوجوب احد الطرفين من الموالاة وضدها
وكذا الابتداء باليمين او ضدها مع ان مالك والشافعي في القديم والامامية قائلون بوجوب الابتداء
باليمين هذا واورد العلامة الدواني في رسالته الموسومة بانموذج العلوم على هذا الجواب ايضا بقوله
اقول يمكن ان يقال لعله تيامن في هذا الوضوء لبيان الجواز وعدم وجوب التيامن معلوم من روايات
الصحيحة الشائعة حيث روى انه صلعم كان يحب التيامن في طهوره ونعله وساير الاحوال والاقوال
فان سياق الاحاديث الدالة على انه صلعم كان يحب التيامن في طهوره الخ يدل على انه ليس واجبا
بل مستحبا كما لا يخفى واقول على قاعدة علم الخلاف هب ان مقتضى الحديث بناء على هذا الدليل وجوب
الترتيب بين اليدين وبين الرجلين لكن وجوبها ساقط بالاتفاق منا ومنكم فثبت المانع من الوجوب
في حقهما وبقي المقتضي فيما سواهما بلا مانع واذا ثبت المقتضي وارتفع المانع ثبت الحكم فثبت وجوب
الترتيب فيما عداهما من غير معارض انتهى كلامه وبعبارته وفيه كلام طويناه على غيره امتحانا للاذهان
ولقد ظهر بما حررناه وقررناه بطلان جميع ما ذكره الناصب في هذا المقام سواء ما في كلامه من مناقضة
او لكلامه لاخره فان ظاهر قوله ودليلا من دليل الشافعي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الخ انه يفيد ما ذكره
الحلاس ان الشافعي استدل في بيان الاية بالسنة فتامل وتدبر قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه لا يجوز المسح على الخفين الا في حال الضرورة وخالف في ذلك الفقهاء الاربعة
وجوزوه وهو مخالف لنص الكتاب حيث قال وارجلكم عطفا على الرؤس فاوجب الصاق المسح بالرجلين

والماسح على الخفين ليس ماسحا على الرجلين انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول يجوز المسح على الخفين
عند الشافعي في السفر والحضر وكذا عند ابي حنيفة للسنة المشهورة فيجوز به الزيادة على الكتاب
والسنة المشهورة ما روى مسلم والنسائي في صحيحهما انه سئل علي بن ابي طالب عليه السلم عن المسح
على الخفين فقال جعل رسول الله صلعم ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى
البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن المغيرة بن شعبة انه غزا مع رسول الله غزوة تبوك قال
المغيرة فتبرز رسول الله صلعم وذكر الحديث الى ان قال ثم اهويت لانزع خفيه فقال دعهما فاني ادخلتهما
طاهرتين فمسح عليهما وروى مسلم عن ابي بكرة عن رسول الله ص انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن و
للمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح بهما وروى مسلم والنسائي عن صفوان بن عسال قال كان
رسول الله ص يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليهن الا من جنابة ولكن من غايط و
بول ونوم هذه السنن المشهورة فاين المخالفة للنص ثم نقول ما الذي حمله على تجويزه المسح على الخف عند
الضرورة وهذا مخالفة للنص فان قال السنة فقد اعترف بان السنة يجوز الزيادة على النص في حال الضرورة
فلم لا يجوز مطلقا واذا كانت السنة مجوزة للزيادة فلا يكون مخالفة للنص انتهى **اقول** بعد تسليم صحة
ما جوزوه من الزيادة على الكتاب بالسنة المشهورة والخبر المشهور ان في اصل الاخبار المذكورة فضلا
عن تواترها وشهرتها كلام لان ما رواه عن مسلم والنسائي كذب صريح ارتكبوه لنصرة مذهبهم ثم
لم يرضوا باصل الكذب حتى نسبوه الى علي بن ابي طالب ع فانه مخالف لما رواه اهل بيته الطاهرين وذهب
اليه الامامية من شيعتهم واهل البيت ابصر بما في البيت فقد روى عنه ع انه قال ما ابالي امسح على
الخفين او على ظهر عير بالفلاة والعير بكسر العين المهملة وسكون اليا ثم الرا الحمار الوحشي وروى عن
الصادق ع انه قال اذا رد الله سبحانه كل اهاب الى موضعه ذهبت طهارة هولاء يعني الناصبة في جلود
الابل والبقر والغنم واغرب من ذلك انهم انفسهم يروون عن عايشة انها قالت لان اقطع رجلاي بالمواسي احب
الي من ان امسح على الخفين ورووا عن ابي هريرة مثل ما روى عن علي ع وكذا الكلام في حديث مغيرة فانه
مردود بما سبق من فسقه وبما روى ان عمر جمع اصحاب النبي صلعم وفيهم علي ع فقال ما تقولون
في المسح على الخفين فقام المغيرة بن شعبة وقال رايت رسول الله صلعم يمسح على الخفين فقال علي ع
اقبل المايدة او بعدها فقال لا ادري فقال علي ع سبق الكتاب الخفين انما نزلت المايدة قبل ان
يقبض اي النبي صلعم بشهرين او ثلثة ونظير هذا ما ينقل عن علي ع ايضا انه ناظر مع ابي سعيد البدري
حين روى ذلك عن النبي صلعم فقال ع اقبل نزول المايدة او بعده فسكت ابو سعيد ولو سلم صحة

الروايات

الروايات فلا نسلم شهرتها عند جميع المسلمين وغاية الامر شهرتها عند جماعة اتخذوها مذهبا
وتداولوها بينهم في مقام الاستدلال والاحتجاج ومثل هذه الشهرة لا يصير حجة على الخصم ولا توجب
نسخ الاية او الزيادة عليها كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب من انه نقول له ما الذي حمله على تجويز المسح
على الخف عند الضرورة وهذا مخالفة للنص الخ ففيه ان مدعى المص على ما صرح به ان ما افتى به
الفقهاء الاربعة من جواز المسح على الخف من غير ضرورة مخالف للنص الكتاب وما ذهب اليه المصنف
واصحابه من الامامية من جواز المسح على الخف لضرورة البرد والتقية ونحوهما ماخوذ من نص الكتاب
ايضا وهو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة و
نحوهما من الايات وما ذهب اليه اهل السنة من جواز المسح على الخفين في غير حال الضرورة ايضا مخالفا
لكلا النصين وظهر الفرق واما قوله فقد اعترف بان السنة يجوز الزيادة على النص في حال الضرورة
فلم لا يجوز الزيادة على النص مطلقا ففيه ما عرفت من عدم لزوم اعتراف المصنف بما ذكره فيه اشتباه
لا يعتري الا من لا فرق بين المطلق والمقيد بل بين الفرق والقدم وهل هذا الا مثل ان يقال اذا جوز
النص الاستمتاع من الحايض بما يقرب من الفرج فلم لا يجوز مطلقا وهو مما يضحك عنه الصبيان هذا
مع ان ما يتشبث به من الاحاديث المخالفة لفتوى اهل البيت عليهم السلام غير معتبر عند المصنف
واصحابه فكيف يصح ان يحتج عليهم بذلك وهل هذا الا في مرتبة المصادرة على المطلوب **قال المصنف**
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الاستنجاء من البول والغايط وقال ابو حنيفة انه ليس
بواجب وقد خالف المتواتر من الاخبار الدالة على ان النبي صلى الله عليه واله وسلم فعله وداوم على
فعله ولو ينقل عنه تركه البتة ولا انه صلى قبله ولا احد من الصحابة صلى قبل ان يغسل مخرج حدث
البول والغايط مع فعلهما انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول هذا من مفترياته فانه اوجب
الاستنجاء من كل خارج من احد السبيلين فهو موافق للشافعي ولا خلاف بينهما في هذا انتهى **اقول**
بل انكاره لتلك فرية قصد بها اصلاح مفسدة ابي حنيفة ولن يصلح العطار ما افسد الدهر فقد قال مولف
الهداية في فقه الحنفية الاستنجاء سنة لان النبي ص واظب عليه وذكر محمد بن احمد الطاهري الشاكري
الحنفي في كتابه المسمى مجتبا الفتاوى ما هو صريح فيما نقله المص حيث قال الفصل العاشر في
الاستنجاء في اللغة هو طلب النجاء من النجاسة وفي الشرع عبارة عن ازالة النجاسة عن عضو مخصوص
بالماء او التراب او ما يقوم مقامه وهو سنة عندنا وعند الشافعي فرض بناء على ان النجاسة القليلة
عفو عندنا وعنده ليس بعفو انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان النوم ناقض

وما يتعلق به والاستنجاء م

للوضوء مطلقا وقال الشافعي اذا نام مضطجعا او مستلقيا انتقض وضوءه وقال مالك والاوزاعي
واحمد واسحق ان كثر نقض الوضوء وان قل لم ينقض وقال ابو حنيفة لا وضوء من النوم الا من نام مضطجعا
او متوركا فاما من نام قائما او راكعا او ساجدا او قاعدا سواء كان في الصلوة او غيرها فلا وضوء عليه
وقد خالفوا في ذلك نص الكتاب حيث قال اذا قمتم الى الصلوة قال المفسرون من حدث النوم واطلقوا انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من ناقضات الوضوء النوم وان قل او في الصلوة
لا بالدوار ولا بالنعاس ولا بالنوم محتبيا او متربعا ممكنا فيهما مقعدته في الارض مستويا وان استند
بحيث لو سقط سقط والدليل على ان النوم قاعدا لا ينقض الوضوء ما روى مسلم في صحيحه عن انس بن
مالك انه قال كان اصحاب رسول الله صلعم ينتظرون العشاء فينامون حتى تخفق رؤسهم ثم يصلون
ولا يتوضاؤن وروى مسلم والترمذي في صحيحهما عن ابن عباس رض عن النبي صلعم انه قال ان
الوضوء على من نام مضطجعا فاذا اضطجع استرخت مفاصله هذه السنة المشهورة ومذهب ابي
حنيفة ان من ناقضات الوضوء النوم مضطجعا او متكيا او مستندا الى ما لو ازيل لسقط ولا ينقض
الوضوء نوم غير ما ذكر وهو النوم قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا لان كل هذا مقابل للرقود و
السنة المشهورة قد دلت على ان ما سوى الرقود غير ناقض فما ذكر من لزوم مخالفة النص لاجماع المفسرين
باطل على ما مر آنفا انتهى اقول قد مر الاشارة الى ان المص بنى في هذا الكتاب على الزام الخصم بما اتفق
عليه الفريقان من المسلمين على حجيته من الايات والحديث وغرضه ان يبين ان للامامية على اثبات مطالبهم
ونفي مطالب مخالفيهم ادلة قوية متفق عليها بين اهل الاسلام دون ما يتمسك به مخالفوهم في
المقامين وليس غرضه ان ما افتى به مخالفوهم من فقهاء اهل السنة لا دليل لهم عليه من احاديثهم و
قياسهم واستحساناتهم حتى يتوجه الجواب بذكر ما انفردوا بروايته من الاحاديث الدالة على ذلك فما يذكره
الناصب من الاحاديث المروية من طريق الجمهور المخالفة لفتوى اهل البيت عليهم السلم لا يصلح للاحتجاج
بها على المص واصحابه من الامامية فكيف يصح ان يقال في مقابلة ان النص والدليل ما رواه مسلم و
البخاري واضرابهم مع ما مر من اعتقاد المص واصحابه ان هولاء المحدثين من اهل السنة قد ضمنوا كتبهم
موضوعات عبدة الفراعنة من بني امية وغيرهم اما عمدا لنصرة مذهبهم واما لعدم تقدمهم على
التفصي عن مضيق الاشتباه والالتباس ويرشدك الى ما ذكرنا ما ذكره ابن حزم الاندلسي من اصحاب الحديث
في هذه المسئلة من كتاب المحلى بعد اختيار ما ذهب اليه الامامية وتحقيق الاحاديث الواردة فيها
ورد بعض الاقوال قال واما قول ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد فلا متعلق لمن ذهب الى

شي

شي منها الا بقرآن ولا سنة صحيحة ولا سقيمة ولا بعمل صحابة ولا بقول صح عن احد من الصحابة ولا
بقياس ولا باحتياط وهي اقوال مختلفة كما ترى ليس لاحد من مقلديهم ان يدعي عملا الا كان لخصومه
ان يدعي لنفسه مثل ذلك وقد لاح ان كل ما شغبوا به من افعال الصحابة فانما هو ايهام مفتضح لانه
ليس في شي من الروايات انهم ناموا على الحال التي يسقط الوضوء عن نام كذلك دون الحال التي يوجبون
الوضوء على من نام كذلك فسقطت الاقوال كلها الا قولنا والحمد لله رب العالمين انتهى واما قوله
فما ذكر من لزوم مخالفة النص لاجماع المفسرين باطل على ما مر آنفا فيه ان ما مر منه آنفا ليس سوى
ذكر الاحاديث الموضوعة وعلى تقدير كونها نصوصا فيما ذهب اليه هولاء الفقهاء فلم يقل
المص ان الفقهاء المذكورين خالفوا مطلق النص الشامل للقرآن والحديث بل قال خالفوا نص القرآن
على ما اجمع عليه المفسرون وكونهم موافقين للنص الحديث لا يستلزم كونهم موافقين لنص القرآن
ايضا حتى يلزم بطلان ما ذكره المص قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان
الرجل اذا انزل بعد الغسل وجب عليه الغسل سواء كان قبل البول او بعده وقال مالك لا غسل
عليه وقال ابو حنيفة ان كان قبل البول وقد خالفا في ذلك نص القرآن حيث قال وان كنتم جنبا
فاطهروا وخالفا المتواتر من قوله عم انما الماء من الماء انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الانزال بعد الغسل يوجب الغسل لقوله صلعم انما الماء من الماء ولا فرق
بين ان يكون الماء قبل الغسل او بعده وعند ابي حنيفة انه ان غسل قبل ان يبول ثم خرج بقية
المني لا يجب غسل ثانيا لان المني اذا اختلط بالبول صار من البول فاذا خرج فهو في حكم البول فلا
يجب الغسل عنده بخلاف ما انه لو بال ثم خرج فانه يدل على بقاء المني غير مختلط بالبول ليأخذ
حكمه وعند محمد وابي يوسف انه يجب غسل الثاني سواء خرج قبل البول او بعده ولو صح ما
نقل عن مالك فربما يكون لعدم الاعتداد بالمني بعد الغسل لانه يقول بعدم وجوب الغسل عند
الماء فلا يكون قولهما مخالفا للكتاب لانهم لم يسلموا ان الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة
فهم يمنعون الجنابة لا انهم يسلمون الجنابة ويقولون بعدم وجوب الغسل حتى يلزم مخالفة
النص وهكذا الجواب من الحديث انتهى اقول ما ذكره في الاعتذار عن قباحة فتوى ابي حنيفة
من ان المني اذا خرج مختلطا بالبول صار عنده من البول فاذا خرج فهو في حكم البول يوجب عليه
ان ينقل الكلام والملام الى هذا العذر الذي هو اشد من الذنب فان من قال من عند نفسه بذلك
قوله وبوله سواء واي دليل دل على ان الاختلاط البول بالمني يوجب صيرورة المني بولا ولو صح

ذلك لزم ان لا يجب الغسل على المرأة اذا وافق نزول بولها انزالها من موضعيهما واختلاطهما عند الخروج ولم يقل بذلك احد ويلزم انه اذا اختلط المنى او البول بقدح من ماء صار ماء مع ان الظاهر انه لو كلف ابا حنيفة لشربه من ذلك لا متنع عنه ويلزم ايضا انه لو اختلط الحشيش المسكر بالسكر يصير سكرا لا اسكارا الى غير ذلك من اللوازم الفاسدة المتحدة فى الطريق على ان ما فهم من كلامه من اختلاط ما خرج من بقية المنى بالبول قبل البول مما لا محصل له ضرورة ان هذا انما يتصور اذا كان ورود تلك البقية على المثانة وليس كذلك كما لا يخفى سيما فى المرأة فان مخرجى بولها ومنيها متباعدان غير متسامتين كما صرحوا به وكذا الاعتداد بعدم اعتداد مالك بالمنى بعد الغسل لانه ان كان عدم اعتداده بذلك لما سبق من الاختلاط فقد مر فساده وان كان لغيره فليتبين حتى ينظر فى صحته وفساده هذا وقال ابن حزم ردا عليهما ايضا بعد ذكر الاية والسنن الواردة فى ذلك ان هذا خلاف القرآن والسنن الثابتة والقياس لما خلافهم للقياس فان الغايط والبول والريح موجبة للوضوء لا يختلفون فى انها كيف ما خرج فالغسل فيه مكان الواجب ان يكون المنى كذلك فلا بالقران اخذوا ولا بالسنن عملوا ولا القياس طردوا انتهى واما قوله لانهم لم يسلموا ان الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة الخ فهو منع راجع الى طلب الدليل على ان المنى الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة وقد مر الدليل على ذلك من القران والحديث وشهادة العرف فلا وجه للمنع المذكور ولو فرض صحة هذا المنع فمن البين انه مجرد منع دعوى الخصم وقيام احتمال خلافها لا يكفى فى اثبات شرعية ذلك الاحتمال والحكم بمضمونه فيبقى ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك فى هذه المسئلة حكمها بغير دليل كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا انزل المنى من غير شهوة وجب عليه الغسل وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف فى ذلك عموم الكتاب والسنة وقد تقدما انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان من موجبات الغسل خروج المنى من المعتاد او غيره ومن الخواص المنى عنده رايحة الطلع والعجين رطبا وبياض البيض يابسا والتدفق بدفعات والتلذذ بالخروج وانكسار الشهوة عقيب خروجه ولا يشترط اجتماع الكل عنده بل واحدة تكفى ومذهب ابى حنيفة ان من موجبات الغسل انزال المنى ذى دفق وشهوة عند الانفصال حتى لو انزل بلا شهوة لا يجب الغسل عنده فالخلاف فى بيان حقيقة المنى فعند الشافعى هى من علامات المنى وله علامات غيره يحصل المنى بها من غير الشهوة وعند ابى حنيفة ان الشهوة من خواص لا يتحقق وجود المنى بها من غير الشهوة وعند ابى حنيفة ان الشهوة من خواصه بدونها وكلاهما متفقان ان خروج المنى يوجب الغسل والخلاف فى حقيقة المنى فاين مخالفة النص انتهى

ماذهب

اقول ما ذهب اليه ابو حنيفة فى حقيقة المنى باطل لا حقيقة له لظهور ان حقيقة المنى هو الماء الذى يكون من نوعه الولد والشهوة من عوارضه التى ربما ينفك عنه بضعف ومرض فلا وجه لبناء الحكم المذكور على ما ذكره وايضا كيف يحمل ما ذهب اليه ابو حنيفة على ذلك مع انه قال نقل عنه ابن حزم انه قال من خرج منه المنى لعلة او ضرب على اليته فخرج منه المنى فعليه الوضوء ولا غسل عليه انتهى فان هذا الكلام صريح فى انه لا ينفى حقيقة المنى عما يكون بغير شهوة ثم قال ابن حزم موافقا للمص ان ما ذهب اليه ابو حنيفة خلاف القرآن والسنن الثابتة والقياس وما نعلمه عن احد من السلف الا عن سعيد بن جبير وحده فانه ذكر عنه انه قال لا غسل الا من شهوة انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا عبرة بوضوء الكافر ولا غسله حالة الكفر وقال ابو حنيفة انهما معتبران وقد خالف بذلك نص الكتاب والسنة حيث قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وهو لا يتحقق فى حق الكافر وقال عليه السلام انما الاعمال بالنيات وهى لا يتحقق فى حق الكافر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول شرط صحة العبادات واجزائها كلها الاسلام واما وضوء الكافر وغسله فلا عبرة من حيث العبادة وقد يومر الكافر بالغسل لا لعبادته بل لتوقف تعبد الغير به كغسل كافرة لمسلم وغسل الكافر اذا اراد الدخول فى الاسلام فانه يتوقف عليه عبادة مسلم وهو عين ذلك الكافر بعد اسلامه ولو قال ابو حنيفة باعتداد غسل الكافر يكون بهذا الوجه لا بوجه التعبد والاجزاء فلا مخالفة للنص انتهى اقول ان ما ذكره فى توجيه كلام ابى حنيفة نفخ من غير ضرام لان ابا حنيفة صرح بما فهمه المص من كلامه على ما نص عليه صاحب الوقاية وشارحه فقالا وجاز وضوءه اى وضوء الكافر بلا نية حتى ان توضا بلا نية فاسلم جاز صلوته بهذا الوضوء خلافا للشافعى انتهى وقال صاحب الينابيع وشارح الانصارى الشافعى فرايض الوضوء ستة الاول نية المحض المسلم المميز الى ان قال فلا يصح وضوء كافر خلافا له اى اذا كان فرض الوضوء نية المسلم فلا يصح وضوء كافر اصليا كان او مرتدا لانه عبادة مفتقرة الى النية وهى لا يصح من الكافر فلو توضا او اغتسل او تيمم ثم اسلم او رجع اليه لا يعتد به ويجب الاعادة خلافا لابى حنيفة فانه يقول يصح وضوء الكافر الاصلى والمرتد واذا اسلم ورجع الى الاسلام وجاز ان يصلى به انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان التيمم انما يصح بالتراب ولا يجوز بالمعادن ولا بالكحل والملح والجص وقال ابو حنيفة يجوز بجميع ذلك وبه قال مالك وخالفا فى ذلك القرآن حيث قال فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد التراب الصاعد على وجه الارض انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان مذهب الشافعى ان شرط للتيمم به ان يكون ترابا طاهرا يابسا ذا غبار ولا يجوز بالنورة وساير المعادن لان اصل الصعيد هو التراب ومذهب ابى حنيفة ان المتيمم به كل طاهر

من جنس الارض كالتراب والرمل والحجر وكذا عند محمد وعند ابي يوسف لا يجوز الا بالتراب والرمل
لان الصعيد يشمل كل ما يكون من جنس الارض لان اصل الصعيد هو الارض والنورة وساير المعادن
من جنس الارض فالنزاع في تفسير الصعيد فلا مخالفة للنص انتهى **اقول** حيث اعترف الناصب بان الصعيد
هو الارض ثبت مخالفة النص في اطلاق الصعيد على كل ذلك والمعادن لانا نقول ماذا يريد من كون النورة
والزرنيخ وساير المعادن من جنس الارض ان اراد صدق اسم جنس الارض اي الجسم المطلق عليها على
ان يكون اضافة الجنس الى الارض في كلامه لامية فهو مسلم لكن يستلزم ان يكون الاشجار والاثمار
وساير الماكولات والحيوانات ايضا ارضا وفساده ظاهر وان اراد صدق اسم جنس هو الارض عليها
على ان يكون الاضافة بيانية فهو ممنوع لان الكحل والزرنيخ والنورة مثلا لا يسمى ارضا كما لا يسمى ساير
المعادن كالذهب والفضة والحديد بانه ارض الا يرى انه لا يقول من عنده شيء من الكحل او الزرنيخ عندي
قطعة من الارض فعلم انه لا يطلق عليها اسم الارض فلا يصح ارادتها من الصعيد المذكور في الاية فتكون
ارادتها مخالفة لما هو مدلول النص كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
انه اذا اخل بشيء مما يجب مسحه في التيمم بطل تيممه عمدا كان او سهوا وقال ابو حنيفة ان ترك اقل من الذراع
لم يجب شيء وخالف في ذلك الكتاب حيث قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول هذا افتراء على ابي حنيفة فان شارح الوقاية صرح بان الفتوى على انه يشترط الاستيعاب
حتى لو بقي شيء قليل لا يجزيه انتهى **اقول** يتوجه بان عليه ان ما صرح به شارح الوقاية لا يدفع الطعن
عن ابي حنيفة لان مراد شارح الوقاية بتلك العبارة ان ما تقرر من الفتوى في ذلك بين المتاخرين منهم
هو هذا وهذا لا ينافي ان يكون ابو حنيفة قايلا بخلاف ذلك فان من تتبع فقه الحنفية يعلم انهم ربما يعدلون
عما افتى به ابو حنيفة لعجزهم عن نصرته الى ما افتى به ابو يوسف او محمد بن الحسن او هما جميعا وقد يعكس
لعجزهم عن نصرتهما نعم لو انكر هذا الناصب الذي اوقع نفسه في نصب الذب عن ابي حنيفة لكان
نافعا وليس فليس بل قال الفاضل الاسفرايني في حاشيته لشرح الوقاية ان ما في المحيط من فقه الحنفية
يدل على انه جعل الفتوى على عدم الاستيعاب حيث ذكر فيه انه قال شمس الائمة الحلوائي انه ينبغي
ان يحافظ لكثرة عموم البلوى فيه من الخاتم والعفلة عن وصول الغبار بين الاصابع دون الوجه
على رواية الحسن انه يكفي مسح اكثر الذراعين انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى ان طلب الماء واجب وقال ابو حنيفة انه لا يجب وقد خالف في ذلك نص الكتاب حيث قال الله
تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ثم قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا فشرط فيه عدم وجدان الماء وانما يتحقق

مع الطلب والفقدان انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الذي يريد التيمم ان تيقن
ان لا ماء هناك يتيمم بلا طلب وان جوز تجويزا قريبا او بعيدا وجب الطلب لان الطلب انما يكون للمتردد
في الحصول فاذا جزم بالفقدان فالطلب عبث وصدق على المتيقن لعدم الماء انه لم يجد الماء فله التيمم
ولا يتوقف تحقق الفقدان على الطلب لامكان تحققه عنده بلا طلب ومذهب ابي حنيفة انه لا يجب
عليه الطلب من الرفيق هكذا في الهداية وفي المبسوط انه ان لم يطلب منه وصلى لم يجز لان الماء مبذول
عادة فالمفتى به عند ابي حنيفة وجوب الطلب واما جواز عدم الطلب فانه عنده في حكم المفقود
لانه مال الغير فلا مخالفة للنص لانه صادق عليه انه غير واجد للماء انتهى **اقول** انما جعله المص ههنا مقابلا
مخالفا لمذهب الامامية بقوله وقال ابو حنيفة انه لا يجب سالبة كلية والا لما ورد على القايل به اعتراض
اصلا ونقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية فراد المص بقوله ذهبت الامامية الى ان طلب الماء
واجب على المتيمم انه يجب عليه ذلك في الجملة فلا يتوجه عليه ما يلوح اليه كلام الناصب في تقرير مذهب الشافعي
من الايراد على المصنف بان قوله طلب الماء واجب لا يصح على اطلاقه اذ على تقدير تيقن العدم لا يجب
الطلب على ان قول الناصب ان الطلب انما يكون للمتردد في الحصول يدفع هذا الايراد ايضا ان اراده
فافهم واما ما ذكره في تحريف مذهب ابي حنيفة واصلاحه بان المفتى به عنده وجوب الطلب فمردود بان
القول بان المفتى به عند ابي حنيفة كذا مما لا محصل له عندهم وانما يقال ذلك لما تقرر بين المجتهدين
في مذهبه على ان ما نقله عن الهداية من ان مذهب ابي حنيفة انه لا يجب عليه الطلب من الرفيق يابى
عن ذلك اباء بينا كما لا يخفى وايضا الكلام في ان ابا حنيفة لا يوجب طلب الماء مطلقا كما ذكرناه و
صرح به صاحب الينابيع ايضا وما نقله هذا المفسد المصلح من الهداية والمبسوط ناظر الى جزئي
خاص من ذلك فغاية ما يلزم من كلام المبسوط ان يكون المفتى به في ذلك الجزئي وجوب الطلب لا في
غيره من الجزئيات فيبقى ايراد المص قدس سره على الباقي كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان المتيمم اذا حيل بينه وبين الماء بان يكون بير ولا آلة معه او حيل بينه
بينه فانه يصلي بالتيمم ولا اعادة عليه وقال الشافعي يعيد وهو احدى الروايتين عن ابي حنيفة والاخرى
انه يصلي لا يتيمم ولا يصلي وقد خالفا في ذلك نص القران حيث قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا واذا
فعل المامور به خرج عن العهدة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا صلى
المسافر بالتيمم لعدم الماء او لفقد الدلو والرشاء او لغيرهما من الاسباب المجوزة لم يقض الا لشدة
البرد ويقضي المقيم الا للمرض فقد فرق الشافعي ههنا بين المسافر والمقيم لان فقد الماء هو الغالب عند

المسافر ووجوده غالب عند المقيم فالمسافر اذا احيل بينه وبين الماء والغالب على حاله الفقدان فكانه
غير واجد فلم يجب عليه القضاء بخلاف المقيم فان غالب على حاله الوجود فالحيلولة بينه وبين الماء لم
يصيره في حكم غير الواجد فيجب عليه القضاء فالنزاع في ان المقيم هل يقال له انه واجد في صورة الحيلولة
فيجب عليه القضاء او غير واجد فاين مخالفة النص ان يقال غير الواجد يجب عليه القضاء واين هذا من
ذاك وهذا الرجل لا يفهم معنى مخالفة النص انتهى **اقول** لا خفاء في ان الاية عامة شاملة للمسافر
والمقيم فالفرق بينهما في ذلك كما نسبه الناصب الى الشافعي مخالف للاية فيكون فاسدا فافسد منه
القول بان الغالب على حال المسافر الفقدان فكانه غير واجد للماء وان الغالب في المقيم عكسه وذلك
لان الفرض وقوع الحيلولة بين المكلف والماء ومن الظاهر ان ما ذكره في المقيم عكسه من غلبة وجدان
الماء للمقيم لا يمنع ان يقال في حقه في صورة الحيلولة وعدم وجدان الماء انه غير واجد للماء تامل
تجد ايراد قوله فكانه الدال على التشكيك في تقرير الحكم الشرعي دليل على انه وبل هذا الاشل ان يقال
ان فلانا لندفاوة نسبه وفقره وصعلكته كانه ليس بمكلف فلا يجب عليه ما وجب على ساير المكلفين صعلكة
واما ما ذكره في انكار لزوم مخالفة النص بقوله ومخالفة النص ان يقال غير الواجد يجب عليه القضا
الخ ففيه ان مال قولهم الى ذلك فان المفروض الحيلولة وعدم وجدان الماء فاذا قال الشافعي في
هذه الصورة انه يعيد كان معناه ان غير الواجد يجب عليه القضاء فتامل **قال المصنف** رفع الله
درجته دهبت الامامية الى ان عادم الماء والتراب اذا وجد ثوبا او لبدسرج وعليهما تراب
نفضه وتيمم به ولو لم يجد الا الوحل وضعه على يديه ثم فركه وتيمم به وقال ابو حنيفة تحرم
عليه الصلوة وقد خالف القران حيث قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا وهذا واجد للصعيد انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا ان مراد الشافعي من التراب ما يكون يابسا فاغبار
فالثوب واللبد اذا كان فيهما التراب بحيث لو ضرب يده عليهما ارتفع الغبار وتحقق نقل التراب
جاز التيمم والا فلا والوحل اذا لم يرتفع منه الغبار لا يصح التيمم به لانه تعالى قال فامسحوا بوجوهكم
وايديكم منه فلا بد ان يكون من الارض وهذا لا يتحقق الا في الصعيد الذي ارتفع منه الغبار فضرب
الوحل وضارب اليد بالثوب الذي لا يرتفع منه غبار لا يصح في حقه انه واجد للصعيد
الذي امر الله التيمم به والمسح منه كما يقال مسحت من الدهن فلا بد ان يكون شي من الممسوح منه
منقولا الى الماسح فاين مخالفة النص انتهى **اقول** ان فرض المسئلة كما قرره المصنف امكان وضع
الوحل على اليد وفركه ليصير يابسا ولا ريب فيه ان هذه الصورة نقل شي من الممسوح الى الماسح

فالعدول

فالعدول عن ذلك يستلزم مخالفة النص كما قاله المصـ قدس سره ويبقى ما تكلفه الناصب من التطويل
لغوا لا طايل تحته **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الكلب نجس
العين والسوري واللعاب منه وقال المالك الجميع طاهر وخالف في ذلك السنة المتواترة حتى
انه عليه الصلوة والسلم امتنع من دخول بيت فيه كلب انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول
روى البخاري في صحيحه ان الكلاب في زمن رسول الله صـ كانت تقبل في المسجد وتدبر فاستدل مالك
على طهارة الكلب بهذا لانه لو كان نجسا لكان يمنع من دخول المسجد فلا يخالف قوله السنة المتواترة
انتهى **اقول** يتوجه عليه اولا ان رواية البخاري بعد تسليم صحتها لا يدل على طهارة الكلب وانما
يدل عليها لو ثبت اقبال الكلاب وادبارها رطبة في المسجد وفي المسجد رطبا لظهور ان نجس العين
اذا كان يابسا لا يسري نجاسته الى غيره الا اذا كان العين او الغير رطبا ولا اشعار في الحديث الى شي
من ذلك كما لا يخفى وثانيا انه لما سلم ان السنة التي دلت على نجاسة الكلب متواترة فاستدلال مالك
على خلاف مقتضى تلك السنة المتواترة لسنة اخرى غير متواترة لا يدفع سوء مخالفته للسنة
المتواترة بل الذي يدفع ذلك منع كون تلك السنة متواترة والظاهر انه لم يكن للناصب مجال منعه
فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الماء الكثير لا ينجس الا بالتغير
وعنوا بالكثير ما بلغ كرا وهو الف وما يتا رطل بالعراقي وقال ابو حنيفة حد الكثير ما لا يتحرك احد طرفيه
بحركة الطرف الاخر وقد خالف في ذلك مقتضى الشرع وهو كون الاحكام منوطة بامور مضبوطة
معروفة متعاهدة والحركة قابلة للشدة والضعف فلا يجوز اسناد الاحكام في الطهارة والنجاسة
اليها لعدم انضباطها ويلزم منه تكليف ما لا يطاق اذ معرفة ما ينجس مما لم ينجس غير ممكن بالنظر
الى الحركة المختلفة ويلزم على ذلك ان يكون الماء الواحد يتنجس ولا يقبل التنجيس باختلاف وضعه
وهو معلوم البطلان انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول حد الكثير عند الشافعي ان يبلغ الما
قلتين وهما خمسماية رطل تقريبا بالعراقي وعند ابي حنيفة حد الكثير اذا كان عشرة اذرع في عشرة اذرع
ولا ينحسر ارضه بالغرف فحكم هذا حكم ماء الجاري هذا هو المذهب وهذا منضبط معلوم لا شك
فيه واما ما ذكر من تحرك احد طرفيه بحركة الاخر فهو ليس من مذهبه لكن ذكره بعض اصحابه حيث
اعترض عليه بان التقدير بعشرة في عشرة لا يرجع الى اصل شرعي يعتمد عليه فقال اصل المسئلة ان الغدير
العظيم الذي لا يتحرك احد طرفيه بتحريك الطرف الاخر اذا وقعت النجاسة في احد جوانبه جاز الوضوء
في الجانب الاخر فقدر هذا العرض في عشر وانما قدر به بناء على قوله عليه الصلوة والسلم من حفر بيرا فله

حولها اربعون ذراعا فيكون لدحريمها من كل جانب عشرة فهذا اصل العشرة ثم ما ذكر من عدم تعين الحركة
فلان يعينها بالمعتاد فى الوضوء واخذ الماء انتهى **اقول** يتوجه عليه اولا ان قوله اصل المسئلة ان الغدير
الخ يدل بظاهره على ان هذا اصل ما افتى به ابو حنيفة فى هذه المسئلة لا التقدير بعشر فى عشر و
يؤيده قوله ثم قدر بعشر فى عشر الخ فانه مشعر بان التقدير بهذا قد حدث بعد مدة عن بعض المجتهدين
فى مذهب ابى حنيفة وقد صرح بذلك صاحب النهاية فى شرح الهداية حيث قال ان التقدير بعشر
فى عشر وثمان فى ثمان واثنى عشر فى اثنا عشر وترجيح الاول لكنا من حريم البير غير منقول عن الائمة الثلثة
انتهى وقد صرح فى موضع آخر من هذا المقام بان التقدير بعشر فى عشر مما اعتبره سليمان الجوزجانى وان
كنت فى ريب من ذلك فعليك بالنهاية والكفاية والعناية من شروح الهداية وثانيا ان ما ذكره فى
تصحيح تقديرهم بعشر فى عشر من بناءهم ذلك بقوله صلعم من حفر بيرا فله حولها اربعون ذراعا الخ
مهدوم لا اساس له اما اولا فلان الحديث المذكور لو صح انما اريد منه التوسعة فى مكان اجتماع
المجتمعين حول البير لاخذ الماء منها لا كما فهمه الحنفية على ما صرح به شارح الوقاية من انه اذا اراد
آخر ان يحفر فى حريمها بيرا يمنع منه لانه يجذب الماء اليها وينقص الماء فى البير الاولى وان اراد ان يحفر
بالوعة يمنع ايضا لسراية النجاسة الى البير الاولى وينجس ماءها ولا يمنع فيما وراء الحريم وهو عشر فى
عشر انتهى ويؤيد ارادة ما ذكرنا وذكر صاحب الصحاح فى معنى الحريم حيث قال حريم البير وغيرها
من حولها من مرافقها وحقوقها انتهى وحينئذ لا يتم استدلالهم بالحديث كما لا يخفى وايضا انما
ينقص الماء فى البير الاولى اذا حفر الثانية على شمال الاولى بناء على ما تقرر فى الحكمة ودل عليه الاحاديث
ايضا من ان مجارى العيون من جهة الشمال والا فلا وايضا انما يعقل منع حفر بير البالوعة اذا كان قراره
اعلى من بير الماء او مساويا له اما اذا كان بير الماء اعلى قرارا فلا يتحقق السراية فلا يتوجه المنع ولهذا
قال فى التاتارخانية وغيرها من كتب الحنفية انه اذا كان بين البير والبالوعة ذراع واحد ولا يوجد
اثر البالوعة فى البير وما وراء طاهر واما ثانيا فلانه مدفوع بما ذكره شارح الوقاية فيما بعد من ان
الاصح هو ان الحريم اربعون ذراعا من كل جانب واما ثالثا فلان قوام الارض اضعاف قوام الماء فقياسه
عليها فى مقدار عدم السراية غير مستقيم كما لا يخفى واما رابعا فلانه لو سلم ما فهمه من قوله عليه
السلام فانما يدل على طهارة ما زاد على العشرة لان معناه ان العشرة حريم البير فيمنع الغير عن التصرف
وهذا يقتضى ان يكون الداخل فى العشرة قابلا للتنجيس الا ان يقال ان الحنفية توسعوا فى ذلك وفيه
ما فيه واما خامسا فلانا نعلم بالضرورة العقلية وشهادة جمع كثير من الحنفية ان مناط الحكم بالتطهير

وعدم

وعدمه هو مبلغ الماء وانه لا يختلف حكمه باختلاف الزمان والمكان فلا مدخل لخصوصية شكل
العشر فى العشر ولا لغيره من المثلث والمخمس والمسدس فى الحكم بطهورية الماء وعدمه على ان التقدير
بعشر فى عشر ليس بمتفق عليه بينهم ايضا وانما هو مما احدثه ابو سليمان الجوزجانى كما مر وتبعه فيه
بعض متاخرى الحنفية كما ذكره صاحب الكفاية واما غيرهم من المتقدمين والمتاخرين فقد نقل القهستانى فى
شرح مختصر الوقاية انهم تحزبوا احزابا فقيل خمسة عشر فى خمسة عشر وقيل اثنى عشر فى اثنا عشر وقيل
ثمانى فى ثمانى ومثله عن محمد كذا فى شرح الطحاوى ومثله عن ابى يوسف وقيل سبعا فى سبع
كما فى الزاهدى ومثله عن محمد كما فى النظم انتهى ثم اختلفوا فى الذراع بما يطول ذكره فمن اين
جاء الترجيح للقول بالعشر فى العشر مع ما فيه من الاخلال والاختلاف حتى جعلوه مذهبا
مقررا فيما بينهم كما ذكره الناصب ثم ما ذكره الناصب آخرا بقوله ثم ما ذكر من عدم تعين الحركة
فلان تعينها بالمعتاد فى الوضوء واخذ الماء مدخول بان تكلفه لهذا التعيين لاصلاح فتوى ابا
حنيفة بعد وفاته بسبعماية سنة من قبيل ما قيل فى نظم الفارسى نوش دارو كه پس از مرگ بسهراب
دهند فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
امتناع التحرى فى الانائين اذا كان احدهما نجسا واشتبه بصاحبه بل اوجبوا اجتنابهما معا و
كذا فى الثوبين اذا كان احدهما نجسا بل يصلى فى كل واحد منهما على الانفراد سواء كان عدد الطاهر
اكثر وجوز الشافعى التحرى فى الاوانى مطلقا وفى الثياب وخالف المعقول فى ذلك لان العقل
قاض بامتناع ترجيح احد المتساويين بغير مرجح والضرورة شاهدة بذلك وعلى هذه القاعدة
يبتنى اكثر القواعد الاسلامية والتحرى ترجيح احد المتساويين من غير مرجح فيكون باطلا ومن
العجب ان الشافعية اطبقوا الامر شدد على التخيير بين استعمال الطاهر بيقين لو كان معه وبين التحرى
فى الانائين المشتبهين ولم يوجبوا استعمال المتيقن الطاهر وان الشافعى جوز التحرى بين الاناء
الطاهر والمضاف ولم يوجبوا استعمال كل واحد منهما انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول
مذهب الشافعى انه اذا اشتبه ماء طاهر بماء نجس او ثوب طاهر بثوب نجس لم يجز اخذ احد المشتبهين
واستعماله الا بالاجتهاد ويشترط فى الاجتهاد ان يكون الاصل فيه على الاباحة كالاوانى و
الثياب وايضا يشترط فى الاجتهاد ان يتايد بالاستصحاب مطلقا او للطهارة فلو اشتبه
ماء ببول او ماء ورد لم يجتهد ويتيمم وفى الماء وماء الورد يتوضأ بكل مرة ويشترط ايضا ان يظهر
علامة يغلب على الظن طهارته او نجاسته مثلا كنقصان الماء او حركته او ابتلال طرف الاناء

١

اوقرب اثر قدم الكلب فان لم يظهر ابا قهما او احدهما فى الاخر ويتيمم وهذا مذهب الشافعى وما ذكر انه
يلزم مخالفة المعقول فغير معقول لان ترجيح احد الطرفين او الثوبين بالاجتهاد والعلم الحاصل بعد ظهور
العلامات الحاصلة من الاجتهاد هو المرجح واما تعريف التحرى بانه ترجيح احد المتساويين بلا مرجح فمما ينبغى
ان يضحك عليه فان التحرى هو الاجتهاد والاجتهاد بذل المجهود لنيل المقصود والمجتهد ما لم يترجح عنده
الحكم لم يعمل به فكيف يكون التحرى ترجيحا بلا مرجح واما ما ذكر من اطباق الشافعية على التخيير بين استعمال
الطاهر يقينا وبين التحرى فى الانائين المشتبهين فان من باب مساغ الاجتهاد وحكمنا بوجوب العمل
بعد الاجتهاد بما غلب الظن بترجيحه فما الفرق بينه وبين الطاهر يقينا فى وجوب العمل بايهما شاء و
لما ما ذكر ان الشافعى جوز التحرى بين الاناء الطاهر والمضاف ولم يوجب استعمال الكل واحد منهما
فاذا يريد بالمضاف ان اراد به ما كان الماء فيه مضاف الى شى فقد ذكرنا ان مذهبه فى مثل ماء الورد
التوضى بكل واحد مرة انتهى **اقول** انا حكم المص بامتناع التحرى فى الانائين الذين كان احدهما نجسا اذا اشتبه
احدهما بالاخر ونسب الى الشافعى انه قال يجوز التحرى منهما وما ذكره الناصب فى توجيه ذلك التجويز
من فرض العلم بطهارة احدهما على التعيين بعلامة يغلب على الظن طهارته او نجاسته يستلزم الجمع
بين النقيضين والخروج عن باب الاشتباه كما لا يشتبه على المتامل وبهذا ظهر ان مراد المص بامتناع
التحرى الامتناع العقلى اللازم من الجمع بين النقيضين ولهذا لم يقل بدل الامتناع الحرمة واقام القرينة
على ذلك بقوله وخالفا المعقول الخ وبقوله والضرورة شاهدة بذلك والظاهر انهم انما ارتكبوا هذا
التناقض فى تحرير المسئلة بعد ملاحظة تشنيع الامامية عليهم وارادة الخلاص عنه لكنه من قبيل الفرار
من المطر الى الميزاب كما لا يخفى يرشدك الى ما ذكرنا قباحة بعض الوجوه التى ذكرها النووى فى اول
باب الاجتهاد من كتاب الروضة حيث قال اذا اشتبه طاهر ونجس قبلت ماوجه الصحيح انه لا يجوز
استعمال احدهما الا بالاجتهاد وظهور علامة يغلب على الظن طهارته ونجاسته المتروك والثانى
يكفى ظن الطهارة بلا علامة والثالث يستعمل احدهما بلا اجتهاد ولا ظن وسواء علم نجاسة احدهما
بمشاهدتها او ظنها باخبار من يقبل روايته من حر او عبد او امراة وفى صبى المميز وجهان انتهى
والوجه الاصح لهم هو ما اشتمل على التناقض كما عرفت والوجهين الاخرين لا يخفى ما فيهما ايضا
من القباحة واما ما ذكره من ان تعريف التحرى بانه ترجيح احد المتساويين بلا مرجح الخ فمردود بان
المص لم يرد تعريف التحرى الحقيقى بذلك بل اراد ان التحرى اللازم مما جوزه الشافعى وابو حنيفة فى
الصورة المذكورة يكون بهذا المعنى ولو كان مراده ان هذا معنى التحرى حقيقة لما قيد امتناعا سابقا

بما اذا كان

بما اذا كان احد الانائين نجسا واشتبه بصاحبه بل كان يحكم بامتناعه مطلقا ضرورة ان الترجيح بلا
مرجح لا يتقيد بطلانه بحال دون حال فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره فى دفع تعجب المصنف
من عدم الفرق بين الطاهر بيقين وغيره فى وجوب العمل بايهما شاء فغير مسلم وهل هذا الا كايجاب
التيمم عند وجوب الماء ولو سلم استوائهما فى وجوب العمل فمراد المص الفرق بين الصورتين فى كون
احديهما يقينية قطعية والاخرى اجتهادية ظنية وعدم الفرق بينهما يجب اليقينية والظنية و
واما ما ذكره من الترديد فمردود بعدم ذكره للشق الاخر كما ترى **قال المصنف** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا اصاب الارض بول وجف بالشمس طهرت وجاز التيمم منها والصلوة عليها
وقال ابو حنيفه انها تطهر ويجوز الصلوة عليها الا التيمم وقد خالف فى ذلك القرآن وهو قوله تعالى فتيمموا
صعيدا طيبا والصعيد التراب والطيب الطاهر وقد وافق عليه الطهارة **قال الناصب** خفضه الله
اقول مذهب الشافعى ان الشمس غير مطهر لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فالمطهر هو الماء
لان الامتنان به لا بغيره بالطهورية يفيد اختصاص الطهورية به كما ذكر فى الاصول فالشمس لا يكون طهورا
فكيف يطهر الارض والعجب من هذا الرجل استدل على ابى حنيفه فى طهورية النبيذ بالاية ثم يبطل
اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا وما هذه فى مذهبه الباطل ورايه الفاسد ومذهب ابى
حنيفه ان الارض والاجر المفروش يطهر باليبس وذهاب الاثر ولا يحكم بطهارته مطلقا بل يجوز الصلوة
عليها لا التيمم فانه يحتاج الى الطهارة انه يجوز الصلوة على الارض اليابس بعد نجاستها بعدم ظهور اثر
النجاسة ولا يجوز التيمم عليها للاحتياط فى امر الطهارة فلم يحكم بطهارتها مطلقا فاين مخالفة القرآن
انتهى **اقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره فى وجه استدلال الشافعى بالاية على انحصار المطهر
فى الماء بقوله لان الامتنان به لا بغيره بالطهورية يفيد اختصاص الخ مردود بما تقرر فى الاصول ان
تخصيص شى بشى فى الذكر لا يستدعى نفيه عما عداه وقد دلت الاصول على خطاء اصل الناصب ولو تم
ما ذكره لزم ان لا يكون التراب مطهرا ايضا وقد قال النبى صلعم جعلت لى الارض مسجدا وترابها طهورا
اى مطهرا واما ثانيا فلان تعجبه عن المص بانه استدل على ابى حنيفه فى طهورية النبيذ بالاية ثم يبطل اختصاص
الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا مدخول بان ابطال اختصاص الطهورية بالماء لا يقدح فى ابطال كون
النبيذ طهورا لان الطهورية التى توهم فى النبيذ انما توهم لتوهم كونه من افراد الماء المطلق لا لكونه
من افراد الطهورية بالشمس او النار اقول يمكن ان يستدل على اصل المطلب بما اشتهر عند الفريقين من
ان اعرابيا فى المسجد فامر النبى ص ان يصبوا عليه ذنوبا بالماء فان من البين ان الذنوب من الماء لا يطهر الارض

النجسة عند جمهور الفقهاء القائلين بان الماء القليل يتنجس بملاقاة النجاسة وحينئذ يحصل الظن القوى بان صب الماء انما كان لازالة الرائحة وان الطهارة حاصلة باشراق الشمس ولو كان الامر كما ذكره ابو حنيفه من عدم جواز التيمم على مثل هذا الارض لوجب على النبي صلعم ان ينصب على ذلك الموضع من المسجد علامة ويخبر الناس بان لا يتيمموا منه وليس فليس واما ثانيا فلان ما ذكره من ان التيمم يحتاج الى الطهارة المطلقة للتاكيد في النص والتوصيف كما توهم بالطيبة مدفوع بان طهارة الارض النجسة التي جففت بالشمس مطلقة ايضا للاصل والظاهر الذي وافق فيه ابو حنيفه ومن خالف الاصل يطالب بالبيان مع انه لا تاكيد في النص كما توهم لان الصعيد وهو الارض مطلقا او التراب اعم من ان يكون طاهرا او نجسا ومن ان يكون حلالا او مغصوبا فقيد بالطيب ليشعر بان المراد الصعيد الطاهر او الحلال فالناصب لم يفرق بين التاكيد والتقييد واما توصيف الصعيد في النص المذكور بالطيبة فلا ينفي كون الارض المفروض طيبا لما ذكرنا فقوله وهذا التراب ليس كذلك اول البحث كما عرفت قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان مباشرة الحايض فيما بين السرة الى الركبة على الفرج مباح وقال الشافعي وابو حنيفه انه محرم وقد خالفا في ذلك كتاب الله تعالى حيث قال فاتوا حرثكم انى شئتم وخصص التحريم بالفرج فقال فاعتزلوا النساء في المحيض اى موضع الحيض انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان مجامعة الحايض حرام ويكفر مستحله الا بعد الانقطاع وقبل الغسل وكذا الاستمتاع بما بين سرتها وركبتها بغير الجماع للسنة المشهورة وهي ما روى مسلم والترمذي والنسائي في صحيحهم عن انس بن مالك قال ان اليهود كانوا اذا حاضت المراة منهم لم يؤاكلوها فسال اصحاب النبي صلعم فانزل الله تعالى ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى الاية فقال النبي صلعم اصنعوا كل شيء الا النكاح فهذا افاد الاعتزال عن النكاح واما وجوب الاعتزال عما بين السرة والركبة فذلك ايضا من السنة المشهورة لما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عايشة قالت كنت اغتسل انا ورسول الله صلعم من اناء واحد كلانا جنب وكان يامرني فاتزر فيباشرني وانا حايض الحديث فامر بالاتزار وهو شد الازار واحكامه يفيد حرمة المباشرة فيما بين السرة والركبة والاستمتاع به هذا هو الدليل على المذهب ومذهب ابي حنيفه ان الاستمتاع ما تحت الازار كالمباشرة والتفخيذ حرام ويحل القبلة وملامسة ما فوق الازار وعند محمد يتقي شعار الدم اى موضع الفرج هذا مذهب ابي حنيفه ودليله دليل الشافعي وما ذكر انهما خالفا النص فالجواب ان النص لا يفيد الاعتزال عن النساء في الحيض والمراد بالمحيض

وقت

وقت الحيض وايامه لا محل الحيض وهو الفرج لانه لو كان كذلك لا يبقى لقوله تعم في صدد الاية ويسئلونك عن المحيض معنى لانهم لم يسئلوا عن الفرج بل سالوا عن حكم ايام الحيض كما ذكرنا النهي

اقول قد مر مرارا اما في استدلاله على مذهب السنة باحاديث صحاحهم السقيمة مع انها كما سنذكر عن كتاب المحلى لابن حزم معارضة بمثلها واما ما ذكره من ان المراد بالحيض في الاية وقت الحيض وايامه لا محل الحيض وهو الفرج لانه لو كان كذلك لا يبقى لقوله تعم في صدر الاية الخ فمردود بان تفسير المحيض المذكور في عجز الاية بوقت الحيض لا يوافق ما رواه الناصب ولا عن مسلم من وجوب الاعتزال عن مجرد النكاح بل يوافق الاعتزال عن محل الحيض والاولى يطابق الاية والرواية كما لا يخفى واما ما ذكره من انهم لم يسالوا عن الفرج بل سالوا عن حكم ايام الحيض فمدخول بان المسلم نقل انهم سالوا عن الفرج ولا يلزم من ان يكون المحيض المذكور في عجز الاية بمعنى مكان الحيض ان يكون السوال عن مكان الحيض وهو الفرج اذا قد صرحوا بان المحيض المقرون بقوله تعم يسئلونك عن المحيض مصدر بمعنى الحيض اذ بهذا المعنى يرتبط الجواب بقوله قل هو اذى كما لا يخفى فاللازم على هذا ان يكون السوال عن حكم الحيض لا عن حكم محل الحيض كما زعمه الناصب قال ابن حزم قد يكون المحيض في اللغة موضع الحيضة وهو الفرج وهذا فصيح معروف فيكون الحايض حينئذ موافقة للخبر المذكورة يكون معناها فاعزلوا في موضع الحيض وهذا هو الذي صح عمن جاء عنه في ذلك شيء من الصحابة كما روينا عن ايوب السختياني عن ابي معشر عن ابراهيم النخعي عن مسروق قال سالت عايشة ما يحل لي من امراتي وهي حايض قالت كل شيء الا الفرج وعن علي بن ابي طالب عن ابن عباس فاعتزلوا النساء في المحيض قال اعتزلوا نكاح فروجهن وهو قول ام سلمة ام المومنين ومسروق والحسن وعطاء ابرهيم النخعي والشعبي وهو قول سفيان الثوري ومحمد بن الحسن والصحيح من قول الشافعي وهو قول داود وغيره من اصحاب الحديث انتهى ولعمري لو استحى هذا الناصب القاصر المقلد المتعصب الكذوب المصحح المحال عن ذلك كما استحى ابن سريج من مجتهدي مذهب امام الشافعي مع عظم شانه وتميزه عن اقرانه لكان خيرا له فقد قال مؤلف فتاوى الحاوي من الحنفية انه حكى لنا ان ابا العباس ابن سريج كان يتكلف لكل مسئلة من مسايل الشافعي حجة وان بعدت وربما كان ينتهي الى مسئلة ظاهر الفساد فيرى بالكتاب واقول لاصحابه حتى اكذب لاجل صاحبكم وكيف احتال لهذه انتهى

قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجب في الصلوة طهارة البدن والثوب الا من الدم غير الدماء الثلثة الحيض والاستحاضة والنفاس فانه يجوز ان يصلي وعليه

اقل من الدرهم البغلي واما غيره من النجاسات فانه غير معفو عنه وقال ابو حنيفه كل النجاسات سوآء في اعتبار الدرهم وقد خالف عموم قوله تعم وثيابك فطهر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يطهر من نجس العين الا الخمر بالتخلل وجلد الميتة بالدباغ والعلقة والمضغة ودم البيضة بالمصير حيوانا واما غيره من النجاسات فالقليل الذي لا يرى لقلته فهو معفو عنه وكذا الدم القليل الذي يعسر الصون عنه كدم الدماميل والبثرات وطين الشارع الذي يعسر الاحتراز عنه غالبا معفو عنها واما التقدير بالدرهم وغيره فلا نعتبره لانه لم يرد عنده نص في هذا وتقدير ابي حنيفه باعتبار قدر الدرهم في الغليظ من النجس وما دون الثوب من الخفيف ومن اعجب العجايب ان هذا الرجل ذكر مذهبه وهو جواز الصلوة مع اقل من الدرهم ربع من النجاسة ولم يخالف النص في قوله تعم وثيابك فطهر وابو حنيفه جوز قدر الدرهم وهو مخالف لقوله تعم وثيابك فطهر واي فرق بين مذهبه ومذهب ابي حنيفه بالنسبة الى النص فان كلا المذهبين جوز عدم تطهير الثوب بوجود نجاسة سواء كان درهما او اقل واما احسن ان يقال لهذا الرجل اذا لم يستحى فاصنع ما شئت انتهى اقول ما وصفه الناصب المرتاب من مقدمات الكتاب بانه من اعجب العجاب وزعم انه وجد ثمرة الغراب مجاب بان الاصوليين قد اختلفوا في ان العام المخصص هل هو حجة فيما بقي ام لا والمختار انه حجة فيما بقي كما في الشرح العضدي ايضا وحينئذ نقول ان المص قد اشار في كلامه بان الاية مخصصة بما عدا قدر الدرهم البغلي من الدم عند الدماء الثلثة واشار الى ان المخصص عفو الشارع عن ذلك في الاخبار والاثار حيث قال واما غيره من النجاسات فانه غير معفو عنه فاذا خص ابو حنيفه الاية باخراج غير القدر المذكور من الدم ايضا كان ذلك مخالفا لعموم ما بقي من الاية فالتعجب عما ذكره المص قدس سره من اعجب العجب وان كان ذلك شان من لا يهتدي الى الصواب وبالجملة قد جوز ابو حنيفه الصلوة مع جل النجاسات الممكن اذالتها حتى قال في رواية باعتبار قدر الدرهم كما رواه المص عنه وفي رواية وهو اختيار ابي يوسف اذا كان دون ربع الثوب نجسا جوز الصلوة فيه وهذا يناقض مقصود الشرع من الصلوة وكذلك جوز الصلوة في جلد الكلب والكلب حيوان ممقوت شرعا نهى الشارع عن اقتناء الكلاب وامر بقتلهما ردعا وبالغ في التهديد حتى اعتبر العدد في غسل ولوغها وغلظ بضم التراب الى الماء الطهور فطما للخلق عن اقتناء الكلب والجلد جزء من الكلب فكيف يجوز التقرب الى الله عز وجل بثوب ماخوذ من جلد حيوان حرم الشارع اقتناءه فلينصف اولياء الناصب ان من يتكلف اصلاح هذه المفاسد قد فقد الحيا او غيره قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى نجاسة

العجاب مه

المني وانه لا يجزي فيه الفرك يابسا وقال ابو حنيفه يجزي الفرك في يابسه وقال الشافعي انه طاهر وخالفا في ذلك الاثار المشهودة من نجاسته وامر النبي صم بغسله وايجاب غسل جميع البدن انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي طهارة المني من الادمي لانه اصل وجود الانبياء فكيف يقال ان مادة وجودهم نجس ثم ما ورد من السنة المشهودة وهي ما روى المسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عايشة انها قالت كنت افرك المني من ثوب صلعم ثم يصلي فيه واما ما ورد من الغسل فهو للتنزه لا لرفع النجاسة ثم انه ذكر في بيان نجاسة المني ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم اوجب غسل جميع البدن بخروجه واي دليل في هذا على ان المني نجس وايجاب الغسل هل لنجاسة او لخروجه من البدن وهذا كلام لا يشتبه على رعاع الرساتيق واشتبه عليه انتهى اقول رواية عايشة لحالة ابيها فاسدة وقد ابطلها المص في تذكرة الفقهاء بانه توهم ما ليس بمني منيا انتهى ويرشد اليه ان وقوع جرم المني على ثوب الادمي على وجه يقبل الفرك انما يتصور اذا احتلم او عزل ويحقق ذلك في شان النبي صلعم سيما على الاستمرار كما يشعر به قول عايشه كنت افرك المني الخ مع استحالة الاحتلام في حقه صلوات الله عليه لتسعة من الازواج ومع عدم رعاية اتيانه بالعزل بمعزل عن قول العقل ثم ما ذكره من ان المني اصل وجود الادمي ومنهم الانبياء فيجب ان يكون طاهرا مدفوع بما سنح لي عند النظر في هذا المقام وهو انه انما يستبعد ذلك لو لم يعرض للمني في بعض المراتب انتقال كانتقال الدم الادمي الى القمل والبرغوث او انقلاب كانقلاب الخمر خلا اذا استحاله كاستحالة الكلب ملحا لكن عروض احد الامور الثلثة ظاهر في مراتب خلق الحيوان من حال كونه منيا الى حال كونه علقة الى حال كونه مضغة فعلى تقدير تحويل المني النجس الى العلقة الطاهر مثلا لا يلزم الاستبعاد والا لزم ان يكون بعض اباء احد من الانبياء عليهم السلم قد شرب الخمر او اكل النجس المحرم كالميتة والدم ولحم الخنزير لظهور ان الماكولات والمشروبات اصل وجود الادمي مع انكم لا توجبون ذلك بل تجوزون عليهم الكفر وانواع الفسوق التي منها شرب الخمر الحرام النجس واكل امثاله مما تكون مادة للمني وايضا ما ذكره معارض بان من الادميين الفراعنة من الكفرة والفجرة الارجاس المردة فيجب ان يكون نجسا واما ما ذكره من ان ما ورد من الغسل فهو للتنزه لا لرفع النجاسة فمردود بانه خلاف الاصل لان الامر للوجوب كما تقرر في الاصول واما ما استبعده من استدلال المص على نجاسة المني بايجابه غسل جميع البدن فمدخول بانه استدلال بالتنبيه من الادنى وهو نجاسة البول والغايط الموجبين لغسل بعض البدن على الاعلى الذي هو نجاسة المني الموجب لغسل جميعه او بالقياس الى دم الحيض والاستحاضة

والقياس بجامع ايجابها غسل جميع البدن غاية الامر ان يكون هذا الزاما لرعاع الحنفية والشافعية
العاملين بالقياس الداخلين في حزب اول من قاس وليس هذا القياس ادنى مما سولته لهم نفوسهم الامارة
من قياس عدم ايجاب الوضوء بمس الذكر الى عدم ايجابه بمس البوق والمنارة **قال المصنف** رفع الله
درجته   ذهبت الامامية الى انه اذا صلى على بساط احد طرفيه نجس والاخر طاهر وصلوته على الطاهر
تصح صلوته وقال ابو حنيفة اذا كان البساط على سرير يتحرك البساط بحركة المصلي لم يصح صلوته وقد خالف
في ذلك مقتضى العقل والنقل اما النقل فلانه مامور بان يصلي في ثوب طاهر على موضع طاهر وقد امتثل
فيخرج عن العهدة واما العقل فلانه اي تعلق للصلوة بذلك المكان الذي تحل فيه النجاسة واي فرق
في العقل بين ان يتحرك بحركته اولا وكذلك اذا صلى وعلى راسه طرف عمامة طاهر والطرف الاخر نجس وهو
موضوع على الارض فان صلوته اذا صحيحة وقال ابو حنيفة ان تحرك بحركته بطلت وقال الشافعي يبطل بكل حال
وكذا اذا شد كلبا بحبل وطرف الحبل معه صحت صلوته وكذا اذا شد الحبل في سفينة فيها نجاسة وقالت
الشافعية في الكلب ان كان واقفا على الحبل صحت صلوته وان كان حاملا لطرفه بطلت صلوته ومنهم من
فرق بين ان يكون الكلب صغيرا او كبيرا فقال ان كان كبيرا صحت صلوته وان كان صغيرا بطلت وكل هذه اراء
لا دليل عليها من عقل ولا نقل انتهى **قال الناصب** خفضه الله مذهب الشافعي انه يجب ان يكون بدن
المصلي ومحموله وما يلاقيهما طاهرا فلو تناول نجسا او اصاب ثوبه او بدنه او مصلاه نجس وعرف موضعه
وجب الغسل وان لم يعرف واحتمل وجوده في كل جزء او انحصر في موضعين مثلا كاحد كمين او يدين او مبهم
لم يجز العمل بالاجتهاد ولو ارسل العمامة او غيرها فاصابته نجاسة او ارضا نجسة او قبض طرف حبل او ثوب
او شد في يده ورجله او وسطه والطرف الاخر نجس او متصل بالنجاسة او على كلب او مشدود فيه صغيرا او
كبيرا حيا او ميتا بطلت الصلوة وان لم يتحرك الطرف المتعدد في الكل لان المصلي في الصور المذكورة صادق
عليه انه مشتمل على النجاسة والنصوص والاجماع على عدم جواز اشتمال المصلي على النجاسة هذا هو المذهب
والدليل ومذهب ابي حنيفة انه يجوز للمصلي ان يصلي على طرف بساط طرف اخر منه نجس تحرك احدهما هذا م
بتحرك الاخر او لا هكذا ذكر في الوقاية وقال شارحه وانما قال احترازا عن قول من قال انما يجوز الصلوة
على الطرف الاخر اذا لم يتحرك احد الطرفين بتحريك الاخر هذا مذهب ابي حنيفة فعلم ان هذا الرجل لم ينقل
المذهبين على ما هما عليه ثم ما ذكر من مذهبه فهو باطل لان البساط والعمامة اذا كان طرفهما نجس يلزم ان
يكونا نجسين لان كل واحد منهما شيء واحد ويصدق عليهما انهما نجسان مثلا اذا اصاب جزء من العمامة نجسا
هل يجوز ان يطلق عليها انها نجسة او لا ولا شك في جواز الاطلاق فيكون المصلي على البساط الذي طرفه

نجسا

نجسا ومصليا على البساط النجس وكذا العمامة فمذهبه باطل عقلا ونقلا انتهى **اقول** فيه نظر اما اولا
فلان قوله لان المصلي في الصور المذكورة صادق عليه انه مشتمل النجاسة مردود بان دعوى صدق الاشتمال
بل الحمل في الصور المذكورة مكابرة على العرف واللغة سيما اذا كان بين المحمول على المصلي والطرف الاخر الطرف ح
من العمامة او البساط خمسون ذرعا او اكثر ودعوى وجود النص على الاراء المذكورة دعوى كاذبة كما قال المص
ويرشد اليه مطالعة الكتب المبسوطة كالينابيع وشرحه للانصاري والروضة للنووي ونحوها ودعوى
الاجماع عليها مع وقوع الخلاف فيها بينهم ايضا كما ترى اكذب واعجب فتامل واما ثانيا فلان تطويله
في نقل مذهب الشافعي وابي حنيفة مما لا طائل تحته وما ذكره من انه يعلم من ذلك ان المص لم ينقل المذهبين
على ما هما عليه باطل وشان المص في التحقيق وتتبعه للمذاهب اجل من ان ينقل شيئا منها الا على ما هو عليه
انما يحكم بذلك اعوجاج طبع الناصب فان المص قدس سره انما نقل مذهب ابي حنيفة في العمامة ومذهبه
فيها كما ذكره المص من انه يتحرك طرفها بحركة المصلي لم يجز وقد صرح بذلك الفاضل الاسفرايني في حاشية شرح
الوقاية وغيره في غيرها وما نقله الناصب عن شرح الوقاية انما هو في البساط كما لا يخفى على انه يجوز ان يكون
المذكور في اصل الوقاية هو المفتى به بينهم وما اشار اليه الشارح من القول المحترز عنه وهو قول ابي حنيفة
وقد ترك لعجزهم عن نصرته وسلم فيكفي كون هذا مذهب بعض الحنفية فان التشنيع على احدهم في قوة التشنيع لزم
على الباقين واما ما نقله المص قدس سره من مذهب الشافعي فيظهر صحة نسبته اليه وكونه على ما هو عليه
بالنظر الى كتاب الينابيع وشرحه فالقضية منعكسة والايرادات منتكسة واما ثالثا فلان ما ذكره في
ابطال مذهب المصنف ان البساط والعمامة اذا كان طرفاهما نجسا يلزم ان يكونا نجسين لان كل واحد منهما
شيء واحد يصدق عليهما انهما نجسان الخ مدخول بانه لو تم ما ذكره لزم بطلان صلوة المصلي على الارض الذي
يكون بعض اطرافها نجسا لانها ايضا شيء واحد بعضها متصل ببعض وبعضها نجس والحل ان الصادق في الاصل
والنفس هو ان البساط على الاطلاق والارض على الاطلاق نجسة لا ان مكان المصلي منهما نجس والذي يعتبر في
صحة الصلوة هو مقدار مكان المصلي منهما لا تمام ما اتصل به من الاقاليم السبعة وتتمة البساط الذي يكون
اوسع من حوض الى ابي حنيفة وبهذا ظهر ان ما اتى به من التمثيل كاصل الدليل لا يشفي العليل ولا يروي
الغليل والله الهادي الى سواء السبيل **قال المصنف** رفع الله درجته   ومنه
مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى ان الاغماء اذا استوعب الوقت سقطت الصلوة اداء وقضاء و
قال احمد بن حنبل يجب القضاء مطلقا وقال ابو حنيفة ان اغمي عليه في خمس صلوات وجب قضاؤها وان اغمي
في ست لم يجب وقد خالفا في ذلك المنقول والمعقول اما المنقول فهو الخبر المتواتر بين الامة رفع القلم عن

ثلثه وأما المعقول فما تقدم من ان شرط التكليف الفهم والمغمى عليه غير فاهم ولان القضاء تابع للاداء
فاذا سقط الاداء كان القضاء ساقطا انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الصلوة
على المجنون ولا على من زال عقله بالاغماء او المرض ولا القضاء اذا افاق ولو زال عقله بسبب محرم كالمسكر
وجب القضاء اذا علم انه مسكر او مزيل والدليل عليه السنة المشهورة وهي ما روي في الصحاح انه رفع القلم
عن ثلث وذكر منها المجنون حتى افاق هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفه انه اذا جن او اغمي عليه
يوما وليلة قضى ما فات وان زاد ساعة لا قضاء عند ابي حنيفه وابي يوسف واما عند محمد فالمعتبر الاوقات اي
ان استوعب وقت ست صلوة يسقط والمراد بالساعة الزمان لانا نعارفه المجنون ودليل ابي حنيفه ان في اليوم
والليلة حكمه حكم المريض فيحكم بوجوب القضاء واذا زاد تحقق ان حكمه حكم المجنون فلا قضاء عليه للسنة
المذكورة ودليل محمد ان الساعة غير مقدرة فالواجب تقديره ولا شي اضبط في التقدير من وقت الصلوة
فيقدر الساعة بوقت الصلوة فعلى ما ذكرنا لا يرد على مذهب ابي حنيفه ما ذكر انتهى **اقول** لا يخفى
ان ما تكلفه الناصب من الدليل لابي حنيفه اقبح من قبح مذهبه بلا دليل وذلك لان التفصيل الذي
اخذ في دليله اشنع من اصل الدعوي فان المجنون ايضا قد يكون يوما بل اقل كما في المجنون الادواري فلا دخل
الاغماء اذا كان زمانه اقل من اليوم والليلة في المرض وادخال الازيد من ذلك في المجنون لا يصدر الا
عن مجنون او ممرور وانما قلنا ان الناصب قد تكلف ذلك الدليل لان دليله هو الاستحسان كما صرح
به مؤلف الهداية وهو ان المدة اذا طالت كثرت الفوائت فيحرج في الاداء حرج التكرار واذا قصرت قلت
فلا حرج والكثير ان يزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار انتهى ولا يخفى ما في هذا الاستحسان
ايضا من استقباح عقل له واما ما نقله من دليل محمد فيتوجه عليه منع ان الساعة غير مقدرة فتدبر
قال المصنف رفع الله درجته الثانية ذهبت الامامية الى ان تقديم الصلوة في اول وقتها
افضل الا للمتنفل ومريد انتظار الامام والمغرب في المزدلفة وقال ابو حنيفه يستحب الاسفار بالصبح
وتاخير الظهرين والجمعة وقد خالف بذلك امر الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا
الخيرات وقول النبي صلعم الصلوة في اول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله والمعقول فان المكلف
في معرض الحدثان فتقديم الفريضة اولى لما يحذر من تطرق الحوادث ولانه مأمور في اول الوقت اجماعا
والاحتياط التقديم لان جماعة ذهبوا الى ان الامر للفور فيخرج عن العهدة بيقين بخلاف التاخير
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافضل تعجيل الصلوة في اول الاوقات
بالاشتغال باسبابها كالطهارة وستر العورة وغيرهما بلا تطويل وتكلف تحمله فوق العادة ولا

الحنفية لانه

ان جر

يضر

يضرّ الشغل الخفيف كأكل لقم وكلام يسير للسنة المشهورة وهي ما روى مسلم والترمذي في
صحيحيهما عن علي ع انه قال قال لي النبي صلعم ثلث لا تؤخرها الصلوة اذا اتت والجنازة اذا حضرت
والايم اذا وجدت لها كفوا وروى الترمذي في صحيحه عن ام فروة قالت سئل رسول الله صلعم اي الاعمال
افضل قال الصلوة لاول وقتها وروى الترمذي عن ابن عمر انه قال قال رسول الله صلعم الوقت
الاول من الصلوة رضوان الله والوقت الآخر عفو الله وروى الترمذي عن عايشه انها قالت ما
صلى رسول الله صلعم لوقت الآخر مرتين حتى قبضه الله تعالى هذه دلايل الشافعي على ان الصلوة
في اول الوقت افضل وعنده انه يسن الابراد لا الجمعة في شدة الحر لمن يصلي بالجماعة من يسجد يأتيه
الناس من بعد ولا يؤخر عن نصف الاول ودليل الابراد السنة المشهورة وهي ما روى البخاري
ومسلم والترمذي في صحاحهم عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلعم اذا اشتد الحر فابردوا
في الصلوة هذا دليل الشافعي في الابراد ومذهب ابي حنيفه انه يستحب للفجر البداية بسفر بحيث
يمكنه ترتيل اربعين آية او اكثر والدليل السنة المشهورة وهو ما روى مسلم والنسائي والترمذي عن
النعمان بن البشير قال قال رسول الله صلعم اسفروا بالفجر فانه اعظم الاجر هذا دليل ابي حنيفه في
اسفار الفجر وقد اخذ كل من الامامين بما صح عنده من الحديث وهما لا يعملان في الشرع الا بمقتضى
الكتاب والسنة لا بالعقل وتحسينه وتقبيحه ثم مذهب ابي حنيفه انه يستحب التاخير لظهر الصيف
بحديث الابراد وللعصر ما لم يتغير الشمس وللعشاء الى ثلث الليل للحديث وللوتر الى آخره للحديث ايضا
وذلك لمن وثق بالانتباه فحسب ويستحب عنده التعجيل لظهر الشتاء والمغرب هذا مذهب ابي حنيفه
في الاوقات فاعلم انه لم يحكم في ساير الاوقات بالتاخير مطلقا بل تاخير كل وقت لدليل فكيف يحكم
فيه انه خالف النص وهو الامر بالمبادرة لان المبادرة اذا لم يرد فيه سنة مخصصة مستحبة و
انما العمل بالسنة واما ما ذكر من كون الانسان في معرض الحدثان فتقديم الفريضة اولى فنقول
التقديم والتاخير ليس بالرأي والعقل بل بحكم الشرع وقد ذكرنا ان كلا الامامين عمل بالحديث
انتهى **اقول** قد مر ان امثال تلك الاحاديث التي استند بها فقهاء اهل السنة لا يصلح للحجة
لانها من منفردات القوم دون ما اتفق عليه الفريقان من المسلمين فالاستدلال بها في مرتبة المصادرة
على المطلوب على ان الحديث الابراد على ما في البخاري ومسلم هو قوله صلعم ابردوا بالظهر لا قوله ابردوا
بالصلوة وانما ترك هذا الناصب لفظ الظهر بلفظ الصلوة ليتأتى له اجراء الحديث في تاخير العصر
والجمعة ايضا ولم يعلم ان مثل هذا التمويه والتزوير مما لا يروج على الناقد البصير وعلى هذا الحديث

الايراد لو سلم صحته لدل على تخصيص الآية بالنسبة الى الظهر لا بالنسبة الى العصر والجمعة فيبقى
الحكم بالتاخير فيهما بلا دليل وحينئذ يندفع ما ذكره الناصب بقوله فعلم ان ابا حنيفة لم يحكم
فى ساير الاوقات بالتاخير مطلقا بل تاخير كل وقت لدليل الخ لما عرفت من ان الدليل غير جار فى الكل
واما ما ذكره المصنف من ان الانسان فى معرض الحدثان الخ فتمسك بالاحتياط على وجه مغاير لما ذكره
بعد ذلك واصل متفق عليه بين وما ضل عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط فلا يتوجه عليه
ما ذكره الناصب من ان التقديم والتاخير ليس بالراى والعقل الخ فتدبر **قال المصنف** رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى انه اذا استقل على الراحلة لم يلزمه ان يتوجه الى جهة سيرها وقال الشافعى الثالثة
ان لم يستقبل القبلة ولا جهة سيرها بطلت صلوته وقد خالف بذلك كتاب الله حيث يقول
اينما تولوا فثم وجه الله وقد نص الصادق ع انه فى النوافل خاصة وخالف المعقول ايضا لان جهة
السير غير مقصودة فى الاستقبال لمساواته غيره بل ربما كان غيره اولى بان يكون مساويا لوجه السير
مستدبرا انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان استقبال القبلة شرط لصحة
الصلوة الا فى شدة الخوف والنافلة فى السفر المباح اما اشتراط استقبال القبلة فى ساير الصلوة
لقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره فاوجب النص استقبال
القبلة فى الصلوة مطلقا ثم السنة المشهورة اتى بالزيادة على الكتاب كما ذكر فى الاصول وهى ما
روى البخارى ومسلم والنسائى فى صحاحهم عن ابن عمر قال كان النبى صلعم يصلى فى السفر على راحلته
حيث توجهت به يومى ايماء صلوة الليل الا الفرايض ويوتر على راحلته روى مسلم عن انس ان رسول اى ثم
الله صلعم كان اذا سافر واراد ان يتطوع استقبل القبلة بناقته فكبر ثم صلى حيث وجهه ركابه
وروى الترمذى عن جابر قال بعثنى رسول الله صلعم فى حاجة فجئت وهو يصلى على راحلته نحو المشرق
ويجعل السجود اخفض من الركوع فهذه الاحاديث الصحاح اثبت زيادة على نص فاقتصر فى الزيادة
على قدر ما ورد فى السنة والتوجه حيث شاء لم يثبت فى السنة فلا يجوز القول به لانه مخالف
للكتاب واما ما ذكر ان الشافعى خالف القرآن فما اجهل هذا الجاهل بالناسخ والمنسوخ والاية نزلت
قبل تحول القبلة الى الكعبة ولو كانت الاية محكمة لزم عدم وجوب توجه القبلة واما ما ذكر انه خالف
المعقول لان جهة السير غير مقصودة فقد ذكرنا ان السنة المشهورة وردت فى جهة السير لان العقل
حاكم بهنا حتى يحكم بان غيره اولى انتهى **اقول** اولا ان الاحاديث التى ذكرها بعد تسليم صحتها لنا
لا علينا لان الزيادة التى تضمنها الحديثان الاولان هى الصلوة حيث وجهه ركابه اذ ربما بعد اللاحلة

عن جهة

عن جهة السير او الراكب لضرورة فعلم ان الجواز لا ينحصر فى تلك الجهة واما الحديث الثالث فلا
دلالة له على انه صلعم صلى الى جهة السير لجواز ان يكون الراحلة سايرة نحو الشمال او المشرق او المغرب
شلا وهو صلعم قد انحرف عن سمت ظهرها الذى كان جهة السير الى جهة الشرق بل هذا الحديث
يعم السفر والحضر والتطوع والفرض خرج عنه فى الفرض غير حال الضرورة بالاجماع فيبقى حال الضرورة
داخلا لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الى غير ذلك من الايات التى سيذكره المص
فى المسئلة الاتية وثانيا ان قضية ما زعمه من جهل المص وعلم الشافعى فى المسئلة منعكسة لان
المحققين الذين ضبطوا الناسخ والمنسوخ كالشيخ جلال الدين السيوطى الشافعى فى كتاب الاتقان و
غيره فى غيره لم يجدوا هذه الاية ناسخة ولا منسوخة مع ان الاصل عدم النسخ ولا حاجة اليه ايضا
لما روى المص عن الصادق ع من انها نزلت فى النوافل خاصة وقد روى هذا فى تفاسير اهل السنة
عن ابن عمر ايضا قال الفاضل النيشابورى فى تفسيره عن ابن عمر انها نزلت فى المسافر يصلى بالنوافل حيث
توجهت به راحلته فكان صلعم اذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يومى براسه نحو المدينة فمعنى
الاية اينما تولوا وجوهكم لنوافلكم فى اسفاركم فثم وجه الله اى فقد صادفتم رضاه انتهى فظهر ان الاية
محكمة غير منسوخة على رغم انف الناصب الكذوب الخاين واتضح ان تخصيص اتمته بجهة السير غير مستند
الى عقل ولا نقل كما ذكره المصنف بل هو مستند الى استحسان قبيح فاته والقياس دلس ما الحسن فى الفقه
كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته الرابعة ذهبت الامامية الى انه يجوز الفريضة على
الراحلة مع الضرورة وخالف فى ذلك الفقهاء وقد خالفوا بذلك كتاب الله حيث يقول ما جعل عليكم
فى الدين من حرج وقال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال لا يكلف الله نفسا الا
وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وخالفوا بذلك العقل حيث دل على ان التكليف بما لا يطاق محال
وترك الصلوة مع القدرة عليها محال وخالفوا فعل رسول الله صلعم فانه صلى الفريضة على الراحلة فى
يوم المطر انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لا يصح فريضة موداة او مقضية
او منذورة وصلوة جنازة على الدابة السايرة الا عند الضرورة ولو خاف على نفسه او ماله او انقطاع
من الرفقة فله اداء الفريضة راكبا او ماشيا ووجب الاعادة اما عدم الصلوة المفروضة على الدابة لان
الاصل فيه عدم الصحة لعدم جواز حركة المصلى بغير ما يتعلق بالصلوة من الحركات وهذا ظاهر فالصلوة
على الدابة السايرة وارد بخلاف الاصل فيكتفى فيه على محل ورود الزايد من السنة كما ثبت فى الاصول
وقد ورد فى النوافل دون الفريضة بل فى الحديث استثنى الفريضة ثم ما ذكر من مخالفة النص فمن جهله

ولا من الماشى السايرة

بمعنى القرآن ولوحمل الحرج على كل ما فيه كلفة فلا يجب شئ من العبادات لان كلها لا يخلوا عن كلفة ومشقة
ثم استثناء حال الضرورة يبطل استدلاله بظواهر الايات واما ما ذكر من صلوة رسول الله صلعم الفريضة
على الراحلة يوم المطر فيطالبه بتصحيح الرواية فكانه مكتوب في كنز حماقته وان صح وان لنا الحديث الصحيح و
ان الاعتماد بروايته انتهى **اقول** يتوجه عليه ان ما ذكره من ان الاصل عدم صحة الصلوة المفروضة على
الراحلة خطاؤه ظاهر بل الاصل عدم التكليف بالزايد وبما فيه مشقة سيما مع قوله صلعم بعثت بالملة السهلة
السمحة واما ما ذكره من انه لو حمل الحرج في الاية على كل ما فيه حرج فلا يجب شئ من العبادات الخ فمردود بان
الزايد على الكلفة والمشقة الحاصلة في عبادات المعينة مما يهتدى اليه العقول السليمة ولهذا لم يعين الله
تعالى ولا نبيه مقدار ذلك في الكتاب والسنة وعم الاستدلال بها ونحوها في مذاهب ساير علماء الامة حتى
هذا الناصب الجاهل المعاند حيث قال فيما سياتي من مسئلة وجوب التكبير بالعربية انه اذا لم يطاوعه
اللسان تعين الترجمة دفعا للحرج فاعتراضه في ذلك راجع الى الله تعالى ثم الى نبيه صلعم ثم اليه واصحابه
المستدلين بامثال هذه الايات في مواضع لا يحصى فما هو جوابه فهو جوابنا واما ما ذكره من ان ما قاله المصنف من صلوة
رسول الله الفريضة على الراحلة يوم المطر فيطالبه بتصحيحها وانه كان مكتوب في كنز حماقته فيجاب بان كنز حماقة
المصنف هو كتب اهل السنة المملوة من زيوف الروايات فان المصنف قد يأخذ منها ويعامل بها مع هولاء الحمقى الذين
ظنوا رواجها ولا يبعد ان يورث التصرف فيها ولو بمجرد امرار النظر اليها حماقة في ذلك الوقت لكن المصنف
اضطر الى ذلك مماشاة مع الخصم الاحمق فانه لا يقبل الا ما يخرج من ذلك الكنز والحاصل ان ما ذكره المصنف و
استبعده الناصب مذكور فتوى ورواية في كتاب الينابيع شرح للانصارى الشافعى حيث قال مؤلف
ذلك الكتاب وجاز للماء ان تاذى بالمطر والوحل وقال الشافعى اى وجاز عند احمد فعل المكتوبة على الدابة
السايرة ان تاذى المصلى ان نزل عن الدابة بالمطر او بالوحل قاله في كافى ابن قدامه والهداية لان انس بن
مالك صلى المكتوبة في يوم مطير على دابته وروى يعلى بن امية عن النبى صلعم انه انتهى الى مضيق ومعه
اصحابه والسماء فوقهم والبلة من اسفل منهم فصلى صلعم هو واصحابه على ظهور دوابهم يومئون يجعلون
السجود اخفض من الركوع ورواه الاسلم والترمذى فان كان البلل يسيرا الا اذى فيه لزمه السجود انتهى
قال المصنف رفع الله درجته الخامسة ذهبت الامامية الى انه يجب تكبيرة الافتتاح بصيغة
الله اكبر وقال ابو حنيفة ينعقد بكل اسم من اسماء الله تعالى على وجه التعظيم مثل الله العظيم والله الجليل وشبهه
وقد خالف في ذلك فعل النبى صلعم فانه كبر كذلك وقال صلوا كما رايتمونى اصلى وخالف قوله المشهود
تحريمها التكبير انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان التكبير في التحريم من اركان

الصلوة

العاجز

الصلوة ويتعين على القادر والتعلم على المتمكن منه وصيغته عند الله اكبر ولو قال الله الاكبر او الجليل
الاكبر او الله عز وجل اكبر لم يفتتح والدليل عليه ما روى مسلم والنسائى في صحيحهما عن عايشة انها
قالت كان رسول الله صلعم يستفتح الصلوة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين الحديث ومذهب ابي
حنيفة انه فرض الصلوة التحريمة وهى قوله الله اكبر وما يقوم مقامه وهو شرط عنده لقوله تعالى وذكر اسم
ربه فصلى وعند الشافعى ركن ودليله على ان به التحريمة ينعقد بغير لفظة التكبير مما يقوم مقامه قوله
تعالى وذكر اسم ربه فصلى وهذا يدل على جواز ذكر اسم الله والشروع في الصلوة وليس هو مخصوصا بلفظ الله
اكبر بل يحصل بكل ما يقوم مقامه فهو مستدل بالنص وفعل النبى صلعم اختيار الفرد الاكمل وهو الاولى و
المندوب ولا ينافى الجواز والاجزاء بغيره فلا يكون مخالفا لفعل النبى صلعم انتهى **اقول** غرض المصنف
من مخالفتهم فعل النبى صلعم مخالفته ما فعله في الصلوة البيانى وقال صلوا كما رايتمونى وايضا هذا
مما واظب عليه النبى صلعم ومواظبته صلعم دليل الوجوب قال شارح الينابيع انه صلعم على ما في السنن الصحاح
واظب على التكبير فلو لم يكن واجبا لم يواظب عليه انتهى فافهم واما ما ذكره من تجويز الشافعى الله الاكبر
او الجليل الاكبر الخ فهو في مرتبة فتوى ابى حنيفة في الفساد لما فيه من العدول عن المنصوص بلا دليل وما
استدل به من رواية مسلم والنسائى لا يدل على جواز ما جوزه الشافعى اذ المذكور فيها استفتاح الصلوة
بالتكبير واطلاق لفظ التكبير انما ينصرف الى قول الله اكبر دون غيره وهذا يدل على ان غيره مثله له واما ما استدل
به بعضهم على جواز الله الاكبر من ان الالف واللام لم يغيره عن معناه وانها افادت التعريف ففيه ان
التغيير واضح لنقله من التنكير الى التعريف ولان في التنكير اضمارا او تقديرا كقولنا من كل شئ وعند التعريف
زوال ذلك فتدبر واما استدلال ابى حنيفة على ما ذهب اليه بقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى فكما ذكره ابن
حزم في كتاب المحلى تخليط وهدم للاسلام وشريعة جديدة فاسدة اذ ليس في هذه الاية بيان عمل الصلوة
وصفته والصلوة البيانى وحديث تحريمها التكبير وما رواه البخارى في حديث طويل في اخره قوله صلعم اذا
قمت الى الصلوة فكبر دال على عمل الصلوة الذى لا يجزى الا به فلا يعترض بالاية عليه بل في الاية دليل ان
ذلك الذكر لاسم الله تعالى في غير الصلوة لانه تعالى قال فصلى بعطف الصلوة على ذكر اسم بكلمة الفاء المفيدة
للتعقيب فصح انه قبل الصلوة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لذكرى فهذا الذكر لاسمه تعالى هو القصد اليه
تعالى بالنية في اداء ما امر الله عز وجل وبوجه اخر نقول انه قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى اخبار عن ذكر الله تعالى
وهو غير مبين له فيقتصر عليه لا يقال قوله صلعم تحريمها التكبير يدل على ان التكبير ليس جزء من الصلوة
لانه اضاف التكبير الى الصلوة والشئ لا يضاف الى نفسه فلا ينافى قبلية الذكر عن الصلوة في قوله تعالى

ذكر اسم ربه فصلى ان يكون المراد به تكبير الاحرام لانا نقول الاضافة انما يقتضي مطلق المغايرة ولا
ريب في مغايرة الشيء لجزئه فلا يدل ذلك على مطلوب القائل بالشرطية كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب
من ان فعل النبي صلعم اختيار الفرد الخ مردود بانه ان اراد ان غير ما اختاره فرد عقلي احتمالي فلا يجدي نفعا و
ان اراد انه فرد شرعي فغير مسلم فكيف علم شرعيته مع ما صح من مواظبته عليه السلم بالصيغة الواحدة المذكورة
الى ان فارق الدنيا هذا وقد استدلوا على ذلك ايضا بقياسه على الخطبة وهو قياس مع الفارق لانه التكبير
لم يرو عن النبي صلعم فيها لفظ بعينه في جميع خطبه ولا امر به ولا منع من الكلام فيها والتلفظ بما شاء من
الكلام المباح والصلوة بخلافه **قال المصنف** رفع الله درجته السادسة ذهبت الامامية الى تعين
التكبير بالعربية فان لم يحسن وجب عليه التعلم الى ان يضيق الوقت ثم يكبر كما يحسن وقال ابو حنيفة يجوز التكبير
بغير العربية وقد خالف في ذلك فعل النبي صلعم فانه كبر بالعربية وقال صلوا كما رايتموني اصلي وقوله تحريمها
التكبير وغير العربية لا يسمى تكبيرا انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي كما ذكرنا ان التكبير
يتعين على القادر والتعليم على العاجز المتمكن منه ويتعين ترجمته على من لا يطاوعه اللسان لان الله تعالى لا
يكلف نفسا الا وسعها فاذا لم يطاوعه اللسان فاما ان يترك ما يدل على تكبير الله وتعظيمه في صدر الصلوة
فيكون تاركا للفريضة وعدم مطاوعة اللسان يمنعه بالعربية فتعين الترجمة دفعا للحرج ومذهب ابي حنيفة جواز
الترجمة كما في الفاتحة لان المراد ذكر ما يدل على عظمة الله تعالى وفعل النبي صلعم لاختيار الفرد الاكمل ولا يدل على
عدم جواز غيره فلا مخالفة للسنة انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان ما ذكره في تقرير مذهب الشافعي من
انه اذا تعذر على المكلف تعليم العربية او لم يطاوعه لسانه فيها يتعين الترجمة دفعا للحرج مدفوع بما ذكره
في المسئلة السابقة من ان الحرج لا ضابطة له ولو حمل الحرج على كل ما فيه مشقة فلا يجب شيء من العبادات
لان كلها لا تخلو عن مشقة وثانيا ان ما ذكره لاصلاح مذهب ابي حنيفة من ان فعل النبي صلعم لاختيار
الفرد الاكمل الخ يتوجه عليه مع ما ذكرنا في المسئلة المتصلة بها سابقا انه لو تم هذا لامتنع الاستدلال
بفعل النبي صلعم في شيء من افعاله وهو ظاهر البطلان وفقه المقام ان رسول الله صلعم اذا امر في الدين
بامر ونص فيها بلفظ ما لم يجز تعدي ذلك اللفظ الى غيره سواء كان في معناه او لم يكن ما دام قادرا
على ذلك اللفظ الا بنص آخر يبين له ذلك لانه ع قد حد في ذلك حدا فلا يحل تعديه قال الله تعالى
ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقال الله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى وقال تعالى ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه وقد روى ابن حزم في كتاب البيع من المحلى
انه قد علم النبي صلعم البراء ابن عازب دعاء يقول فيه آمنت بكتابك الذي انزلت وبنبيك الذي ارسلت

فذهب

فذهب البراء يستذكره فقال وبرسولك الذي ارسلت فقال له عليه السلم ونبيك الذي ارسلت
فلم يدعه ان تبدل لفظا امر به رسول الله صلعم ولو جاز غير هذا لجاز الاذان بان يقول العزيز الجليل
ليس لنا رب الا الرحمن واثبت ان ابن عبد الله بن عبد المطلب او ختن ابي بكر وعمر مبعوث من الرحمن
هلموا نحو الطهر هلموا نحو البقاء العزيز الاجل ليس لنا رب الا الرحمن واثبت ان ابن عبد الله بن
مطلب او ختن ابي بكر وعمر مبعوث من الرحمن هلموا نحو الطهر هلموا نحو البقاء العزيز اعظم ليس لنا رب
الا الرحيم ومن اذن هذا فحقه ان يستتاب فان تاب والا قتل لانه مستهزئ بآياته عز وجل متعد
حدوده ولا فرق بين ما ذكرناه وبين ما امر به ع في الفاظ الصلوة والاذان والاقامة والتلبية والنكاح
والطلاق وساير الشريعة وعلى المفرق الدليل والا فهو مبطل واما من اجاز مخالفة الالفاظ المحدودة
من رسول الله صلعم في الاذان والاقامة ولجاز تنكيسها وقراءتها القرآن في الصلوة بالاعجمية و
هو فضيح في القرآن فما عليه ان يكون بتنكيس الصلوة فيبدأها بالتسليم ثم بالقعود والتشهد
ثم بالسجود ثم بالركوع ثم بالقيام ثم بالتكبير ويقرأ في الجلوس ويتشهد في القيام وان يصوم الليل
في رمضان ويفطر النهار ويبدل الفاظ القرآن بغيرها مما هو في معناها ويهدم الفاظه ويؤخر ما لم
يفسد المعنى ويكتب المصحف كذلك ويقرأ في الصلوة كذلك ويبدل الشرايع ونحن نبرأ الى الله تعالى
من كل ذلك ومن ان نتعدى شيئا مما حده لنا رسوله صلعم ونحمد الله على الاقتداء بما جاء به النبي صلعم
حمدا كثيرا ثم من العجب انهم يعكسون القضية ويقلبون الحقيقة فيقولون اذا قال الشاهد اخبرك
او اعلمك باني اعلم لهذا عند هذا دينارا انها ليست شهادة ولا يحكم بها حتى يقولوا اشهد فتأمل
فان الفكر فيهم طويل **قال المصنف** رفع الله درجته السابعة ذهبت الامامية الى استحباب
التعوذ قبل القراءة في الركعة الاولى وقال مالك لا يستحب ولا يتعوذ في المكتوبة وخالف في ذلك قوله
تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وفعل رسول الله صلعم فانه كان يقول قبل
القراءة اعوذ بالله من الشيطان الرجيم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول التعوذ في صدر القراءة
سنة عند الشافعي وغيره ومستحب عند مالك خارج الصلوة واما داخل الصلوة فان صح انه
لا يستحب التعوذ عنده فلانه لم يصح عنده تعوذ النبي صلعم في الصلوة فلم يدخل في الصلوة ما لم
يثبت دخوله فيها واما الاستدلال بالنص فانه امر وارد ولا يتعين حمله على الوجوب بل لم يقل به احد
فمالك حمله على خارج الصلوة ولم يجعله من الصلوة لما ذكرنا فلا مخالفة للنص وفعل النبي صلعم لانه
لم يثبت عنده انتهى **اقول** ان المص لم يقل ان الامر حقيقة في الوجوب وكذلك لم يقل انه يتعين

ل اه فتامل

حمله ههنا على الوجوب بل صرّح بالاستحباب وتحقيق الاصوليين في هذه المسئلة لا يخرج عن
الوجوب والاستحباب كما لا يخفى على من استشمّ رايحة من الاصول وانكار ثبوت فعل الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم مع تكراره منه العمر في كل صلوة وشيوعه بين الامة مكابرة كما لا يخفى قال
المصنف رفع الله درجته الثامنة ذهبت الامامية الى وجوب قراءة فاتحة الكتاب في الصلوة
وقال ابو حنيفة تجزي آية واحدة او بعض آية من غيرها وقد خالف بذلك قوله صلعم المتواتر عند الجمع
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقال لا صلوة لمن لم يقرا بفاتحة الكتاب انتهى قال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي ان قراءة فاتحة الكتاب ركن من اركان الصلوة الفرض ان يقرأها في كل ركعة الا في
ركعة المسبوق ولو قرء ترجمتها بلغة من لغات العرب او بالعجمية عامدا بطلت صلوته وان لم يحسن
الفاتحة وعند ابي حنيفة ان فرض القراءة آية والمكتفي بها مسيء لترك الواجب وقراءة الفاتحة عنده واجبة
وكذا ضم سورة معه ووافق في ان ترك الفاتحة موجب للاثم ولما لم يكن الاحاد عنده من الدلايل القطعية
وقوله صلعم لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب من خبر الاحاد فلا يكون قطعيا حكم بعدم الفريضة فلا
مخالفة للنص انتهى اقول لا يخفى اختلال كلامه وانحلال نظامه اما اولا فلان الظاهر ان القول بوجوب
قراءة الفاتحة المذكور في بعض كتب الحنفية كالوقاية والهداية ليس فتوى ابي حنيفة نفسه بل هو فتوى
المتاخرين من اصحابه الهاربين عن تشنيع الطوايف عليهم في ذلك ولهذا قال ايضا فخر الدين الرازي في
رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي انه يجوز عند الحنفية الصلوة بغير الفاتحة فتكذيب الناصب ههنا
للمص تكذيب لامامه الرازي والجواب الجواب واما ثانيا فلان المص قدس سره قد نسب ابا حنيفة الى مخالفة
الحديثين المذكورين وادّعى تواترهما عند الجميع او تواتر احدهما وهذا الناصب اغمض في مقام الرد عن
الحديث الاول حيث لم يسعه منع تواتره ولو معنى واقتصر على رد الحديث الثاني بانه من اخبار الاحاد و
اما ثالثا فلانا لو سلمنا ان الحديثين لا يقتضيان عدم الحكم بفرضية قراءة ام القرآن فما الذي اقتضى حكمه
باجزاء آية واحدة من ام القرآن او بعض آية من غيرها ولم لا يجوز بعض آية من غيرها ولو لا يجوز بعض انها
ايضا ان قيل انه استدل ابو حنيفة على ذلك بقوله تعالى اقرؤا ما تيسر من القرآن لكن الناصب جهله
قلنا هذا مع انه لا يدفع اجزاء آية من ام القرآن يحتمل ان المراد الفاتحة وما تيسّر معها ويحتمل انها نزلت
قبل الفاتحة لانها مكية وقال شارح الينابيع في جوابه ايضا ان قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منسوخ وفي الحقيقة
انها وردت في قيام الليل لا في قدر القراءة ففي اول الاسلام وجب قيام الليل اما نصفه او اقل منه او اكثر
منه بقوله قم الليل الا قليلا نصفه او انقص منه قليلا او زد عليه فاتى به النبي صلعم والذين معه سنة

ثم نسخ

ثم نسخ بقوله في آخر السورة اقرؤا ما تيسر من القرآن اي صلّوا اطلاقا للجزء وارادة للكل ثم نسخ ذلك بقوله
فتهجد به نافلة لك اي نسخ بالصلوة ليلة الاسراء وقد علم من ذلك جواب آخر وهو ان اقرؤا بمعنى صلّوا
انتهى وقال ابن حزم ما تيسر من القرآن هو ام القرآن وان من عمل بالحديث فقد اخذ بالآية ايضا لان ام
القرآن مما تيسر من القرآن ومن عمل بجميع احتمالات الآية فقد خالف الحديث واجاز صلوة ابطلها
رسول الله صلعم وهذا لا يجوز لا سيما بقسم ابي حنيفة بين اجازته قراءة طويلة وثلث آيات و
منعه مما دونها فهذا قول ما حفظ عن احد قبله ولا على صحته دليل وهو خلاف للقرآن ولجميع الامة
انتهى كلامه وقال فخر الدين الرازي من رسالته المذكورة سابقا ايضا انه يجوز ان يقال ان كلمة ما في
قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منه اشارة الى المعهود السابق كقول القايل رايت ما رايت اي ذلك
الذي رايت فكذا ههنا اي فاقرؤا ذلك الذي تيسر من القرآن للخاصة والعامة هو سورة الفاتحة
فانك لا ترى في الدنيا مسلما الا ويحفظ سورة الفاتحة اما سائر السور فقد يحفظونها فكان المراد
ما ذكرنا ثم نقول سواء صح هذا المذهب او فسد فان احدا من اهل الاسلام لا يصلي بغير الفاتحة ولا
يصلي بكلمات يذكرها بالفارسية بل قد رايت في بعض الحكايات ان خاقان سمرقند كان له وزير
مجوسي في ظنه الا انه كان يظهر الاسلام على سبيل النفاق فاتفق ان قال للملك يوما يجب علينا ان
نسعى في تقرير مذهب ابي حنيفة وهو ان نامر الناس بقراءة سورة الفاتحة بالفارسية وكان غرضه ان
ينقل الناس من دين محمد صلعم الى دين المجوس والاكتفاء بتعظيم الله باللسان الفارسي فعرض الملك
ذلك الكلام على فقهاء الوقت وفيهم الشمس الحلواني من اصحاب ابي حنيفة فانكره لك اشد الانكار
وافتى بحلّ دم ذلك الوزير فثبت ان مذهبهم في هذه المسئلة مذهب مهجور متروك ولهذا الشيخ
ترك ابو زيد الدبوسي قول ابي حنيفة في هذه المسئلة ولم يقل به احد من اصحابه انتهى واقول لا يخفى
على الفطن العاقل العارف بدقايق الكلام ان الرازي قد اشار اشارة دقيقة بل جليلة في نقل هذه
الحكاية الى ان ابا حنيفة قد كان منافقا قاصدا بهذا الفتوى نقل الناس من دين محمد صلعم الى
دين المجوس لانه قد ذكر في اوايل الفصل الاول من القسم الثالث من رسالته المذكورة ان ابا حنيفة
كان من اولاد مرزبان بعض ملوك الفرس ولا ريب ان ملوك الفرس كانوا مجوسيا بل الظاهر انه اخترع
هذه الحكاية من عند نفسه لاجل هذه الاشارة والتعريض فتامل فيه التامل العريض قال المصنف
رفع الله درجته التاسعة ذهبت الامامية الى ان بسم الله الرحمن الرحيم آية من كل سورة وخالف في
ذلك ابو حنيفة ومالك حتى ان مالك كره قراءتها في الصلوة وقد خالفا في ذلك العلم الضروري الحاصل

وقد لا يحفظونها

بالتواتر انها اية وايضا عدّ رسول الله صلعم الى قوله نستعين خمس ايات انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان البسملة اية من كل سورة او هي اية في صدر كل سورة والغرض ان كل بسملة فهي جزء من القران على تكرارها للاحاديث الدالة على ذلك وعند ابي حنيفة وما لك انها مكتوب للتيمن في صدر كل سورة والاختلاف في صحة الخبر وعدمه ودعوى التواتر في هذا الحديث باطل انتهى **اقول** فيما ذكره غفلة عظيمة لظهور ان المص لم يدع تواتر ما ذكره من حديث العدّ وانما ادعى تواتر كون البسملة اية من كل سورة ان قيل لو كان متواترا لكفر المخالف اجيب بان قوة الشبهة في ذلك منعت من تكفير المخالف وتحقيق المرام مذكور في حواشينا على تفسير القاضي فليرجع اليه من اراد **قال المصنف** رفع الله درجته العاشرة ذهبت الامامية الى ان آمين يبطل الصلوة وخالف في ذلك الفقهاء الاربعة وخالفوا بذلك قول النبي صلعم المشهور بين الناس ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الآدميين وقول امين من كلامهم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يسن ان يؤمن الامام والماموم والمنفرد في السرية والجهرية عقيب الفاتحة قصيرا او ممدودا بلا تشديد فان شدد عامدا بطلت صلوته وان يكون تامينه مع تامين الامام لا قبله ولا بعده فان فاته المعية عقب ولو ترك حتى اشتغل بغيره لم يعد ولو قال امين رب العالمين كان حسنا هذا مذهب الشافعي ووافقه ابي حنيفة في استحباب التامين بعد ولا الضالين الا انه قال يقوله المصلي سرا كالماموم والدليل على استحبابه السنة المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم اذا امّن الامام فامّنوا فان من وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه فهذا بصريحه يدل على استحبابه واما ما ذكر انه يبطل الصلوة لانه من كلام الادميين فنقول ماذا يريد من كلام الادميين ان اريد انه مخاطبة للادمي فهذا باطل لانه من مخاطبات الله تعـ والتضرع وطلب الاجابة من الله تعـ وان اريد انه ليس من القرآن فكثير من الاذكار والتسبيحات واردة في الصلوة وليس من القرآن وان اريد انه كلام مخترع للادمي ولم يرد به خبر فقد ذكرنا السنة المشهورة من الصحاح المعتبرة المذكورة الواردة في فضيلة التامين وانه صلعم لم يكن ذكر ثوابه وفضائله وانه موجب للغفران فلا يكون من جملة مبطلات الصلوة كما زعمه انتهى **اقول** قد اجاب المص قدس سره في كتاب المنتهى عن الاستدلال بحديث ابي هريرة بمنع صحة السند مستندا بما روي من ان ابا هريرة اتفق له مع عمر بن الخطاب واقعة شهد فيها عليه بانه عدو الله وعدو المسلمين وحكم عليه بالخيانة واوجب عليه عشرة الف دينار الزمه بها بعد ولاية البحرين واذا كانت هذه حاله

كيف

كيف يركن اليه ويوثق بروايته ونقل عن ابي حنيفة انه لم يعمل برواية ابي هريرة انتهى اقول قد ذكر تفصيل الواقعة ياقوت الحموي في معجم البلدان وغيره في غيره ونقل عدم عمل ابي حنيفة برواية ابي هريرة ابو المعالي الجويني الشافعي الملقب بامام الحرمين في رسالته المعمولة لبيان احقية مذهب الشافعي فليطالع فيها واما ما ذكره الناصب من الترديد الثلاثي فمردود بان المراد من كلام الادميين ما ليس بقرآن ولا دعاء ولا تسبيح ولا ذكر لقوله صلعم ان هذه الصلوة لا يصح فيها شيء من كلام الناس انما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن وآمين ليس بشيء منها اما عدم كونه دعاء فلانه اسم للدعاء الذي يستجب كما صرح به القاضي البيضاوي في تفسيره وغيره في غيره والفرق بين الاسم والمسمى ظاهر ولا يستلزم الاذن في امر الاذن فيما غايره وايضا التامين يستدعي سبق الدعاء وهو لا يتحقق الا مع القصد فعلى تقدير عدم القصد اليه يكون التامين لغوا وايضا لو كان النطق بها تامينا لما جاز الا لمن قصد الدعاء ولكن ذلك ليس شرطا بالاجماع اما عندنا فللمنع مطلقا واما عندهم فللاستحباب مطلقا وايضا ذهب بعض الجمهور الى ان امين اسم من اسماء الله تعالى فكيف يتحقق الدعاء فيه **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب القراءة في الركعتين الاخيرتين او التسبيح المأثور وهو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولم يوجب ابو حنيفة القراءة ولا التسبيح بل جوز السكوت فيهما وفي ثالثة المغرب وهو مخالف لفعل النبي صلعم لانه قرأ في الاخيرتين الحمد وحدها انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق ان مذهب الشافعي وجوب قراءة فاتحة الكتاب في كل ركعة ودليل السنة المشهورة وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي قتادة ان النبي صلعم كان يقرأ في الظهر في الاوليين ام الكتاب وسورتين وفي الركعتين الاخيرتين بام الكتاب ويسمعنا الاية احيانا الحديث وايضا قوله صلعم لا صلوة لمن لم يقرأ فاتحة الكتاب اما ان يراد قراءتها في الصلوة في ركعة من الركعات فهذا خلاف الاجماع لانه لم يقل احد باجزاء قراءتها في ركعة فقط واما ان يراد قراءتها في كل الركعات فهو المطلوب واما ان يخص قراءتها بالاوليين فهذا تخصيص بلا مخصص فتعين وجوب قراءتها في كل الركعات كما هو مذهب الشافعي فبطل مذهب من مذهب بالاكتفاء بالتسبيح وهذا من مخترعاته ولم يرد به خبر مع انه ناقض قوله حيث يجوز التسبيح ثم ذكر في مخالفة ابي حنيفة لفعل النبي صلعم ومذهب ابي حنيفة انه يقرأ في الاخيرتين بالفاتحة فقط وهذا افضل وان سبح او سكت جاز فهو يرى قراءة النبي في الاخيرتين من المندوبات فلا مخالفة لفعله انتهى **اقول** ان المص قدس سره لم يتكلم ههنا على مذهب الشافعي بشيء فلا وجه للتطويل بذكر مذهبه والاحتجاج عليه وقد ارتكب ذلك في اكثر المسائل واما ما ذكره من ان تخصيص قراءة الفاتحة بالاوليين تخصيص بلا مخصص فمردود بان المص حقق ذلك بروايات اهل البيت عم لكن اكتفى بجعل عمل

فعل النبي صلعم المعلوم من رواية ابي قتادة حجة على ابي حنيفة دون مخالفة احد الامرين من الفاتحة والتسبيح لان جواز التسبيح في الاخيرتين انما علم من روايات اهل البيت عليهم السلام كما اشرنا اليه وتلك الروايات مما لا يصير حجة على ابي حنيفة واضرابهم بحسب اعتقادهم واما ما توهمه الناصب من مناقضة المصنف نفسه وانه يلزمه ايضا مخالفة فعل النبي صلعم في تجويز التسبيح فمدفوع بما مر من ان احاديث اهل البيت عليهم السلام حديث جدهم صلعم فلا يلزم المخالفة بل يتضح بذلك ان فعل النبي صلعم كان احد الامرين من الاتيان بالفاتحة والتسبيح واما ما ذكره من ان ابي حنيفة يقرء في الاخيرتين بالفاتحة فقط فان اراد انه يوجب القراءة في الاخيرتين فكذبه ظاهر كما يدل عليه تتمة كلام الناصب وان اراد به انه يحكم بها استحبابا فمسلم لكنه لا يدفع المخالفة لان النبي اتى باحد الامرين وجوبا ولم ينقل عن النبي صلعم ما ذهب اليه ابو حنيفة من جواز الاكتفاء بالسكوت فلو سكت الناصب عن ايراد هذه المتوهمات لكان خيرا له وكل ميسر لما خلق له **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب القراءة بالعربية وقال ابو حنيفة يجوز ان يقرء بعض اية من اي موضع شاء من القرآن بالعربية وغيرها باي لغة شاء وقد خالف ذلك قوله تعالى بلسان عربي انا انزلناه قرآنا عربيا فالقاري بغيرها لا يكون قاريا بالقرآن انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب القراءة بالعربية ولا يجزي الترجمة كما ذكرنا في الفاتحة وعند ابي حنيفة يجزي الترجمة للعاجز لدفع الحرج ولا مخالفة لقوله تعالى بلسان عربي فانه لا نزاع في ان القاري بالترجمة لا يقرء القرآن ولكن يقرء ما يدل على القرآن وهو اقرب من ساير الاذكار فلا استدلال عليه بما ذكر انتهى **اقول** تشنيع المصنف قدس سره على ابي حنيفة انما هو لاطلاقه في جواز الترجمة وعدم تقييده للجواز بحالة العجز فان جواز الترجمة عند العجز عن العربية موضع وفاق وهذا الناصب لما ضاق عليه الخناق وعجز عن دفع الفساد احتال بادخال قيد العجز في مذهب ابي حنيفة ليتاتى له الاصلاح وما اتى بهذا الا الفساد وقد قال في الينابيع وشرحه ان الركن عند ابي حنيفة اية او ترجمة اية سواء احسن العربية ام لا ذكره في الوافي وفي الهداية عنده مطلقا لا عند صاحبيه الا عند العجز انتهى وقال ابو محمد بن حزم في كتاب المحلى من قرء ام القرآن او شيئا منها او شيئا من القرآن في صلوته مترجما بغير العربية او بالفاظ عربية غير الالفاظ التي انزل الله تعالى عامدا لذلك او قدم كلمة او اخرها عامدا لذلك بطلت صلوته وهو فاسق لان الله تعالى قال قرآنا عربيا غير ذي عوج وغير العربي ليس عربيا فليس قرآنا واحالة رتبة القرآن تحريف لكلام الله تعالى وقد ذم عز وجل قوما فعلوا ذلك فقال يحرفون الكلم عن مواضعه وقال ابو حنيفة يجزيه صلوته واحتج من قلده بقول الله تعالى وانه في زبر الاولين قال ابو محمد لا حجة له في هذا لان

القرآن

القرآن المنزل علينا على لسان نبينا لم ينزل على الاولين وانما في زبر الاولين ذكره والاقرار به فقط ولو انزل على غيره عليه السلام لما كان اية له ولا فضيلة له وهذا لا يقوله مسلم ومن كان لا يحسن العربية فليذكر الله تعالى بلغته لقول الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولم يحل له ان يقرء ام القرآن ولا شيئا من القرآن مترجما على انه الذي افترض عليه ان يقرء لانه غير الذي افترض عليه كما ذكرنا فيكون مفتريا على الله تعالى انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الطمانينة في الركوع والانحناء بحيث يصل يداه الى ركبتيه وقال ابو حنيفة لا يجب الانحناء الى هذا الحد بل اقل ما يقع عليه اسم الانحناء ولا يجب الطمانينة وقد خالف في ذلك النبي صلعم فانه ركع واطمان كما قلناه وقال صلوا كما رايتموني اصلي انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل الركوع ان ينحني بحيث ينال راحتاه ركبتيه ويشترط ان يطمان فيه بحيث ينفصل هويه عن ارتفاعه ولو بالخطة والدليل عليه السنة المشهورة وهو ما روى مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن رسول الله صلعم انه قال لا يجزي صلوة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود ثم ان حقيقة الركوع لا يتحقق بدون وصول اليد الى الركبة فهذا حقيقة الركوع شرعا لا الانحناء مطلقا ومذهب ابي حنيفة ان المصلي يكبر للركوع خافضا ويعتمد بيديه على ركبتيه مفرجا اصابعه باسطا ظهره غير رافع ولا منكس راسه فجعل الاطمينان وايصال اليدين الى الركبتين من السنن لا من الاركان فلا مخالفة لفعل النبي صلعم لان صلوته صلعم التي امر الامة بمتابعتها كانت مشتملة على الفرايض والمندوبات انتهى **اقول** يتوجه عليه ان فعل النبي صلعم اذا لم يعلم جهته يحمل عند ابي حنيفة على الاباحة كما صرحوا به في اصوله فمن اين جاء الحكم بالسنة والاستحباب وايضا يدل على الوجوب ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال لنا قول النبي صلعم للمسيء ثم اركع حتى تطمئن راكعا متفقا عليه وروى ابو قتادة ان النبي صلعم قال اسوء الناس سرقة الذي يسرق من صلوته قيل وكيف يسرق من صلوته قال لا يتم ركوعها ولا سجودها وقال لا تجزي صلوة لا يقيم الرجل صلبه فيها في الركوع والسجود انتهى وقد روى ابن حزم باسناده الى رفاعة بن رافع عن رسول الله صلعم حديثا طويلا من جملته قوله صلعم لا يتم صلوة احدكم حتى يسبغ الوضوء كما امره الله تعالى ويغسل وجهه ويديه الى المرفقين ويمسح براسه ورجليه الى الكعبين ثم يكبر الله ويحمده ويمجده ويقرء من القرآن ما اذن الله له فيه وتيسر ثم يكبر فيركع فيضع كفيه على ركبتيه حتى يطمئن مفاصله ويسترخي ثم يقول سمع الله لمن حمده ويستوي قائما حتى ياخذ كل عظم ماخذه ويقيم صلبه ثم يكبر فيسجد ويمكن وجهه من الارض

حتى يطمئن مفاصله ويسترخي ثم يكبر فرفع راسه ويستوي قاعداً على مقعدته ويقيم صلبه فوصف
الصلوة هكذا حتى فرغ ثم قال لا يتم صلوة احدكم حتى يفعل ذلك قال ابن حزم التحميد المذكور هو ام القرآن
وقد خالف ابو حنيفة اكثر هذا الحديث حيث جوز الصلوة بغير ام القرآن وبغير ان يقيم ظهره في ركوعه
وسجوده وبلا طمانينة ومن العظايم التي نعوذ بالله منها ان يقول رسول الله صلعم لا يتم صلوة احدكم حتى
يفعل كذا وكذا وافعلوا كذا وكذا فيقول قايل بعد ان سمع هذه الاخبار ان الصلوة يتم بدون ذلك
مقلداً لمن اخطا ممن لم يبلغه الخبر او بلغه فتاول غيره قاصداً لخلاف رسول الله صلعم وكذلك من اباطل
والتلعب بالسنن ان ينص رسول الله صلعم على امور ذلك كر ان الصلوة لا يتم الا بها فيقول قايل
من عند نفسه بعض هذه الامور كذلك وبعضها ليس كذلك واما ما ذكر من ان صلوة النبي التي
امر الامة بمتابعتها مشتملة على الفرايض والمندوبات فنقول في جوابه ان مراد المص اتيان النبي صلعم
بالطمانينة في الصلوة البياني التي كانت مقصورة على بيان الواجبات دون المشتملة على الواجبات
والسنن ولو سلم فنقول الاصل في كل ما امر به صلعم من افعال الصلوة الواجبة ان يكون محكوما عليه
بالوجوب الى ان يدل الدليل المنفصل على استحبابه فحكم ابي حنيفة باستحباب الطمانينة يكون مخالفا
للاصل بلا دليل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الذكر في الركوع والسجود و
قال ابو حنيفة ومالك والشافعي لا يجب حتى قال مالك لا اعرف الذكر في السجود وقد خالفوا في ذلك
فعل النبي صلعم وقوله فانه فعل وقال لما نزل فسبح باسم ربك العظيم اجعلوها في ركوعكم ولما نزل
سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يسن ان يقول في الركوع سبحان ربي العظيم ثلثا ولو زاد وبحمده تحسن ودليله السنة المشهورة
ودليله ما روى مسلم والترمذي عن عقبة بن عامر قال لما نزلت فسبح باسم ربك العظيم قال اجعلوها
في ركوعكم فلما نزلت سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم وروى مسلم والنسائي والترمذي
عن حذيفة انه صلى مع النبي صلعم وكان يقول في ركوعه سبحان ربي العظيم وفي سجوده سبحان ربي الاعلى
الحديث هذا دليل على انه صلعم كان يسبح بالتعظيم في الركوع ويذكر العلو في السجود واما عدم وجوبهما
في الركوع والسجود لورود غيرهما في ركوعه وسجوده ولو كان واجبا لم يعدل عنهما فالعدول عنهما
يدل على الاستحباب لان الواجب لا يجوز العدول عنهما وتركه ودليل ورود غيرهما في الركوع والسجود
ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عائشة انها قالت ان رسول الله صلعم يقول في ركوعه
وسجوده سبوح قدوس رب الملائكة والروح وروى مسلم والنسائي عن ابي هريرة قال كان رسول الله

صلى الله

صلى الله عليه وآله وسلم يقول في سجوده اللهم اغفر لي ذنبي كله دقه وجله واوله وآخره وعلانيته و
سره وليس بشيء تسبيح ولا ذكر التعظيم فلا يكون التسبيح واجبا في الركوع والسجود ولان ركن الصلوة
الجبهة ر — هو السجود والركوع وهما وضع الجبهة والانحناء الخاص والذكر غير داخل في حقيقتهما فلا يجب
شيء منه فيهما وفعل النبي صلعم محمول على الندب كما ذكرناه انتهى اقول قد مرّ ما في احتجاج الناصب
برواية صحاحهم السقيمة سيما رواية عايشة وابي هريرة المتصفين بالنفي والكذب عند الفريقين ولا
ادري ان ابا حنيفة كيف عمل هيهنا برواية ابي هريرة مع ما سبق النقل عن ابي المعالي الجويني من انه لم
يعمل قط برواية ابي هريرة ولو اغمضنا عن ذلك نقول ليس لشيء من الحديثين الذين استدل بهما على
عدم الوجوب دلالة على ترك الذكر الواجب والعدول الى الذكر المذكور في الحديثين لجواز ان يكون
الذكر المذكور فيهما زيادة على الواجب الذي لم يهما في الاحاديث الاخر فلا يدلان على عدم الوجوب واما
ما ذكره من ان ركن الصلوة هو السجود والركوع الخ ففيه ان واجب الصلوة لا ينحصر في الركن حتى لو لم يكن
من ر — شيء من افعال الصلوة ركنا يلزم ان لا يكون واجبا مطلقا وهذا ظاهر على العوام فضلا عن فقهاء الاسلام
واما ما ذكره من ان فعل النبي صلعم محمول على الندب فمردود بان الفعل الذي واظب به النبي صلعم
محمول على الوجوب كما تقرر في الاصول وقد نقلنا الاعتراف بذلك عن شارح الينابيع في مسئلة
تكبيرة الافتتاح فتذكر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجب رفع الرأس
من الركوع والطمانينة في الانتصاب وقال ابو حنيفة لا يجب فيهما وقد خالف في ذلك فعل النبي صلعم
فانه فعله انتهى واقول لا يخفى ان الناصب اسقط هذا الفصل من البين ولعله سقط من نسخته وغاية ما لزم
لو ذكره وتعرض له ان يتعرض له بمثل ما تعرض لغيره وقال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
وجوب وضع الجبهة على الارض في السجود وقال ابو حنيفة ان شاء وضع جبهته وان شاء وضع انفه وقد خالف
فيه قول النبي صلعم فانه امر ان يسجد على سبع يديه وركبتيه واطراف اصابعه وجبهته انتهى
عليه ر — قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يضع المصلي من الجبهة ما يقع عليه الاسم
للحديث ومذهب ابي حنيفة انه ان سجد على كور عمامته او فاضل ثوبه او ثنى يجد حجم ويستقر جبهته جاز
وان لم يستقر لا وكذا لو سجد للزحام على ظهر من صلى صلوته لان الاصل عند ابي حنيفة يحصل السجود
باستقرار الرأس على اي شيء يكون والمدار على الاستقرار ويحمل وضع الجبهة على الندب والكمال انتهى
اقول لا يخفى ان ما قدمناه من حديث رفاعة بن رافع نص في وجوب وضع الوجه وما رواه ابن حبان
في صحيحه عن ابن عمر في حديث طويل للثقفي السائل واذا سجدت فمكن جبهتك من الارض ولا تنقر نقرا وما

ابي دود قريباً انه نصوص صريحة على وجوب وضع الجبهة على الارض ولا يصدق الوجه باطلاقه ولا الجبهة على مجرد الانف وكذا لا يصدق الارض على كور العمامة ونحوه وحمل الامر بوضع الجبهة على الندب مخالف لما ذهب اليه المحققون من ارباب الاصول سيما وقد وقع في حديث رفاعة الحكم بعدم تمام الصلوة بدون الوصف الذي بينه عليه السلم كما مر ومن لطايف بن حزم انه قال من اجاز السجود على كور العمامة سالناه اعلى عمامة غلظ كورها اصبع ثم اصبعان الى انه يبلغه الى ذراع او ثلثة او اكثر فيخرج الى ما يقول به احد لم يخط من الاصبع الوطية واحدة من عمامة شرب وكلفناه الفرق ولا سبيل اليه البتة ثم روى باسناده عن محمد بن سيرين انه كره السجود على كور العمامة وعن نافع عن ابن عمر انه كان يكره ان يسجد على كور عامته حتى يكشفها وعن ايوب عن ابن سيرين اصابتني شجة في وجهي فعصبت عليها وسالت ابا عبيدة السلماني اسجد عليها قال انزع العصاب انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب وضع اليدين والركبتين وابهامي القدمين في السجود على الارض وقال ابو حنيفه والشافعي انه يستحب وقد خالفا بذلك فعل النبي صلعم وقد سبق وقال ايضا اذا سجد العبد سجد معه سبعة وجهه وكفاه وركبتاه وقدماه انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول المشهور من مذهب الشافعي انه لا يجب وضع اليدين والركبتين والقدمين ويستحب وذهب النووي الى الوجوب لما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابن عباس قال قال رسول الله صلعم امرت ان اسجد على سبعة اعظم على الجبهة واليدين والركبتين واطراف القدمين الحديث ومن لا يقول بالوجوب و يحمل الحديث على الندب والكمال يقول اصل السجود وضع الجبهة على الارض او ما يقوم مقامه من الانف حتى يستقر الراس في الارض والحديث يدل على انه صلعم كان مامورا بهذا وليس كل شيء يكون النبي صلعم مامورا يكون الامة مامورين به لانه كان مامورا بالتهجد والامة كانوا غير مامورين به وصيغه امرت لا يدل بصريحه على الامر العام كما حقق في الاصول واصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة او ما يقوم مقامه على الارض فيعمل بالاصل ويحمل الحديث على الندب والكمال ولا مخالفة للنص انتهى **اقول** حمل الاوامر الواردة في الكتاب والسنة على الندب غير جائز الا ببرهان آخر من النص لان معنى الندب ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل ولا يفهم في اللغة العربية من لفظ افعل لا تفعل ان شئت وليت شعري ما الفرق بين قوله نعم واتوهم من مال الله الذي آتيكم وقد قال الشافعيون انه فرض وبين الامر في هذا الحديث الذي حملوه على الندب وكذلك قوله تعم مقام ابرهيم ومن دخله كان آمناً فانه مع كونه امراً في المعنى قال الحنفيون هذا فرض ولا يقام بمكة حتى قالوا ههنا هو ندب فكما ان لا

حجة وبرهان فل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين واما ما ذكره من ان صيغة امرت لا يدل بصريحه على الامر العام الخ ففيه انه وان لم يدل على ذلك بصريحه لكن الظاهر في مثله تعميم الوجوب ولو على سبيل التاسي والحمل على كون ذلك من خصايص النبي صلعم خلاف الاصل وخلاف الاجماع ولهذا لم يعد ذلك احد في خصايص النبي صلعم مع اهتمام الفضلاء في احصايها وضبطها في كتب الفقه وغيرها واما ما ذكره من ان اصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة او ما يقوم مقامه على الارض فقد سبق ما فيه ان اصله مجرد وضع الجبهة وتعميمه عنه وعن وضع ما يقوم مقامه من موضوعات الناصب واسلافه **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى منع السجود على بعضه وقال ابو حنيفه يجوز ان يسجد على كفه وقد خالف في ذلك فعل النبي صلعم وقوله في حديث رفاعه وهو لا يتم صلوة احدكم الا ان قال ثم يسجد ممكنا جبهته من الارض حتى ترجع مفاصله انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم جواز السجود على بعضه ووجوب وضع الجبهة على الارض للحديث وحمله ابو حنيفه على الكمال لان الاتمام يدل عليه كما ذكرنا فلا مخالفة للنص انتهى **اقول** لا يخفى ان الاتمام يدل على نقصان ما دونه ولا دلالة له على الكمال بمعنى الزايد على اصل الفعل المجزي فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الطمانينة في السجود والاعتدال منه والطمانينة فيه وقال ابو حنيفه لا يجب الطمانينة في السجود ولا يجب رفع الراس الا بقدر ما يدخل السيف بين جبهته والارض وفي رواية لا يجب رفع الراس مطلقا بل لو حفر تحت جبهته حفيرة فحط جبهته اليها اجزاه عن السجود الثاني وان لم يرفع راسه وقد خالف في ذلك فعل النبي صلعم وقوله في حديث رفاعة لمن علمه الصلوة ثم ارفع راسك حتى تطمئن جالسا انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب الطمانينة في السجود والاعتدال منه والطمانينة فيه وبالغ في وجوبه حتى جعلها ركنا في الركوع والسجود والاعتدال وحمل ابو حنيفة الحديث على الندب والكمال وعمل بالاصل في الركوع والسجود فلا مخالفة للنص انتهى **اقول** قد مر ان هذا الحمل تمحل وتحامل على الشرع والقول به كمال نقصان وفي الاصل الذي عمل به خطاء فيلزمه مخالفة النص بلا اصل ودليل بعيدة كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى استحباب الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الاولى والثالثه ومنع ابو حنيفه من استحبابها وقد خالف في ذلك فعل النبي صلعم وروى ابو قلابه قال جانا مالك بن الحويرث فصلى في مسجدنا فقال والله اني لاصلي وما اريد الصلوة لكني اريد ان اريكم كيف رايت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يصلي قال وكان

مالك اذا رفع راسه من السجدة الاخيرة فی الركعة الاولی واستوی قاعدا ثم قام واعتمد علی الارض
انتهی قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی استحباب الجلسة الاستراحة وهی الجلسة بعد
الرفع من السجدة الثانیة فی الاولی والثالثة وذهب ابو حنیفة الی عدم استحبابها لانها لیست من هیات
الصلوة والحدیث غیر ثابت عنه انتهی اقول قد مر ان عدم ثبات ابی حنیفة لا یعتبر عند الخصم وان عدم
اثبات ما لا یحصی من الاحادیث یدل علی عدم تبحره فی الحدیث والفقه وکفی بذلک جملا وتفصیلا قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامیة الی وجوب التشهد الاول والصلوة علی النبی صلعم
خلافا للشافعی وابی حنیفة وقد خالفا فی ذلک فعل النبی صلعم انتهی قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعی ان التشهد الاول والقعود له مفترشا والتورک فی الاخیر لغیر المسبوق والساهی
مسنون وهو من الابعاض عنده ویلزم من ترکه سجود السهو والدلیل علیه ان ترکه سهوا یجبر بالسجود و
ما یجبر بالسجود فلیس بواجب انما ولیل ان ترکه یجبر بالسجود فما ذکره البخاری فی صحیحه فی باب من لم یر
التشهد الاول واجبا لان النبی صلعم قام من الرکعتین ولم یرجع عن عبد الله بن بحینه ان رسول الله صلعم
بهم الظهر فقام فی الرکعتین الاولین لم یجلس فقام الناس معه حتی اذا قضی الصلوة وانتظر الناس تسلیمه
کبر وهو جالس فسجد سجدتین قبل ان یسلم ثم سلم هذا دلیل کونه واذا کان التشهد الذی لا یعقبه السلام
سنة فکلما یکون من اذکار یکون سنة والصلوة علی النبی وآله من اذکاره فیکون سنة وما ذکر انهم
خالفوا فعل النبی صلعم فانه جهله بفعل النبی انتهی اقول یتوجه علیه ما ذکره المص فی المنتهی وحاصله
ان الترک الی بدل لا یدل علی عدم الوجوب وانما کان یدل علی عدم الوجوب لو سقط لا الی بدل ویجوز
ان یکون البدل سجدتا السهو فکان ذلک بدلا وجبرا کجبر انات الحج بخلاف السنن ان قیل قد قال الشافعی
نقله عنه ابن حزم واجاب عنه بما ذکرناه منه ان جبر الشیء لا یکون الا فیه لا بایناء عنه اجیب بما ذکرناه من
جبرانات الحج فانهم مجمعون علی ان الهدی والصیام یکونان جبرا لما نقص من الحج وهما بعد الخروج عنه وبان عتق
الرقبة او الصدقة او صیام شهرین جبر لنقص وطی المتعمد فی نهار رمضان وهی لا یجوز الا بعد تمامه علی ان
ههنا احادیث رواها المص فی المنتهی عن الجمهور دالة علی الوجوب منها ما روی عن ابن عباس رض ان
النبی صلعم امر بالتشهدین والامر للوجوب وعن ابن مسعود قال علمنی رسول الله صلعم التشهد فی وسط
الصلوة واخرها اما ما ذکره من ان المص جهل فعل النبی صلعم فی ذلک فانما نشا من جهله ونسیانه لمذهب
امامه الذی قد اعترف به قبیل ذلک من ان التشهد الاول سنة ولیس المراد بالسنة الا ما فعله النبی صلعم
لا علی وجه الوجوب واذ قد ثبت بهذا فعل النبی صلعم لذلک فکیف یکون المص جاهلا به نعم التزاع

صحيحه

ثم انه

فی انه فعل ذلک واجبا او لا فقد بینا الوجوب بحمد الله تعالی قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامیة الی التشهد الاخیر والصلوة علی النبی صلعم والجلوس فیه مطمئنا بقدره وقال مالک
لا یجبان وقال ابو حنیفة یجب الجلوس دون التشهد وقد خالفا فعل النبی صلعم وقوله قال ابن مسعود
اخذ رسول الله صلعم بیدی وعلمنی التشهد وقال اذا قلت هذا فقد قضیت صلوتک انتهی قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی ان التشهد الاخیر والصلوة علی النبی صلعم والجلوس فیه فرض و
ارکان لما روی عن عبد الله بن مسعود انه قال کنا نقول قبل ان یفرض علینا التشهد مع رسول الله صلعم
السلام علی الله قبل عباده السلام علی جبرئیل ومیکائیل السلام علی فلان فقال النبی صلعم لا تقولوا
السلام علی الله وان الله هو السلام ولکن قولوا التحیات لله الی آخره رواه الدار قطنی والبیهقی وقالا
اسناده صحیح وقال العلماء الدلالة من وجهین احدهما قبله قبل ان یفرض علینا دل علی انه فرض والثانی الامر
به ومذهب ابی حنیفة ان القعدة الاخیرة قدر التشهد فرض والتشهد عنده واجب لانه لم یثبت بالدلایل القطعیة
لثبوته بخبر الاحاد وان صح ما رواه عن مالک فلعدم صحة الحدیث عنده فلا یخالف السنة انتهی اقول
یتوجه علیه ان مذهب ابی حنیفة هو الذی نسبه المص الیه مخالفة فعل النبی صلعم ووافقه فی ذلک
الرافعی الشافعی فی العزیز بقوله القعود للتشهد الاخیر والتشهد فیه واجبان خلافا لابی حنیفة حیث
قال القعود بقدر التشهد واجب ولا یجب قراءة التشهد فیه ولمالک حیث قال لا یجب لا هذا ولا ذاک
انتهی ولعل الناصب نظر فی شرح الوقایة او غیره من کتب الحنفیة فرای المذکور فیه وجوب التشهد فزعم
انه مذهب ابی حنیفة ولم یعلم ان کل ما هو مذکور فی کتب الحنفیة لا یلزم ان یکون مذهب ابی حنیفة بل
ربما یکون المذکور فیها ما تفرد علیه قوام من اقوال اصحابه وایضا افتراض القعود بقدر التشهد انما هو
لاجل التشهد ومن المستبعد شرعا وعقلا ان ما لا یتم التشهد الا فیه فرضا والتشهد لا یکون فرضا
بل یکون واجبا او مستحبا واعجب من ذلک ما نقله ابن حزم عن بعض متقدمیهم من انه قال الجلوس فی
الصلوة لیس فرضا ثم رده بان النبی صلعم امر بالتشهد فی القعود فی الصلوة فصار التشهد فرضا وصار
القعود الذی لا یکون التشهد الا فیه فرضا اذ لا یجوز ان یکون غیر فرض ما لا یتم الفرض الا فیه وبه انتهی
فتامل فیه واما قول الناصب وان صح ما رواه عن مالک الخ فتشکیک بارد لان صحته قطعیة وقد قطع
به شارح الینابیع حیث قال ومذهب مالک ان التشهد مندوب واما قوله ههنا وکذا فی کثیر من الاحادیث
الصحیحة عندهم الذی یستدل بها المص فی المسائل الاتیة ان هذا الحدیث لم یثبت عند مالک
او ابی حنیفة او لم یصح عنده فمجرد تمویه وتدلیس لانه ان لم یصح تلک الاحادیث مع حکم النقاد منهم بصحتها

وجوبه

فيوجب القدح على صحاحهم وان صح فلا معنى للقول بعدم ثبوتها اذ يلزم قصور تتبع الفقيه الذي لم
يطلع عليه او قصور نظره ان حكم بضعف ما ثبت صحته عند اخرين عن اخرهم ولم يبين وجه ضعفه
فاحفظ هذا فانه الجواب عما سياتي من هذا القبيل والله الهادي الى سواء السبيل **قال المصنف** رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان الخروج من الصلوة يحصل اما باكمال الصلوة على النبي صلعم او التسليم
لا غير وقال ابو حنيفة يخرج بالتسليم او بالكلام او بخروج الريح وما اقبح المذهب المودي الى الخروج من الصلوة
بالريح لكن مثل الصلوة التي شرعها يصلح للخروج منها بمثل ما قال فانه ذهب الى جواز ان يصلي الانسان
في الدار المغصوبة على جلد كلب لابسا جلد كلب وبيده قطعة من لحم كلب لانه يقبل الذكوة عنده ثم يتوضا
بنبيذ التمر المغصوب فيغسل رجليه اولا ثم ينتهي الى غسل الوجه عكس ما ورد به القران ثم يقوم وعليه
نجاسة ثم يكبر بالفارسية ثم يقرا بالفارسية مدهامتان لا غير ثم يطاطا راسه يسيرا جدا غير ذاكر ولا
يطمئن ثم يهوي الى السجود من غير رفع ثم يحفر حفر الديك برأس جبهته او انفه فيها من غير ذكر ولا طمانينة ولا
رفع منهما ثم ينهض الى الثانية فيفعل مثل ما ذكر ثم يقعد من غير تشهد بقدره ثم يخرج ريحا فهل
يحل لمسلم يومن بالله واليوم الاخر قبول هذه الصلوة وكونها ماموا بها انتهى **قال الناصب** خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الخروج من الصلوة لا يصح الا بالتسليم واقله السلام عليكم او سلام عليكم او عليكم
السلام للسنة المشهورة وهي ما روي في الصحاح انه صلعم قال مفتاحها التكبير وتحليلها التسليم
فكما ان التكبير ركن من الاركان فكذا السلم للحديث ومذهبه ان اكمال الصلوة على النبي صلعم يجزي في
الخروج من الصلوة فكانه لا يجعل الخروج من الصلوة موقوفا بفعل شيء او قول يدل على الخروج لان
الصلوة على النبي صلعم من جملة التشهد فجعلها علامة للخروج ادعلا والا على الخروج باطل ومذهب
ابي حنيفة ان فرض الصلوة الخروج بصنع يدل على الخروج لان الخروج ليس من العبادات فباي صنع وقع
فلا باس به ثم يصفه ارباب الخبث والفكاهة باخراج الريح وهذا من الاستهزاء بعلماء الاسلام ويدخل
في وعيد قوله صلعم من اهان عالما فقد اهانني ثم ان كل ما ذكره من صلوة الحنيفة فقد ذكر با وجه ودليله و
الاستهزاء صفة الجهال انتهى **اقول** ليس الوصف بالحدث الا من محدثات ابي حنيفة نفسه كما ذكره شيخ
الاسلام التفتازاني في هذا المقام من حاشية شرح الوقاية حيث قال قال ابو حنيفة الخروج عن
الصلوة بفعل المصلي فرض وذلك بان يبني على صلوته صلوة فرضا او نفلا او يضحك قهقهة او يحدث
عمدا او يتكلم او يذهب او يسلم وقال ليس بفرض وعن بعضهم ان المعصية لا يكون فرضا فلا يكون
صنع هذه الاشياء فرضا انتهى فلزم على قول الناصب ان يكون ابو حنيفة في ذلك من ارباب الخبث

كما لا يخفى

كما لا يخفى ثم اول من اظهر خبث فتوى ابي حنيفة في هذه المسئلة الشافعية فقد قال الانصاري الشافعي
في شرح الينابيع قال ابو حنيفة اذا قعد في اخر الصلوة قدر التشهد ثم خرج منها بما ينافيها من سلام
او كلام او حدث او قيام او فعل غير ذلك اجزاه انتهى وقد وقع في هذا عن ابي المعالي الجويني امام الشافعية
في رسالة المعمولة لبيان احقية مذهب الشافعي ما يضحك منه الثكلى حيث قال بعد عد قبايح فتوى
ابي حنيفة في ابواب الطهارة جئنا الى الصلوة فوافق الشافعي الاصل الذي عليه بناء الصلوة من الدعاء
الى الخضوع والخشوع وقال المعنى المطلوب من الصلوة الخضوع والخشوع واستكانة النفس ومحادثة
القلب بالموعظة الحسنة والحكمة البالغة والفكر في معاني القران والابتهال الى الله سبحانه وابو حنيفة
لا يلزم الاصل ويخالفه حتى طرح اركانا وشرايط حتى رجع حاصل الصلوة الى نقرات كنقرات الديك
واذا عرض اقل صلوته على كل عامي جلف عتي كاع امتنع عن اتباعه فان من غمس في مستنقع نبيذ ولبس
جلد كلب مدبوغ واحرم بالصلوة مبدلا لصيغة التكبير ترجمة تركيا او هنديا ويقتصر في قراءة القرآن
على ترجمة قوله مدهامتان ثم يترك الركوع وينقر نقرتين لا قعود بينهما ولا يقرا التشهد ثم يحدث
عمدا في اخر صلوته بدل التسليم ولو انفلت منه بان سبقه الحدث يعيد الوضوء في اثناء صلوته ويحدث
بعده فان لم يكن قاصدا في حدثه الاول لم يتحلل عن صلوته على الصحيح والذي ينبغي ان يقطع به كل ذي
دين ان مثل هذه الصلوة لم يبعث الله به نبيا ولا بعث محمد بن عبد الله المصطفى صلعم لدعاء الناس
عليه وهي قطب الاسلام وعماد الدين وقد زعم ان هذا القدر اقل الواجب وهي الصلوة التي بعث بها النبي
صلعم وما عداها اداب وسنن وحكي ان السلطان يمين الدولة وامين الملة ابا القاسم محمود بن سبكتكين
كان على مذهب ابي حنيفة وكان مولعا بعلم الحديث وكانوا يسمعون الحديث من الشيوخ بين يديه
وهو يسمع وكان يستفسر الاحاديث فوجد الاحاديث اكثرها موافقا لمذهب الشافعي فوقع في
خلده حكة فجمع الفقهاء من الفريقين في مرو والتمس منهم الكلام في ترجيح احد المذهبين على الاخر
فوقع الاتفاق على ان يصلوا بين يديه ركعتين على مذهب الشافعي وعلى مذهب ابي حنيفة لينظر
فيه السلطان ويتفكر فيه ويختار ما هو احسن فصلى القفال المروزي من اصحاب الشافعي بطهارة مسبغة
وشرايط معتبرة من طهارة وستر واستقبال القبلة واتى بالاركان والهيات والسنن والاداب و
الفرايض على وجه الكمال والتمام وكان صلوة لا يجوز الشافعي دونها ثم صلى ركعتين على ما جوزه
ابو حنيفة فلبس جلد كلب مدبوغ ولطخ ربعه بالنجاسة وتوضا بنبيذ التمر وكان في صميم الصيف
بالمفازة فاجتمع عليه الذباب والبعوض وكان وضوءه معكوسا منكسا ثم استقبل القبلة واحرم

بالصلوة من غير نيته واتى بالتكبير بالفارسية ثم قرا اية بالفارسية دو برك سبز ثم نقر نقرتين
كنقرات الديك من غير فصل وغير ركوع ثم تشهد وضرط من غير سلام وقال ايها السلطان هذه
صلوة ابي حنيفه فقال السلطان لو لم يكن هذه لقتلتك لان مثل هذه الصلوة لا يجوّزها ذو دين
وانكرت الحنفية ان يكون هذه صلوة ابي حنيفه وامر القفال باحضار كتب الفريقين وامر السلطان نصرانيا
كاتبا بقرائة المذهبين جميعا فوجدت الصلوة على مذهب ابي حنيفه على ما حكاه القفال فاعرض
السلطان عن مذهب ابي حنيفه وتمسك بمذهب الشافعي ولو عرضت الصلوة التي جوّزها ابو حنيفه
على العامي لامتنع من قبولها انتهى كلامه وانما اطنبنا بذكر هذه الحكاية المضحكة المسوقة لما ان
ليعلم اصحاب الناصب ان من كان بيته من الزجاجة لا يرجم الناس بالحجارة قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان تعمد الكلام مبطل الصلوة وان كان لمصلحتها كقوله
لامامه سهوت خلافا لمالك فانه جوزه اذا كان يتعلق بمصلحة الصلوة وقد خالف في ذلك قول النبي
صلعم صلوتنا هذه لا يصلح فيها كلام الادميين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان ترك الكلام من شروط الصلوة فيبطل بغير كل شيء لان الكلام مع الادميين مناف للصلوة
وان صح ما روى عن مالك فمحمول على انه مبطل اذا لم يكن من مصالح الصلوة فما يكون من مصالح الصلوة
يجوز للضرورة عنده انتهى اقول اظهار التشكيك بقوله ان صح يدل على جهله او تجاهله فان ما
ذكره المص من مذهب مالك ههنا مذكور في اكثر كتب الشافعيه وغيرها ومنها الينابيع و
شرحه فقد قال فيهما ان مذهب مالك على ما في العمدة والارشاد ولدى احمد في رواية عنه في
المستوعب لا تبطل الصلوة ان تكلم المصلي في الصلوة لمصلحة الصلوة كقوله للامام اقعد حين
قام في موضع القعود او بالعكس لما روى ان ذا اليدين وغيره تكلموا ولم يحكم بالبطلان واجيب بانه
جاز ان يكون صدور ذلك على وجه النسيان او الجهل بالمسئلة والنسيان والجهل عندهما
واما قوله فمحمول على انه مبطل الخ فمدخول بان مثل هذا انما يقال اذا حمل المعترض كلام غيره على
معنى اخر لكن المص انما فهم الحمل على هذا ثم اعترض عليه فلا تدفع الا باصلاح الحمل المذكور كما لا
يخفى واما قوله فما يكون من مصالح الصلوة يجوز للضرورة عنده فمردود بان ليس الكلام في الضرورة
ضرورة ان الضرورات تبيح المحظورات عند الكل وانما الكلام في مجرد المصالح والروابط ولا
ضرورة شرعا في مثل قوله للامام اقعد حين قام في موضع القعود او بالعكس اذ يصح صلوته شرعا
اذا اتم من غير موافقة مع الامام في الباقي ومن غير حاجة الى التنبيه على خطاه فتامل قال المصنف

رفع الله

رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من سبقه بول او غايط او ريح في صلوته بطلت وقال
مالك وابو حنيفه والشافعي يبني على صلوته وقد خالفوا في ذلك المعقول حيث جمعوا بين الضدين
وهما الحدث والصلوة ولو سبقه الحدث فخرج ليعيد الوضوء فقاء او احدث متعمدا قال الشافعي
انه يبني ايضا وهذا اغرب من الاول انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من
سبقه حدث في صلوته عامدا او ساهيا بطلت صلوته هذا هو المذهب الجديد المفتى به وفي
القديم يبني لما ورد في الحديث انه صلعم صلى ركعتين من الظهر ثم قام فقال ذو اليدين اقصرت الصلوة
ام نسيت يا رسول الله فقال اصدق ذو اليدين فقالوا بلى فاتم الصلوة وبنى هذا دليل الائمة في صحة
البناء واما ما ذكر انهم خالفوا المعقول فهو مخالف المعقول لان الذي يبني ما دام محدثا لا يقال انه مصلي
فلا جمع بين الحدث والصلوة انتهى اقول الحديث الذي استدلوا به على ما في الينابيع هو انه قال ع
من قاء او رعف او امذى فلينصرف وليتوضا وليبن على صلوته وهو مرسل كما في الينابيع ايضا واما ما
ذكره الناصب من الحديث فهو من اختراعاته فانه قد اضاف على حديث ذو اليدين قوله فاتم الصلوة وبنى
ويدل على كذبه واختراعه ما ذكره المص سابقا من حديث ذي اليدين في بحث عصمة النبي ص عن السهو وما
عن الجمع بين الصحيحين فتذكر وبالجملة لم يستدل به احد في ذلك بحديث ذي اليدين وانما استدلوا
باثار ضعيفة واحد منها مرسل والباقي في طريقه اسمعيل بن عياش او عبد الرحمن بن زياد والاول
ضعيف والثاني في غاية السقوط صرح بذلك كله ابن حزم في كتاب المحلى ثم قال واما الحنفيون فانهم
تناقضوا وقاسوا على ما ذكر في الاخبار المذكورة جميع الاحداث التي لم تذكر فيها ثم لم يقيسوا الاحتلام على
ذلك وهذا تناقض وما جاء اثر صحيح ولا سقيم في البناء من الاحداث في حالة كالبول والرجيع والريح والمذي
واما النص على ابطال ما صلى ان عبد الله بن ربيع نا قال نا محمد بن اسحق بن السليم نا ابن الاعرابي نا ابو داود نا احمد بن
حنبل نا عبد الرزاق نا معمر عن همام بن منبه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم لا يقبل الله صلوة احدكم
اذا احدث حتى يتوضا وروينا هذا من طرق فاذا صح ان الصلوة ممن احدث لا يقبلها الله حتى يتوضا وقد صح
بلا خلاف وبالنص ان الصلوة لا تجزي الا متصلة ولا يجوز ان يفرق بين اجزائها بما ليس صلوة فنحن نسئل
من يرى البناء للمحدث فنقول اخبرونا عن المحدث الذي لم تبيحوا بالبناء من حدث فخرج فيمشي فياخذ الماء
فيغسل حدثه او يستنجي فيتوضا فينصرف الى ان ياخذ في عمل الصلوة اهو عندكم في صلوة ام هو غير صلوة
لا سبيل الى قسم ثالث فان قالوا هو في صلوة اكذبهم قول رسول الله صلعم ان الله لا يقبل صلوة من احدث
حتى يتوضا ومن المحال الباطل ان يعتد له بصلاة قد ايقنا ان الله تعالى لم يقبلها فصح ان عمل صلوته

الذي كان قبل قد انقطع واما اجره فباقي له بلا شك الا انه الآن في غير صلوة ام بلا شك اذ هو في
حال لا يقبل الله معها صلوة وان قالوا بل هو في غير صلوة قلنا صدقتم واذا هو في غير صلوة فعليه ان
ياتي بالصلوة متصلة لا يحول بين اجزائها وهو ذاكر فاصل بما ليس من الصلوة وبوقت ليس هو فيه
في صلوة وهذا برهان لا مخلص منه انتهى كلامه ويتضح منه ما ذكره المصنف من الزام القوم بالجمع
بين الحدث والصلوة وخروجهم عن المعقول ايضا فتامل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان من قدر الى القيام وعجز عن الركوع يجب ان يقوم في صلوته ولا يسقط عنه بعجزه
عن الركوع وقال ابو حنيفة انه مخير بين ان يصلي قائما او قاعدا وقد خالف بذلك قوله تعالى
وقوموا لله قانتين وخالف الاجماع الدال على وجوب القيام على القادر وكيف يسقط عنه فعل
بعجزه عن غيره انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القادر على القيام في
الصلوة فليس له ان يقعد وكذا في كل ركن من الاركان واما ما ذهب اليه ابو حنيفة فلانه يسمى عاجزا
فاذا ظهر عجزه في الاتيان ببعض الاركان فهو مخير بين الاتيان ببعض آخر وبين الاقتصار بما هو قادر عليه
كالقعود ولا مخالفة للنص لان النص وارد في حق القادر مطلقا انتهى اقول ان اراد ان العاجز عن
الركوع يسمى عاجزا على الاطلاق فبطلانه ظاهر وان اراد انه يسمى عاجزا عن الركوع وبالاضافة اليه فهذا
لا يستلزم سقوط ما عدا الركوع من الاعمال عنه كما ذكره المصنف قال المصنف رفع الله درجته عن ص
ذهبت الامامية الى استحباب سجدة الشكر وقال مالك مكروه وقال ابو حنيفة انها ليست
مشروعة وقد خالفا في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان الاعتراف بنعمة الله وشكره علينا واجب
وابلغ انواع الشكر وضع الجبهة على الارض تذللا لله واستكانة وتضرعا اليه واما النقل فقوله
تعالى واشكروا لي وقال تعالى لئن شكرتم لازيدنكم واعظم مراتب الشكر السجود وكان رسول
الله صلعم اذا جاءه شيء يسره خر ساجدا وقال عبد الرحمن بن عوف سجد رسول الله صلعم واطال السجود
فقلنا له سجدت فاطلت السجود قال نعم اتاني جبرئيل عليه السلم فقال من صلى عليك مرة صلى الله عليه عشرا
فخررت شكرا لله ولما اتي براس ابي جهل سجد شكرا لله وروى عن ابي داود في صحيحه عن ابي بكر قال ان
النبي صلعم اذا جاءه امر سر به او بشر به خر ساجدا شاكرا لله وروى الحميدي في جمعه بين الصحيحين
ان النبي صلعم قال ما من عبد يسجد لله سجدة الا رفعه الله بها درجة وحط بها خطيئة وروي ان النبي
صلعم زار فاطمة ع يوما فصنعت له عصيدة من تمر ثم قدمتها بين يديه فاكل هو وعلي وفاطمة
والحسنان عليهم السلم فلما فرغ النبي ص من الاكل سجد وطال ثم بكى في سجوده ثم ضحك ثم جلس فقال

له امير المؤمنين عليه السلم يا رسول الله سجدت وبكيت وضحكت فقال ع اني لما رأيتكم مجتمعين سررت
بذلك فسجدت لله تعالى شكرا فهبط جبرئيل وهو ساجد فقال انت سررت باجتماع اهلك فقلت نعم
فقال اني مخبرك بما يجري لهم ان فاطمة تظلم وتغصب حقها وهي اول من يلحقك وامير المؤمنين يظلم و
يؤخذ حقه ويضطهد ويقتل وولدك الحسن يقتل بعد ان يؤخذ حقه بالسم وولدك الحسين يظلم
ويقتل ولا يدفنه الا الغرباء فبكيت ثم قال من زار ولدك الحسين كتب له بكل خطوة مائة حسنة ورفع
عنه مائة سيئة فضحكت فرحا بذلك والاخبار في ذلك متواترة وكذلك التعفير فيها مستحب عند
الامامية وخالف الفقهاء في ذلك وقد خالفوا فيه ما رواه مسلم في صحيحه عن ابي هريرة قال قال
ابو جهل هل يعفر محمد وجهه بين اظهركم فقيل له نعم قال واللات والعزى لئن رايته يفعل ذلك لاطأن از قسم ابها
رقبته ولاعفرن وجهه بالتراب فراه يفعل ذلك فاراد ابو جهل ان يفعل ما عزم عليه فحالت الملائكة
بينه وبينه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان سجود الشكر سنة مفاجأة عند م
نعمة او دفع مبتلى بمعصية او بلية ويستحب الاظهار الا في الاجرة ومن قال بعدم استحبابه فلعدم صحة الحديث
عنده واما ما ذكر من مخالفة العقل والنقل فليس بوارد اما العقل فلانه يحكم على تقدير صحته حكمه على وجوب
الشكر لا على وجوب السجدة واما النقل فكذلك واما استحباب التعفير والاستدلال بقول ابي جهل فهو
استدلال لا نعرفه انتهى اقول ان ما ذكره من ان قال بعدم استحبابه فلعدم صحة الحديث عنده
كلام صدر عنه على طريقة الاحتمال لا اصل له في الواقع لان ما ذكرها المص من الروايات عن ابي بكر و
عن عبد الرحمن بن عوف مشهورات وقد استدل بهما صاحب الينابيع على مذهب الشافعي بقوله
لنا روايتا ابي بكر وعبد الرحمن بن عوف وروى ابن حزم في كتاب المحلى حديث ابي بكر وعدة احاديث
أخر وحكم بصحتها وهو من اصحاب الحديث لا طعن فيه عند القوم واما ما ذكره بقوله ان العقل على
تقدير صحة حكمه على وجوب الشكر لا على السجدة فمدخول بانه اذا سلم صحة حكم العقل على وجوب الشكر
او استحبابه لزم كلام المص لان الشكر على ما صرح به القاضي البيضاوي مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا
ويلزم منه حكم العقل باستحباب عمل الجوارح الذي من ابلغ انواع الشكر كما ذكره المص او من اقوى
اجزائه كما يتبادر من كلام القاضي والسجدة اظهر الاعمال خضوعا فيكون مستحبا عند العقل ولعل
الناصب لم يعرف معنى الشكر ولم يشكر الله تعالى مدة عمره والا لما اتى بمثل هذا الايراد وبهذا يعلم
دفع ايراده في جانب النقل فتامل مع انه يعضد ذلك النقل ما استدل به صاحب الينابيع على
وجوب السجود على الارض لا على عضوه ومحموله المتحرك بحركته حيث قال لنا قصة خباب وقوله ع الرزق

جبهتك بالارض انتهى ثم من غاية جهل الناصب قوله ان المص استدل بقول ابي جهل مع انه لا
يُبعد الاستدلال بذلك ههنا اذ الاحتجاج على تابع ابي جهل بقول ابي جهل الزم فافهم **قال**
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يقطع الصلوة ما عبر يمر بين يدي المصلي
وقال احمد بن الحنبل يقطعها الكلب الاسود والمرأة والحمار اذا اجتازوا عليه وقد خالف في ذلك
قول النبي صلعم المتواتر لا يقطع الصلوة شيء وادرؤا ما استطعتم فانما هو شيطان انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقطع الصلوة عبور شيء بين يدي المصلي
سواء كان سترة او لا واما ظواهر الاحاديث الدالة على القطع فهو معارض بغيرها من الاحاديث الدالة
على عدم القطع ومن ذهب الى القطع فقد اخذ بظواهر الاحاديث ولم يثبت عنه مخالفتها فلا
مخالفة للنص انتهى **اقول** الاخذ بظواهر الاحاديث المذكورة انما وقع للتقصير في التتبع والاجتهاد في
تحصيل الاحاديث الاخر المعارضة لذلك مع تواترها معنى كما قال المص والقول بعدم الثبوت عنه
اوهن من بيت العنكبوت كما مر مرارا وقد اجيب عن الاحاديث الموهمة للقطع بان المراد بالقطع قطع
الفضيلة لانه يقطع الخشوع والذكر للشغل بها والالتفات اليها لا قطع الصلوة وافسادها ويدل
على صحة هذا ان ابن عباس رضي الله عنهما احد رواة قطع الصلوة بذلك وروى عنه انه حمله على
الكراهة وايضا حديث ابن عباس معارض برواية اخرى عنه في البخاري ومسلم قال اقبلت راكبا
على حمار اتان ورسول الله صلعم يصلي بالناس بمنى الى غير جدار فمررت بين يدي بعض الصف فنزلت
وارسلت الاتان ترتع ودخلت في الصف فلم ينكر ذلك على احد ولانه صلعم صلى وعائشة معترضة
بينه وبين القبلة فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المرتد اذا
فاته شيء من صوم او صلوة او زكوة او حج حال ردته او حال اسلامه اولا وجب عليه قضاؤه وقال ابو
حنيفة لا يجب قضاء شيء من ذلك وقد خالف فيه المعقول والمنقول اما المعقول فلانه لو لم
يجب القضاء لكان ذريعة وتوصلا الى ترك العبادات بالكلية لان المسلم اذا ترك العبادات
طول عمره فاذا حضره الموت ارتد ثم اسلم فيسقط عنه جميع ما تقدم وذلك اعظم انواع الفساد
واما المنقول فقوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وهو عام ونفرض ايضا
شخصا نام عن صلوة او نسيها قبل ردته ثم ارتد ثم عاد الى الاسلام ثم ذكرها فان مقتضى هذا
الحديث يجب عليه قضاؤها واذا وجب قضاؤها وجب قضا جميع العبادات لعدم القائل
بالفرق انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرتد يجب عليه قضاء ما فات القطع ر

عنه

عنه من العبادات ايام ارتداده واما ما كان حال اسلامه قبل الارتداد فقضاؤه واجب من باب
الاولى ولم يتضح ذهاب ابي حنيفة الى ان المرتد لم يقض بعد اسلامه ما فات عنه قبل الردة وان
صح فربما استدل الظاهر بما روى عن رسول الله صلعم الاسلام يهدم ما كان قبله فاقتضى انهدام
العصيان الحاصل من ترك عباداته قبل الردة لان الاسلام هادم لكل ما صدر قبله ولو كان مستندا
صح بظاهر هذا الحديث لم يكن مخالفا للنص ولا مخالفة للمعقول حيث الخبر وكل المعقول انتهى **اقول**
الظاهر ان الناصب انما انكر ذهاب ابي حنيفة الى ما نقله عنه المصنف لمجرد انه لم يجده في شرح
الوقاية مع انه مذكور في اكثر الكتب المعتبرة ومنها الينابيع في فقه المذاهب الاربعة وشرحه
للانصاري الشافعي ولنذكر ما فيهما من نقل مذهب الشافعي وابي حنيفة مع الرد على ابي حنيفة
ولنقتصر على ذلك لانه اقوى في الالزام فنقول قال صاحب الينابيع ويجب القضاء على المرتد
لانه التزم بالاسلام وعند ولداه في رواية لا يجب مطلقا للاحباط لقوله تعالى ليحبطن عملك
قلنا الاحباط بها بعد الموت لقوله تعالى ومن يرتدد انتهى وقال الشارح اي ويجب قضاء
الصلوة على المكلف المرتد لان المرتد التزم باسلامه احكام الشرع فلا يسقط عنه بالردة كحقوق
الناس بخلاف الكافر الاصلي فانه لم يلزمه قضاء ايام الكفر لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا
يغفر لهم ما قد سلف والمعنى فيه ان ايجاب القضاء ينفره عن الاسلام والردة لا يلحق بالكفر في
ذلك وعند ابي حنيفة ومالك ولدى احمد في رواية لا يجب القضاء على المرتد مطلقا سواء فات
حال الارتداد او قبله لاحباط العمل بالردة لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك فاذا حبط عمله
علم انه لا يجب عليه فلا يجب القضاء ففي طيبة الحنفية لا يقضي المرتد الا اذا صلى فارتد فاسلم في
الوقت وفي محرر الحنابلة واذا اسلم المرتد لزمه قضاء ما تركه قبل الردة من صلوة وزكوة وصوم
ويخرج ان لا يلزمه وفي قضاء ما فات في الردة روايتان وفي كافيهم لا يجب القضاء على الكافر
اصليا كان او مرتدا وفي مستوعبهم لا يجب القضاء على الكافر الاصلي رواية واحدة وفي وجوبها
على المرتد روايتان واما ما تركه من صلوة او صوم حال اسلامه ثم ارتد ثم اسلم فعليه قضاؤه رواية
واحدة وحاصل الجواب استدلالهم بالآية ان الاحباط بالردة مسلم اذا كان الردة مع الموت عليها
لقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم لان واو وهو
كافر للحال فمعنى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو الحال انه مات كافرا فاولئك حبطت
اعمالهم فيكون الاحباط ليس بمجرد الردة بل بها وبالموت عليها انتهى ثم لا يخفى ان الناصب

المحيل كان ينكر ما نسبه المص هٰهنا الى ابى حنيفة من مذهبه العليل وزعم انه فى ذلك الانكار وجد
بخلاصه سبيل وقد بيّنا بنقل كلام الينابيع سقوط ذلك الانكار وشاركه اثنين اخرين معه
من ائمة النار فهو فى ذلك الانكار كالحمار الذى قيل فى شانه ذهب الحمار ليستفيد لنفسه قرنا فاتى
وماله اذنان **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من لا يحسن القراءة و
ضاق عليه الوقت عن التعليم يكبر الله ويحمد الله تعالى ويسبحه بقدر قراءته وقال ابو حنيفة يقوم
ساكتا غير ذاكر وخالف فى ذلك العقل والنقل اما العقل فان الذكر انسب بالقراءة من السكوت
واما النقل فقوله عم المشهور اذا قام احدكم الى الصلوة فليتوضا كما امر الله تعالى ثم ليكبر فان كان
معه شيئا من القرآن قراه وان لم يكن معه فليحمد الله وليكبره والامر يقتضى الوجوب انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه ان عجز عن تعلم الفاتحة او ضاق الوقت ياتى بالذكر فى الصلوة
وذهب ابو حنيفة الى السكوت واستدل عليه بوجوب القراءة واذا تعذر الاتيان بالواجب لم يجز
الاتيان بالبدل الا بالنص من الشارع ولم يثبت النص فتعين السكوت وعلى هذا لم يلزمه مخالفة
العقل ولا النقل اما العقل فلو فرضنا صحة حكمه فهو يدل على الاتيان بالاقرب ويعارضه توقف
البدل الى صحة الدليل من النص واما النقل فلم يصح الخبر عنده انتهى **اقول** قدم الكلام فى انكار
ثبوت النص وانه لا وجه له فتوجه ومن العجب ان ابا حنيفة قد اثبت بقياسه الباطل واستحسانه بعقله
الناقص الوفا مما حكم بوجوبها واستحسانها من الابدال والامثال وهٰهنا لا يجوز الاتيان بالبدل قياسا
على نظايره واى فرق بين ترجمة التكبير بدلا عنه حتى جوّز الترجمة فى الاول ولم يجوزها فى الثانى بل حكم
بتعيين السكوت فالسكوت عن اصلاح ذلك اولى كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى بطلان الوضوء بالمغصوب وخالف جميع الفقهاء فيه وقد خالفوا
فى ذلك العقل والنقل اما العقل فلقبح التصرف فى مال الغير بغير اذنه عقلا والقبيح لا يقع مامورا
به والوضوء مامور فهذا ليس لوضوء معتبر فى نظر الشرع فيبقى فى عهدة التكليف واما النقل فلما تواتر
من الشرع المطهر على تحريم التصرف فى مال الغير بغير اذنه والحرام لا يقع عبادة انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول ما استدل به على بطلان الوضوء من النقل والعقل باطل لان الدليل افاد قبح
التصرف فى مال الغير فى العقل وتحريم التصرف فى مال الغير فى النقل وهذا نفس الغصب ولا نزاع
فى ان الغصب حرام فى صحة الوضوء وعدمها والدليل لا يفيد البطلان لامكان اشتمال الحلال والحرام
اذا كان كل واحد منهما من جهة كما ذكرناه مرة فى اصول الكلام ومرة فى اصول الفقه وكذا الوضوء

بالمال

بالمال المغصوب والصلوة فى الدار المغصوبة فصحته من جهة اشتماله على ما يجب مراعاته فى صحته
وحرمته من جهة كون الماء مغصوبا وهو مثل هذا الوضوء معتبر فى نظر الشرع من حيث اشتماله على
موجبات الصحة وقد بسطنا الكلام فى هذه المسئلة فيما مضى انتهى **اقول** الدليل يفيد البطلان
بضم مقدمة متحققة مطوية فى دليله المص وهو ان الماء المغصوب لا يرفع النجاسة الحكمية لاحتياجها
الى النية واحتياجها الى القربة وهى لا يصح بالمغصوب وتحقيق القول فى ذلك ما مرت الاشارة
اليه سابقا فى المباحث الاصولية ولتقرير الكلام فيه هٰهنا بعبارة اخرى ونقول ان الاصوليين
وضعوا اصلا يفهم منه بطلان الوضوء بالماء المغصوب والصلوة فى المكان المغصوب والثوب
المغصوب وهو ان المنهى عنه اذا لم يكن جزء المامور به ولا لازما له بل المامور جمع بينه وبين المامور
به باختياره من غير ضرورة تدعوه اليه صح منه ذلك الفعل المامور به وكان طايعا فى ذلك الفعل
عاصيا فى المنهى عنه كعبد امره مولاه بخياطة ثوب ونهاه عن دخول دار فدخل الدار وخاط الثوب
فيها عد طايعا بخياطة الثوب عاصيا بدخول الدار اما اذا كان جزءا او لازما كما امره بخياطة ثوب ونهى
ان يخيط بخيوط غصبها او ان يضم اليه وصلة سرقها فخاطه بتلك الخيوط او ضم تلك الوصلة لم يصح منه
ذلك الفعل اذا عرفت ذلك عرفت ان الوضوء بالماء المغصوب من قبيل الثانى لان استعمال الماء
جزء الصلوة اذ لا يحقق لها بدونه وان ابيت الجزئية فلا يسعك اباء الشرطية واللزوم اصلا فلا
يصح الوضوء بالماء المغصوب **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
انه يجوز للجنب الاجتياز فى المساجد عدا المسجدين وقال ابو حنيفة لا يجوز وقد خالف فى ذلك نص
القرآن وهو قوله تعالى ولا جنبا الا عابرى سبيل انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول استثناء
غير المسجدين من اين وليس عليه دليل فان العبور جائز مطلقا فى كل المساجد واما ما ذكر ان ابا حنيفة
خالف النص فهو غير وارد لان الاية نصا فى المساجد بل اكثر المفسرين على ان معناه لا تقربوا الصلوة
جنبا قبل الاغتسال الا اذا كانوا مسافرين فحينئذ يجوز لكم الصلوة قبل الاغتسال بالتيمم وقال
بعضهم معناه لا تقربوا مواضع الصلوة جنبا الا عابرى سبيل فان العبور لا باس به وعلى هذا فتخصيص
المسجدين يحتاج الى سنة مشهورة ولم يثبت ولا يلزم ابا حنيفة مخالفة النص لاحتماله معنى اخر انتهى
اقول ليس فى كلام المص استثناء غير المسجدين كما توهمه الناصب اذ لا معنى لذلك كما لا يخفى بل
فيه استثناء المسجدين بقوله عدا المسجدين ونحن نعترف بان هذا الاستثناء من ذاته واستنباطه
من الاية واحاديث اهل البيت عليهم السلام لكن انما ذكره لانه لو لم يذكره لكان كاذبا فى الاخبار عن مذهبه

على حذف المضاف او اطلاق الصلوة على موضعها مجاز من قبيل اطلاق اسم الحال على المحل فلذا التكلف
في تفسير ظاهر مع افادته ايضاً العلم بالنهي عن قربان الصلوة بطريق الاولوية وبالجملة لو سلم ان الاية ليست
نصاً في المعنى الاخير مع رجحانه جدا ومرجوحية المعنى الاول كما عرفت فينبغي له ان يفتي بالراجح دون
المرجوح ولو سلم عدم رجحان احد المعنيين فحينئذ يحصل التعارض ويقتضي التوقف في الحكم لا الحكم
باحدهما من غير مرجح ظاهر فظهر ان الرجل لم يكن له رجوع الى القرآن والسنة بل لم يكن في وسعه الاستنباط عدل الى جنبه
منهما وكان مدار فتاويه على القياس واستحسان رايه وانما تكلف الاحتجاج له على اقواله بما لا ينتهض
حجة عليها من الكتاب والسنة من جاء بعده من مقلديه بمجرد ان يدفعوا عنه شناعة ما اشتهر من
ابتناء مذهبه على مجرد الراي الفاسد وطرح القرآن والسنة حتى سمي هو واصحابه باهل الراي فتدبر
قال المصنف رفع الله درجته ذهب الامامية الى انه لا يجوز للمشركين دخول شيء من
المساجد لا باذن ولا بغيره وقال ابو حنيفة يجوز ان يدخلوا جميع المساجد بالاذن وقال الشافعي يجوز ايضا
الا في المسجد الحرام وقد خالفا في ذلك النص قال الله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام
بعد عامهم هذا علل عدم قربانهم باختصار احوالهم وصفاتهم وذواتهم في النجاسة فلا خلاف في وجوب
تجنب المساجد كلها عن النجاسات باجماعها والعجب ان ابا حنيفة منع المؤمنين من دخول المسجد جنبا
وقد سوغه تعالى في كتابه وجوز للمشركين الدخول وقد منع الله تعالى منه وهل هذا الا تحريم ما اباحه
الله تعالى وتحليل ما حرمه بنص القرآن انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان جملة
بلاد الاسلام بالنسبة الى الكفار ثلث اقسام الاول الحرم ولا يجوز للكافر دخول الحرم بوجه من الوجوه سواء
كان ذمياً او معاهداً لانه اذا دخل الحرم فقد قرب المسجد الحرام والنص لا تقربوا المسجد الحرام واذا جاء رسول من ص
بلاد الكفر والامام في الحرم يخرج اليه ليسمع كلامه او يبعث من يسمع كلامه ولا يدخل الكافر الحرم للنص
وهو قوله تعالى ولا تقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا الثاني ممالك الحجاز ولا يجوز للكافر ان يقيم بها
وان سافر للتجارة فلا باس به ولا يقيم اكثر من ثلثة ايام الثالث ساير بلاد الاسلام ويجوز للكافر الاقامة
به سواء كان ذميا او معاهدا ولكن لا يجوز ان يدخل مساجد المسلمين الا باذن ثم هذا مذهب الشافعي و
اما نجاسة الكافر فليس بنجاسة عينية بل هي نجاسة حكمية ويجب تنزيه المساجد عن النجاسة العينية فلا يفيد
القياس عدم دخول الكفار ساير المساجد والحجة لا تمنع من القياس ثم استدل بالقياس الفاسد واما الدخول
بالاذن فوجه جوازه مصالح المسلمين لان الضرورة قد تدعوا الى دخولهم المساجد للعمارة والقمامة وغيرهما
من الضروريات انتهى اقول التقسيم الذي نقله عن الشافعي سقيم وليس عليه دليل منتج ولا عقيم وانما

الامامية بذلك على وجه الاطلاق لا لانه اراد ان يجعله مناط الاثبات والنفي كما توهمه هذا الناصب
المجبول على اعوجاج الفهم واما وجه استنباط التخصيص من الاية فهو ان الظاهر ان عموم الاستثناء
انما هو في شمول الحكم المذكور لما عدا المستثنى من المستثنى منه لا في شمول نقيضه المستثنى فمعنى الاية
عدم جواز الدخول في شيء من المساجد على صفة الاستقرار وجواز الدخول بطريق الاجتياز فيها في الجملة
ولا يلزم من ذلك جواز الدخول في جميعها بطريق الاجتياز بجواز ان لا يجوز الدخول في بعضها اصلا ففي
الاية اشارة الى التخصيص ايضاً وهذا كما اذا قلت لا يحج الامير الا راكبا وما صليت في المسجد الا يوم الجمعة
فان معنى الاول نفي الحج عن كل امير على صفة الركوب واثباته لبعض الامراء على صفة الركوب لا اثباته
لجميعهم على هذه الصفة لان منهم لا يحج اصلاً ومعنى الثاني نفي الصلوة في شيء من المساجد في غير يوم
الجمعة واثباتها في بعضها في يوم الجمعة لا اثباتها في جميعها فيه يجوز ان لا يصلي في بعضها اصلا
وكذا قولك ما جاءني الا عالمون وما جالست الا علماء واكرمت القوم الا جهالا الى غير ذلك
كما لا يخفى على المتدرب والحاصل ان العموم المعتبر في الاستثناء ونظاير من صور التخصيص انما
هو في المفهوم لا في المنطوق مع ان عموم المفهوم ايضا مختلف بين الاصوليين والملخص ان الاية ليست
عامة كما فهمه الناصب موافقا لبعضهم حتى يكون التخصيص خلاف الاصل ويحتاج الى دليل نعم
يحتاج تعيين الخاص المفهوم من الاية مجملاً الى دليل ويمكن ان يستدل عليه بان بعض المساجد
الذي فهم من الاية تخصيصه بعدم جواز الدخول فيه اصلاً اولى بان يكون هو المسجدين لزيادة
شرفهما الله تعالى وبعضده روايات اهل البيت عليهم السلم كما مرت الاشارة اليه واما ما ذكره شرفهما ص
في توجيه مذهب ابي حنيفة من ان اكثر المفسرين على ان معنى الاية لا تقربوا الصلوة جنبا الخ ففيه اولاً ان
ما ارتكب منه لاستقامة المعنى من تقدير قوله قبل الاغتسال بعد قوله تعالى جنبا وتقدير قوله فانه
يجوز لكم الصلوة قبل الاغتسال بعد قوله تعالى الا عابري سبيل تكلف لا يليق ظاهرا بالقرآن الكريم
وبالجملة حمل النهي في قوله ولا جنبا على النهي عن قربان الصلوة حال الجنابة كما هو مبنى هذا التفسير
وان كان فيه محافظة على ظاهر قوله لا تقربوا الصلوة لكن يتوجه عليه ان المسافر انما لا يجوز له ان يقرب
الصلوة اذا لم يستطع الغسل والتيمم وان استطاع احدهما فيجوز له قربانها جنبا فكيف اطلق
حالة السفر وتكلف التقديرات المذكورة لدفع هذا الاشكال كما ترى وثانيا ان عدم قربان الصلوة
حالة ليست مختصة بالمسافر بل هو يعم المسافر وغيره ممن لم يستطع استعمال الماء سواء كان لفقدانه
او لمرض او لغيره ولم يحد الصعيد هنا واما من حمل النهي عن قربان مواضع الصلوة وهي المساجد لنا

عن غير

ذكره من نجاسة الكافر ليس نجاسة عينية بل هي نجاسة حكمية فهي غير مستقيم وحيث كان هذه المقدمة مبنى ما ذهب
اليه الخصم هيهنا وفي غيره من الفروع رأينا ان نفصل فيه الكلام ونحقق المرام بعون الله العزيز العلام فنقول
اختلفوا في ان المشركين انجاس نجاسة عينية او حكمية فذهبت الامامية من الشيعة الى الاولى وبه قال ابن عباس رض وحكم
بان اعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير وخالفت الفقهاء الاربعة ومن تابعهم في ذلك واختلفوا في تاويل الاية
على وجوه الاول انهم انما سموا نجسا لانهم لا يغتسلون من الجنابة ولا يتجنبون النجاسات فمنعوا من دخول المساجد
لان الجنب والمتنجس لا يجوز له ان يدخلها الثاني ان الحكم عليهم بالنجاسة كناية عن خبث اعتقادهم الثالث ان المراد انهم
بمنزلة الشيء النجس ولا يخفى ان كل ذلك عدول عن الظاهر بغير دليل فان صريح الاية شاهد باثبات النجاسة العينية
للمشركين على اختلاف اصنافهم اذ المتبادر لغة وعرفا من النجاسة عند الاطلاق انما هو العينية ولهذا يقدم اذا النها
على الحكمية مع التعارض فيثبت للكافر نجاسة العين بظاهرها بل بصريحها لكن ليست نجاسة عينية محضة كنجاسة
الكلب والخنزير والا لما طهر بالاسلام مع انه يطهر به اجماعا فهي عينية من وجه لتعديها مع الرطوبة وحكمية من
وجه لارتفاعها بالاسلام كارتفاع حدث الجنابة بالغسل فهي اذا كنجاسة بدن الميت المركبة من العينية والحكمية
لتعديها مع الرطوبة وتوقف زوالها على النية كما ذكره السيد المرتضى رضي الله عنه في الانتصار وبما
حررناه وحققناه ظهر المسامحة في كلام كنز العرفان حيث نفى عنه النجاسة الحكمية ولعل مراده انه ليس
بحكمية فقط واندفع ما قاله الكواشي في تفسيره من انهم لو كانوا انجاس العين لما طهرهم الاسلام هذا ويدل
على ارادة ما فهمناه من منطوق الاية قوله تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون فان هذه الاية
تدل على ان الرجس مشتمل على من لم يؤمن واستعلاؤه عليه هو ان يحيط به ظاهرا او باطنا عينا وحكما ويدل
عليه ايضا ما رواه الجمهور ومنهم البخاري عن ابي ثعلبة الخشني قال قلت يا رسول الله انا بارض قوم اهل كتاب انأكل
في آنيتهم قال لا تاكلوا فيها الا ان لا تجدوا غيرها فاغسلوها ثم كلوا فيها وقد اشار بعض شارحي البخاري الى
ورود ما في معناه من طرق اخرى ايضا ونقيد كل ذلك بما اذا لاقوها بالنجاسة نظرا الى ان الغالب مباشرتها بل يقيده
اطلاق اللفظ المعتضد بالاحتياط والحاصل ان ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة مردود من وجوه اما اولا فلان
بعض تاويلاتهم يقتضي الاضمار في الاية بان يصير التقدير انما المشركون ذو نجاسة وهو على خلاف الاصل فلا يصار
اليه بدون القرينة واما ثانيا فلاستلزام ما ذهبوا اليه حمل النجاسة على خلاف ما يتبادر منه كما مر واما ثالثا فلكونه
مخالفا لما سبق من حديث ابي ثعلبة ونحوه مما حكموا بصحته واما رابعا فلان ما قالوا من ان نجاستهم بواسطة عدم تجنبهم بعام
من النجاسة مردود بان الله تعالى رتب الحكم بالنجاسة على اشراكهم وترتب الحكم على المشتق يدل على ان المشتق
منه علة لذلك الحكم فالاشراك علة للنجاسة لا غيره ويلزم من هذا ان لا يزول نجاستهم ما داموا مشركين لان المعلول

لاينفك

لا ينفك عن العلة ان قلت ان حمل النجاسة في الاية على العينية ينافي عموم قوله تعالى اليوم احل لكم الطيبات
وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم الاية فان الجمع المعرف باللام يفيد العموم فجميع الطيبات يكون حلالا
وكذا ما عطف عليه وهو طعام اهل الكتاب قلنا لا نسلم عمومه لان المراد بالطيب على قولهم ما استطابته
النفس وليس كل ما استطابته النفس حلالا فلا يكون هو المراد فيكون الاية ايضا مما دخله التخصيص لاختصاصها
بالحلال فيكون من باب عطف الخاص على الخاص وانما عطف الخاص الثاني على الخاص الاول الا لدفع
الالتباس اذ كان مظنة ان يتوهم انه ليس من الطيبات فازال ذلك الوهم بعطفه عليه وايضا نحن قد استدللنا
على وجوب التسمية عند ارسال آلة الصيد وعند الذبح وان من تركها لا يحل ذبيحته وكل من قال بذلك قال
بتحريم ذبائح اهل الكتاب وان قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب مخصص فلو قلنا بوجوب التسمية عند ارسال
آلة الصيد ولم نقل بتحريم ذبائح اهل الكتاب وتخصيص طعام الذين اوتوا الكتاب كان خرقا للاجماع هذا كله
على تقدير تسليم العطف وذلك ان نقول لا نسلم ان الواو في قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب عاطفة
للطعام على الطيبات بل هي للاستيناف ولو اراد العطف لقال وطعام الذين اوتوا الكتاب واقتصر و
لم يذكر قوله حل لكم لا يقال يكفينا في الاستدلال على حلية طعام اهل الكتاب اخبار الله تعالى بانه حل لكم
ولا يهمنا الاستدلال عليه بكونه عطفا على سابقه لانا نقول ليس كذلك لان الطعام ليس عاما اصوليا فجاز
ان يكون المراد منه بعض الافراد كالحبوبات كما ذكره الخصم ان قلت انه مفرد مضاف فيعم قلت هذا خلاف ما عليه
المحققون من علماء الاصول ثم اعلم ان فخر الدين الرازي قد ذكر ان للاية توجيها رابعا اول على ما ذهب اليه الفقهاء
الاربعة مما تقدم ذكره وحاصله ان النجس مصدر يحتاج حمله على المشركين الى تقدير ذو فالمراد انما المشركون ذو نجاسة
وح لا يدل على النجاسة العينية كما في قولنا هذا الثوب ذو نجاسة فان مفاده النجاسة العارضة واقول فيه نظر لانا
لا نسلم كونه مصدرا بل هو صفة مشبهة مشعرة بالنجاسة العينية كما يقتضيه مقام الذم ولو سلم فلا نسلم ان مفاد قولنا
هذا الثوب ذو نجاسة عروض النجاسة له بل مفاده على ما ذكرناه من ان النجاسة حقيقة في العينية هو ان عينه نجس
غاية الامر انه لما علم من خارج ان ذات الثوب واجزاءه ليسا من الاعيان النجسة ينصرف الذهن الى النجاسة العارضة
ولهذا لو اطلق فيما لم يعلم عروض نجاسته او عينيته لم يتفهم منه الا العينية نظير ذلك ان سيد المحققين
قدس سره الشريف صرح في حاشية شرح الرسالة بان كلمة في في قولنا المقدمة يجب ان يعلم في المنطق يقتضي
جزئية المقدمة للمنطق واورد عليه بان ذلك انما يلزم ان لو تعلق الجار والمجرور بقوله يعلم لا بقوله يجب فلو تعلق
به كان مثل قولنا الطهارة واجبة في الصلوة مع ان الطهارة ليست جزءا منها واجيب بان المدار على المحافظة
على الظاهر ولا شك ان قولنا يجب فيه او يعلم فيه يقتضي الجزئية بحسب الظاهر وقولهم يجب الطهارة في الصلوة

ان حمل على الظاهر من غير تقدير يلزم منه جزئية الطهارة للصلوة غاية الامر انا شتهار كون الطهارة
شرطا لتحقق الصلوة خارجا عنه تمنع عن فهم الجزئية هذا وبما فصلنا ظهر سقوط ما توهمه الناصب من ان
المص اعتقد ان نجاسة المشرك حكمية ومع ذلك قاسه على النجاسة العينية وكذا ما توهمه من ان المص استدل
بالقياس نسج العنكبوت ولا يأذن بالطهارة سوى الممرود الممهوت **قال المصنف** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه لا يحرم قضاء الفرايض في شيء من الاوقات وقال ابو حنيفه يحرم في الاوقات الخمسة
وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان بعض هذه الاوقات صالح للاداء فيكون صالحا
للقضاء لمساواته اياه ولان المبادرة الى فعل الطاعة والمسارعة اليها وابراء الذمة واسقاط ما شغلها
امر مطلوب للشارع فان الانسان في معرض الحوادث فربما ادركه الموت قبل القضاء فيكون مواخذا واما
النقل فعموم قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقول رسول الله صلعم من نسي صلوة او نام
عنها فليصلها اذا ذكرها وقال يا بني عبد مناف من ولي منكم من امر الناس شيئا فلا يمنعن احدا طاف بهذا
البيت وصلى اي وقت شاء من ليل ونهار انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه يكره كراهة تحريم وبطل صلوة لا سبب لها او لها سبب متاخر عند طلوع الشمس حتى ترتفع قدر رمح
وعند اصفرارها حتى يتم غروبها وعند الاستواء وهو نهاية ارتفاع الشمس حتى يزول اي ينحط عن الارتفاع
وبعد فريضة الصبح الى طلوع الشمس وفريضة العصر الى الغروب لا قبلهما والدليل على الكراهة السنة المشهورة
وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن رسول الله صلعم باسنادهم انه قال لا يتحرى احدكم فيصلي
عند طلوع الشمس ولا عند غروبها وفي رواية اذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تبرز واذا غاب
حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تغيب ولا تحينوا الصلوتكم طلوع الشمس ولا غروبها فانها تطلع بين قرني
الشيطان وروى مسلم والنسائي والترمذي عن عقبة بن عامر ثلث ساعات كان رسول الله صلعم ينهانا
ان نصلي فيهن وان نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل
الشمس وحين تضيفت الشمس للغروب حتى تغرب وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم
عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلعم لا صلوة بعد الصبح حتى ترتفع الصبح الشمس ولا صلوة بعد
العصر حتى تغيب الشمس وظواهر هذه الاحاديث تدل على النهي وحملوه على كراهة التحريم للاحتياط ثم ان المذهب
انه لا يكره قضاء الفوايت من السنن والفرايض والنوافل المتخذة وردا وصلوة الجنازة والكسوف وغيرها من
الرواتب والصلوة الموقتة والدليل على عدم كراهة قضاء الفوايت ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي
عن كريب ان ابن عباس والمسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن ازهر ارسلوه الى عايشة فقالوا اقرء عليها السلم وسلها

عن الركعتين

عن الركعتين بعد العصر قال فدخلت على عايشة فبلغتها ما ارسلوني به فقالت سل ام سلمة فخرجت
اليهم فردوني الى ام سلمة فقالت ام سلمة سمعت رسول الله صلعم ينهى عنهما ثم رايته يصليهما ثم دخل
فارسلت اليه الجارية فقلت قومي له تقول ام سلمة يا رسول الله سمعتك تنهى عنهاتين واراك تصليهما
قال يا بنت ابي امية سالت عن الركعتين اللتين بعد العصر فانه اتاني ناس من عبد القيس فشغلوني عن
الركعتين اللتين بعد الظهر فهما هاتان انتهى الحديث وهذا يدل على جواز قضاء الفوايت في وقت
الكراهة لانه اذا جاز في النافلة ففي الفريضة اولى واذا جاز قضاء الفوايت وهي ممكنة القضاء في
غيره ففي الموقتة اولى وكذا في ذي السبب فدل الحديث على جواز قضاء الصلوة المذكورة من
الفوايت والوقتية وما له سبب ثم ان المذهب استثناء وقت استواء الجمعة فقط للجمع وغيره
لما روي في الصحاح عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم نهى عن الصلوة نصف النهار حتى تزول
الشمس الا يوم الجمعة وعن ابي قتادة عن النبي صلعم انه كره الصلوة نصف النهار الا يوم الجمعة وقال
ان جهنم تسجر الا يوم الجمعة ثم المذهب استثناء حرم المكة من المكان زادها شرفا فلا يكره صلوة ولا
طواف فيه في وقت ما للحديث المذكور هذا مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة
وسجدة تلاوة وصلوة جنازة عند طلوع الشمس وقيامها وغروبها الا عصر يومه وكره النفل اذا
خرج الامام لخطبة الجمعة وبعد الصبح الا سنته وصح الفوايت وصلوة الجنازة وسجدة التلاوة
في هذين او بعد الصبح وبعد اداء العصر الى اداء المغرب فما نقل من مذهب ابي حنيفة انه يحرم عنده قضاء
الفوايت في الاوقات الخمسة فهو كذب وافتراء بل مذهبه عدم جواز ساير الصلوات في الاوقات
الثلث ويصح في الوقتين اما عدم الجواز في الاوقات الثلث فلحديث النهي وهو مطلق في الفرايض
وغيرها ولم يصح عنده حديث ام سلمة او لم يبلغه فلا جرح واما ما ذكر انه خالف العقل فاذا تعارض
عقله الناقص وصريح نص الحديث هل يرجح مقتضى عقله الناقص او الحديث ثم انه خصص النهي بوقت
الطلوع والغروب والاستواء وليس هذه الاوقات تسع شيئا من الصلوة واما ما ذكره من الموعظة
ان الانسان في معرض الحدثان فينبغي ان يذكرها في منبر جامع حلة انتهى **اقول** ما ذكره ان مذهب
الشافعي انه يكره ذلك كراهة تحريم غير مسلم كيف وقد اضطرب كلام الشافعية على ما يفهم من شرح
الينابيع فبعضهم كالرافعي في العزيز صحح كراهة التحريم وبعضهم كالماوردي صحح كراهة التنزيه
وادعى عليه الاجماع وكلام النووي ايضا مختلف فيه ايضا ولهذا ترى المص لم يجعل الشافعي شاركا
مع ابي حنيفة في القول المذكور فمن اين حكم هذا الجاهل المجبول على التحكم المجعول للتهكم بان مذهب

الشافعي انه يكره كراهة تحريم الخ ثم من اين علم تفريق المذهب بين الشافعية على عدم كراهة قضاء الفوائت
من السنن والفرايض واما قوله ان مذهب ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة وصلوة جنازة
عند طلوع الشمس وغروبها الخ فمسلم لكن ما ذكره ان المصنف نسب اليه تحريم قضاء الفوايت
في الاوقات الخمسة غير مسلم لان كلام المص في كتاب المنتهى صريح في ان مذهب ابي حنيفة هو التحريم
في الاوقات الثلثة حيث قال وقال اصحاب الراي لا تقضى فوايت الفرايض في الاوقات الثلثة المنهي
عنها للوقت الا عصر يومه يصليها قبل غروب الشمس انتهى فوقوع لفظ الاوقات الخمسة في كلامه
ههنا اما من تحريفات الناصب كما تقدم منه نظيره في القرآن والحديث او من طغيان قلم الناسخ او
لانه اراد بالتحريم في الاوقات الخمسة التحريم في هذه الجملة كما يشعر به قوله فلان بعض هذه الاوقات
صالح للاداء الخ ثم لا يخفى ان القول بان ابا حنيفة حكم بتحريم القضاء في الاوقات الثلثة دون الخمسة
لا يحسم مادة ايراد المص عليه فلا يجدي الناصب كثير فايدة لكنه ان صح كون التحريف من قبله فقد
نقله لتوهم ايراثه فايدة اخرى هي سد باب ان يجاب عن الحديث الذي تمسك به ابا حنيفة بانه مخصوص
بالقضاء في الوقتين الاخيرين وبعصر يومه كما اعترفت به ابي حنيفة وقد اجاب المص بهذا في المنتهى
وانت خبير بان ابا حنيفة اذا قال اني ما قلت بالتحريم في الايام الخمسة وانما قلت به في الايام الثلثة
فللمص ان يرجع ويقول اني اخص الايراد بقولك في تحريم الثلثة واريد عليه جواز التخصيص المذكور فلا
يفيد الناصب هذا ايضا وانما جوزنا عليه هذا التوهم لانه قد كثر عنه امثال هذه التوهمات والاغراض
الفاسدة واذا تحققت ما قررناه علمت ان جواب المص في المنتهى مع ما ذكره ههنا من الادلة العقلية والنقلية
المعارضة لما روى مخالفا لها قد دمر على مذهب ابي حنيفة واسقط ادلته عن صلاحية الاحتجاج بها واما
ما ذكره الناصب من انه لم يصح عنه حديث لم يسلمه او لم يبلغه فلا حرج فغير مسلم بل يتوجه عليه حرج عظيم
وعذاب اليم من الله تعالى ورسوله الكريم في انه ادعى الاجتهاد مع قصوره لحقايق الكتاب والسنة وكونه
نبطيا لحانا غير عارف بمتن اللغة وقواعد الاعراب ولا بغير ذلك من العلوم الجمة التي جعلوها شرطا للاجتهاد
والاستنباط من الكلام والسنة بل كان رجلا مسكينا عاميا متحيرا في ارائه القياسية وتشريعاته الاستحسانية
التي اصلها ووضعها تسهيلا للامر عليه من غير ان يعرف حدا او يقيم برهانا ولهذا قد احدث في الشريعة
النبوية ما احدث فيه من الرخص الوسيعة والفتاوى الشنيعة ما ادى الى هدم الشريعة واقدام الكفار
والملاحدة عليها بالوقيعة لولا ان تداركه الله ذلك بغيره من العلماء الاذكياء وحسبك في هذا ما
قاله الغزالي في المسلك الاخير في كتاب المنخول في الاصول ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش

والله اكثر الناس تمسكوا بمذهبه تيسير الاحكام وتوسعة الرخص

سلكها

سلكها وعثر نظامها وبين ذلك لمقدمات احترزنا في ذكرها عن ايرادها للسآمة والملال وبالجملة
لم يكن للرجل رجوع الى الكتاب والسنة لدنو كعبه واستعداده وما يرى في كتب الحنفية من الكلام
المشابهة بكلام الاعلام والشبه الشبيهة باحتجاجات اولى الاحلام انما هي مما تكلفها وتحملها الروم
وحفظ زجاجه مقلدة استمارة القاصدين باقتفاء اثاره الاحتظاء من فساق الملوك الطالبين للتوسع
في السلوك فاعتذار الناصب له فيما لا يحصى من الفتاوى الباطلة المنسوبة اليه في هذا الكتاب بانه لم
يصح عنده الحديث او لم يبلغ اليه خروج عن الصواب بل فرار عن المطر الى الميزاب واما ما زعمه من ان
المص اراد بمخالفة ابي حنيفة للعقل مخالفته للحسن العقلي المتنازع فيه فهو من الزعم الذي وصف بانه
مطية الكذب بل مراده القياس العقلي المنطقي الذي اجمعوا على اعتباره عند تحقق شرايطه وصحة مقدماته
كما يرشد اليه كلامهم في المبادي الكلامية من مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد الايجي وتحرير ابن همام الحنفي
وغير ذلك حيث مثلوا لذلك في الشرعيات بنحو قولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج كل وضوء
بنية وبقولهم كل غايب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة فكل غايب لا يصح بيعه الى
غير ذلك فكذا المص ههنا استدل بقياس اقتراني من الشكل الاول وهو ان بعض الاوقات الخمسة صالح
للاداء اجماعا وكل ما يصلح للاداء صالح للقضاء لمساواته اياه فبعض هذه الاوقات صالحة للقضاء
وكذا الكلام في الدليل العقلي الثاني فان حاصله عند عرضه على الميزان ان قضاء فوايت الفرايض فعل
طاعة وكل فعل طاعة مما اوجب الشارع المبادرة والمسارعة اليها وانما سماها المص دليلا عقليا
لابرازه في صورة الادلة العقلية او لان بعض مقدماتها القريبة مما ادرك بالعقل النقلي وليس نقليا
صرفا كما لا يخفى ويمكن ارجاع الدليل الثاني الى مسلك الاحتياط فانه طريق امن من طرق الاصول قد تلقاه
الفحول بالقبول حتى قيل فيه ما ضل عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط واما ما ذكره من ان ما ذكره المص
في بيان حكمة كون الشارع طالبا للمسارعة الى فعل الطاعة موعظة ينبغي ان يذكرها في منبر جامع حلة الجواب
انه نودي بها في منبر جامع اصفهان بالاعلان والجهر حين فرار الناصب عنها الى ما وراء النهر فسمع هو النداء
من مسيرة شهر ومات هناك غيظا من الدهر فكفى الله تعالى عن شيعة الحق شره وبشر بذلك كل مؤمن وسره
والحمد لله قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان القنوت مستحب ومحله
بعد القراءة قبل الركوع وقالت ابو حنيفة انه بدعة وقال الشافعي محله بعد الركوع وقد خالفا ما رواه
الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي صلعم قنت في صلوة الغداة بعد القراءة قبل الركوع انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يسن ان يقنت في الركعة الاخيرة من الصبح والوتر في النصف

الاخير من رمضان وان يجهر به وان يرفع اليدين كما في الدعاء خارج الصلوة ومحله الاعتدال بعد الركوع ودليل القنوت وانه بعد الركوع ما روى البخاري ومسلم والنسائي عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم كان اذا اراد ان يدعو لاحد قنت بعد الركوع وروى البخاري ومسلم وقال عاصم الاحول سالت انس بن مالك عن القنوت في الصلوة كان قبل الركوع او بعده قال قبله انما قنت رسول الله صلعم بعد الركوع شهرا انه كان بعث اناسا يقال لهم القراء سبعون رجلا فاصيبوا فقنت رسول الله صلعم بعد الركوع شهرا يدعو اعلى قاتليهم وروى مسلم عن ابن عباس قال قنت رسول الله صلعم شهرا متتابعا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء وصلوة الصبح اذا قال سمع الله لمن حمده من الركعة الاخيرة يدعو على احياء من سليم على رعل وذكوان وعصية ويؤمن من خلفه وهذه الاحاديث كلها تدل على ان القنوت سنة بعد الركوع ولا يعارضه ما نقل من الجمع بين الصحيحين ان صح نقله لان هذه الاحاديث اثبت وارجح للاشتمال على السؤال في حديث انس بن مالك فانه يفيد زيادة السبب وهو من جهات الرجحان كما ثبت في الاصول والعجب انه يستدل على مذهبه باحاديث اهل السنة ويجعله مذهبه ولا يستوعب الاخبار وان عجز فلم لا يقتدي بالائمة هنا مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه يجب قنوت الوتر ابدا في رمضان وغيره دون غيره من الصلوة فما ذكر ان القنوت عند ابي حنيفة بدعة فهو باطل وليس من مذهبه انتهى اقول ان الناصب قد خان في نقل حديث ابي هريرة فانه على ما في البخاري والمشكوة هكذا ان رسول الله صلعم اذا اراد ان يدعو على احد او يدعو لاحد قنت بعد الركوع الخ ولا يخفى ان تقييد البعدية بوقت ارادة الدعاء لاحد او عليه صريح في انه صلعم في غالب الاوقات وهو غير ذلك الوقت كان يقنت قبل الركوع وكذا الكلام فيما رواه عن ابن عباس وما رواه مسلم وان كان من روايات ابي داود دون مسلم كما يعلم من المشكوة وبالجملة يجوز ان يكون وقوع فعل القنوت من النبي صلعم بعد الركوع في بعض الاوقات لخصوصية الدعاء لاحد او عليه كما يدل عليه صريح ما رواه البخاري عن عاصم عن انس حيث قال انس في جوابه اولا انه صلعم كان يقنت قبله ثم قال انما قنت بعد الركوع شهرا والقول بانه لم يكن يقنت في ما عدا اوقات الدعاء لاحد او عليه مخالف لصريح هذا الحديث وللاجماع كما لا يخفى حتى الى الترجيح فنقول احاديث التبعيض مشتملة على التعارض لتضمن كل منها ان النبي صلعم فعل القنوت في بعض الاوقات قبل الركوع وفي بعضها بعده بل لا تعارض من هذا الوجه ايضا لدلالتها على ان فعله بعد الركوع كان في نادر من الاوقات وقبله في غالبها كما عرفت وبقي حديث الحميدي مرجحا لاطلاق القبلية ادعاه المص ايضا مضمون حديث الحميدي موافق انس وقد تقرر في الاصول اعتبار الترجيح بموافقة عمل اهل المدينة واعلمهم انس فكفى به حجة وايضا القايل بذلك اكثر لان القايل بالبعدية هو الشافعي والقايل بالقبلية على سبيل القطع ابو حنيفة وعلى طريق الجواز احمد كما صرح به الانصاري في شرح الينابيع وقد نقل

خاتمة الناصب للحديث

لعلماء

المص

المص في المنتهى ان القايل بالقبلية ابي وابن مسعود والبراء وابن عباس وانس وعمر بن عبد العزيز وعبيدة وعبد الرحمن بن ابي ليلى ومالك وابو حنيفة وكون ذلك مذهب الاهل البيت عليهم السلام ظاهر من تقرير المص واما ما ذكره الناصب في وجه الترجيح من ان بعض الاحاديث المشتملة على البعدية يفيد زيادة السبب ففيه انه لم يقل احد ان الحديث المشتمل على السبب يقدم على ما لا يشتمل عليه وانما المذكور في الشرح اصول ابن الحاجب للعضد الايجي وغيره انا تعارض عامان احدهما وارد على سبب خاص والاخر ليس كذلك ففي ذلك السبب يقدم العام الوارد عليه لقوة دلالته فيه وفي غير ذلك السبب يقدم العام الاخر لجلالة في تناول العام الوارد على سبب لغيره على ان القنوت الذي ذكر سبب فعلها بعد الركوع في الاحاديث المذكورة ليس بعام اصولي فيكون ما ذكره الناصب اجنبيا خارجا عن المبحث من هذه الجهة ايضا واما ما يعيبه الناصب من استدلال المص باحاديث اهل السنة فقد مر مرارا انه انما اتى بذلك لالزام الخصم والا فلهم من الاحاديث المروية بطريق اهل البيت عليهم السلام اضعاف ما في صحاح اهل السنة واما ما ذكره من انه لم يستوعب الاخبار ففيه انه استوعبها لكن لم يذكرها ههنا لانه لم يرها دليلا على ما ذهب اليه الخصم مخالفا لما ذهب اليه الامامية كما بيناه واما ما ذكره من ان ابا حنيفة قايل بوجوب قنوت الوتر ابدا فما ذكر المص ان القنوت عند ابي حنيفة بدعة باطل الخ فباطل لان المص ههنا في قنوت الصلوة الواجبة والوتر عنده سنة فبالنظر اليها المطلق كون القنوت عند ابي حنيفة بدعة ومكروها والدليل على ذلك انه جعل رواية الحميدي المشتملة على ذكر القنوت في صلوة الغداة قبل الركوع حجة على كل من الحنفي والشافعي فان فعله صلعم القنوت في صلوة الغداة حجة على ابي حنيفة وفعله قبل الركوع حجة على الشافعي وهذا الناصب لم يتعرض لما هو مناط ايراد المص على ابي حنيفة لعجزه عن التقصي عنه وطار الى ناحية اخرى لم يقصدها المص كما عرفت هذا والذي ظهر لي من مطالعة شرح الينابيع للانصاري الشافعي ان حجة القوم ما ذهبوا اليه في هذا المقام ليس الاحاديث المذكورة في الحقيقة بل معتمدهم فيما ذهبوا اليه مخالفة الشيعة حيث قال وحكى ابو الفضل بن عيلان عن ابي حنيفة علي بن ابي هريرة ان المستحب ترك القنوت في صلوة الصبح اذ صار شعار قوم من الشيعة لان الاشتغال به يعرض للتهمة انتهى ويؤيد اتجاه

في م

تشنيع المصنف عليهم في هذا المقام ما ذكره ابن حزم الاندلسي من اهل سنتهم وجماعتهم حيث قال بعد نقل الاقوال في القنوت اما قول ابي حنيفة فما وجدنا عن احد من الصحابة رض نهي عن القنوت في شيء سوى الوتر وكذا

سوى م

قول مالك في تخصيصه الصبح خاصة بالقنوت ما وجدناه عن احد من الصحابة وكذلك تفريق الشافعي بين القنوت في الصبح وبين القنوت في ساير الصلوات وهذا مما خالفوا فيه كل شيء روى في هذا الباب عن الصحابة رض انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الوتر مستحب وليس فاجبا وقال

ابو حنيفه انه فرض قلت كم الصلوات قال خمس قلت فالوتر قال فرض قلت كم الصلوات قال خمس قلت
فالوتر قال خمس فرض قلت لا ادري انغلط في الجملة او في التفصيل وقد خالف في ذلك التواتر المعلوم
من دين النبي صلعم ان الصلوة خمس وجاء اعرابي الى النبي صلعم فسأله عن الاسلام فقال الصلوات في اليوم خمس صح
والليلة فقال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع ثم سأله عن الصدقة فقال الزكوة فقال هل علي غيرها
قال لا الا ان تطوع ثم سأل عن الصوم فقال شهر رمضان فقال هل علي غيره فقال لا الا ان تطوع فادبر الرجل علي صح
وهو يقول والله لا ازيد على هذا ولا انقص منه فقال النبي صلعم افلح ان صدق انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوتر سنة مؤكدة وليس بواجبة اما انها سنة مؤكدة فللاحاديث
الكثيرة الصحيحة الواردة في الوتر منها ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عمر
انه قال قال رسول الله صلعم صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشي احدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى
وقال الوتر ركعة من آخر الليل وروى البخاري ومسلم والنسائي عن ابن عمر قال قال رسول الله صلعم اجعلوا
آخر صلوتكم بالليل وترا وعنه عن النبي صلعم انه قال بادروا الصبح بالوتر وروى البخاري ومسلم والنسائي
عن عايشة انها قالت كل الليل اوتر رسول الله صلعم من اول الليل واوسطه وآخره فهذه الحديث دلت على كون الاحاديث
الوتر سنة مؤكدة واما عدم وجوبه فلما روى الترمذي عن خارجة بن حذافة قال خرج علينا رسول الله صلعم
فقال ان الله تعالى امدكم بالصلوة هي خير لكم من حمر النعم الوتر جعله الله فيما بين صلوة العشا الى ان يطلع الفجر
وقال من نام عن وتره فليصل اذا اصبح وهذا يدل على عدم وجوبه لانه اذن في تركه بالليل والوتر انما يكون بالليل على صح
والاجماع على ان الفرائض المكتوبة خمس ومذهب ابي حنيفه ان الوتر ثلث ركعات وجبت فالوتر واجب
عنده والدليل على وجوبه عنده ما روى مسلم والنسائي في صحيحهما عن ابي ايوب قال قال رسول الله
صلعم الوتر حق على كل مسلم فمن احب ان يوتر بخمس فليفعل ومن احب ان يوتر بثلث فليفعل ومن
احب ان يوتر بواحدة فليفعل وروى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي ايوب انه قال قال رسول
الله صلعم ان الله يحب الوتر فاوتروا يا اهل القرآن ومقتضى الامر الوجوب ولما كان الدليل خبر
الاحاد كان واجبا لا فرضا والجواب عن الاجماع ان الاجماع على انحصار الفرائض في الخمس وهذا واجب
لا فرض واما ما نقل عن حماد فهو باطل وافتراء لان ابا حنيفه لم يقل بان الوتر فرض ولو فرضنا انه قال
فسكوته يدل على الجواب فان المراد ان المجمع عليه من الفرائض خمس وجاحده كافر بخلاف الوتر واما ما ذكر
من حديث فلا دلالة له على انحصار الفرائض لان الحج والصوم لم يذكرا فيها انتهى واقول لا يتوجه عليه اولا
انه لا طائل في اظهار موافقة الشافعي للامامية واطالة الكلام بذكر الاحاديث التي تمسك بها

الشافعي

الشافعي نعم لو كان تلك الاحاديث صحيحة عند الامامية لكان لدعوى تعاضد الادلة وليس فليس لكان صح
وثانيا ان الحديث الاول مما استدل به ابو حنيفه قد ردّه المص قدس سره في كتاب المنتهى بانه لا يدل
على الوجوب اذ الحق نقيض الباطل وذلك لا يستلزم الوجوب وايضا فلو كان واجبا لما تطرقت
اليه الزيادة والنقصان كغيره من الواجبات يدل على الزيادة والنقصان فلا يكون واجبا بل يدفع
ما ذهب اليه ابو حنيفه من تعيين الركعات الثلث واقول في دفع الاستدلال بالحديث الثاني ان قوله صلعم الثاني صح
يحب الوتر دليل على ان الامر للاستحباب دون الوجوب وثالثا ان جوابه عن استدلال المص بالاجماع
من اعجب العجاب لان هذا الناصب قد استدل به بعينه قبيل ذلك عند تقرير مذهب الشافعي
فكيف يعترض عن استدلال المص به وهل هذا الا مثل ما قيل فيه لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم على ان هذا الاجماع قد انعقد قبل ابي حنيفه والفرق بين الفرض والواجب
اصطلاح حادث من ابي حنيفه واصحابه فكيف يتجه ان يقال ان الاجماع وقع على انحصار الفرائض
دون الواجبات ورابعا ان ما ذكره من ان ابا حنيفه لم يقل بان الوتر فرض مردود بان المص انما قال
في عنوان المسئلة ان ابا حنيفه قال انه فرض ثم جرى امره على المقرر المشهور بين جمهور العلماء من كما اشار اليه
عدم الفرق بين الفرض والواجب وعلى ما جرى بينه وبين حماد في هذه المسئلة ولان هذا الفرق مما
تكلفه بعض مقلديه لاصلاح مثل هذه الكلمات السخيفة ولا اثر له في المعنى كما حققه المص رفع الله
درجته في نهاية الوصول والفاضل التفتازاني في التلويح وغيرهما في غيرهما وخامسا ان ما ذكره من ان
سكوته يدل على الجواب مدفوع بانه لا دلالة للقصة المذكورة على سكوت ابي حنيفه واغماضه على
اعراض حماد عنه في المرتبة الثانية والاعتراض عليه بانه لا ادري انغلط في الجملة او في التفصيل
فمن اين فهم من ابي حنيفه سكوته الدال على الجواب ولو سكت الناصب عن مثل هذا لكان خيرا له
كما لا يخفى وسادسا ان ما ذكره من ان حديث الاعرابي لا دلالة له على انحصار الحج مدخول بان دلالته
على ما هو مقصود المص من انحصار الصلوات المفروضة في الخمس صريح لا ياتي انكاره عمن له ادنى
معرفة بمعاني الالفاظ وعدم ذكر الصوم والحج في الحديث المذكور لا يقدح في دلالة كلامه صلعم على
حصر الصلوات في الخمس فان النبي صلعم لم يحصر فيه جميع العبادات في الصلوات والزكوة حتى
يستدل من بطلان حصر الجميع فيهما مع بطلانه على انه صلعم تكلم ههنا بالمجاز ولم يرد في شيء من
المقامين بما اتى به من ادوات الحصر معانيها الحقيقية بل حصر صلعم ما سأله الاعرابي من الصلوات

الواجبة فى الخمس وما ساله من الصدقة الواجبة فى الزكوة ويلزم من ذلك حصره صلعم جميع العبادات
فيهما كما اشتبه على الناصب الغبى ولعل الاعرابى لم يسال عن الصوم والحج والجهاد لعلمه بهما قبل
ذلك وكم له نظير فى سوال الناس عنه صلعم كما لا يخفى على المتتبع قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان صلوة الضحى بدعة وقال جميع الفقهاء الاربعة انها مستحبة وقد خالفوا
فى ذلك سنة رسول الله صـ وروى الحميدى فى الجمع بين الصحيحين عن مورق العجلى قال قلت لابن عمر
تصلى الضحى قال لا قلت فابو بكر قال لا قلت فالنبى صـ قال لا اخاله وروى الحميدى فى الجمع بين الصحيحين
فى مسند عايشة قالت ان النبى صلعم ما صلى صلوة الضحى وفيه عن عبد الله بن عمر انه قال فى صلوة
الضحى انها بدعة وروى احمد بن حنبل فى مسنده ان ابا بشر الانصارى وابا سعيد بن نافع رايا رجلا
يصلى صلوة الضحى فعابا ذلك عليه ونهياه عنها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعى ان صلوة الضحى ~~ان صلوة الضحى~~ سنة موكدة واقل الضحى ركعتان واكثرها اثنا عشر وافضلها
ثمان ركعات يسلم عن كل ركعتين ووقتها من ارتفاع الشمس الى الاستوآء ووقتها المختار ربع النهار
اما الدليل على كونها سنة موكدة فالسنة المشهورة وهى ما روى البخارى ومسلم والنسائى والترمذى
فى صحاحهم عن ام هانى بنت ابى طالب قالت ان النبى صلعم دخل بيتها يوم فتح مكة فاغتسل وصلى
ثمان ركعات فلم ار صلوة قط اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود وذلك ضحى وروى مسلم والبيهقى
عن معاذة قالت سالت عايشة كم كان رسول الله صـ يصلى صلوة الضحى قالت اربع ركعات ويزيد
ما يشاء وروى البخارى ومسلم والنسائى فى صحاحهم عن ابى ذر قال قال رسول الله صـ يصبح على كل سلامى
من احدكم صدقة وذكر الحديث الى ان قال ويجزى من ذلك ركعتان يركعهما من الضحى وروى الترمذى
والبيهقى عن ابى ذر وابى الدردآء قالا قال رسول الله صلعم من صلى الضحى ثنتى عشرة ركعة بنى الله له
قصرا فى الجنة فهذه الاحاديث المذكورة فى الصحاح المعتبرة قد دلت على كون صلوة الضحى سنة موكدة
ولا يعارضها ما ذكر من حديث ابن عمر لانه يحتمل انه لم ير صلوة الضحى صلاها رسول الله صلى الله عليه و
آله وسلم ولا ابو بكر ولا عمر ولم يثبت عنده دليل وعدم روية ابن عمر لا يدل على عدم سنيتها وكذا
ما روى عن مسند احمد بن حنبل فانه لا يعارض ما فى الصحاح انتهى اقول قال الشيخ المحدث اللغوى
مجد الدين الفيروزابادى الشافعى فى اواخر كتابه الموسوم بسفر السعادة انه لم يصح فى صلوة الضحى
حديث وقال النووى فى شرح الصحيح بعد ذكر الروايات المتناقضة وتكلف تاويلها وكيف كان

السلامى جمع سلامية وهى الانملة من انامل الاصابع ... وجمعه سواء ويجمع على سلاميات وهى التى بين كل مفصلين من اصابع الانسان ... السلامى كل عظم مجوف من صغار العظام ... وقال ابو عبيدة وهو فى الاصل عظم يكون فى فرسن البعير وكان المعنى على كل عظم من عظام ابن آدم صدقة شرح مشكاه

فجمهور العلمآء على استحباب الضحى وانما نقل التوقف فيها عن ابن مسعود وابن عمر انتهى فتدبر واما ما
ذكره من انه يحتمل ان ابن عمر لم ير صلوة الضحى صلاها رسول الله صـ ولا ابو بكر ولا عمر ففيه انه يستبعد عدم
رويته ذلك عن كل واحد من النبى صـ وابى بكر وعمر سيما عن ابيه عمر ولهذا تكلف شراح الحديث فى تاويل
كلام ابن عمر بان مراده ان المواظبة عليها بدعة لان النبى صلعم لم يواظب عليها كما يرشد اليه النظر فى
شرح المشكوة للطيبى واما قوله ولم يثبت عنده دليل فدليل على انه كما قال المصنف رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان ياتم بقاعد وجوزه الشافعى وقال احمد اذا صلى الامام قايما صح
قاعدا صلوا خلفه قعودا مع القدرة على القيام وقد خالفوا فى ذلك المعقول والمنقول اما المعقول
فلان القاعد انقص ومخل بركن واما المنقول فقول النبى صلعم لا يومن احد بعدى قاعد القيام وكيف
يترك فرض لاجل نفل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه يصح اقتدآء القايم با
لقاعد المعذور ودليله ما روى البخارى ومسلم والنسائى والبيهقى فى صحاحهم عن عايشة انها قالت لما
ثقل رسول الله صـ جاء بلال يوذنه بالصلوة فقال مروا ابا بكر ان يصلى بالناس فصلى ابو بكر تلك الايام
ثم ان النبى وجد فى نفسه خفة فقام يهادى بين رجلين ورجلاه تخطان فى الارض حتى دخل المسجد فلما
سمع ابو بكر ذهب يتاخر فاوما اليه رسول الله صـ ان لا يتاخر فجآء حتى جلس على يسار ابى بكر وفى رواية
ابو بكر فكان ابو بكر يصلى قايما وكان رسول الله صـ قاعدا يقتدى ابو بكر بصلوة رسول الله والناس يقتدون
بصلوة ابى بكر وفى رواية ابو بكر يسمع الناس التكبير وفى روى البخارى فى صحيحه ان رسول الله صلعم من الفرس سقط صح
فجحش رجله فجلس فى البيت ودخل الاصحاب يعودونه فدخل وقت الصلوة فصلى رسول الله صـ قاعدا وصلى
الناس خلفه قياما فهذا جواز اقتدآء القايم بالقاعد وحمله الشافعى على القاعد المعذور لان النبى صـ معذور
فى الحديثين واما مذهب احمد بن حنبل فانه اخذ بظاهر ما روى البخارى ومسلم والنسائى والترمذى فى
صحاحهم عن ابى هريرة انه قال قال رسول الله صـ انما جعل الامام ليوتم به فلا تختلفوا فيه فاذا ركع فاركعوا
واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد واذا سجد فاسجدوا واذا صلى جالسا فصلوا جلوسا اجمعين
وظاهر هذا الحديث يدل على جواز الاقتداء الجالس القادر على الجالس معذورا كان اولا وعند الشافعى
انه منسوخ والغرض ان احمد بن حنبل اخذ بظاهر الخبر فلا مخالفة للنقل واما ما ذكر انهم خالفوا المعقول لان
القاعد انقص فماذا يريد من هذا النقصان ان اراد ان القايم اطول منه فى الحس فينبغى ان لا يكون اقتداء الطويل
بالقصير صحيحا اعجب عقله وان اراد نقصان صلوته فالمعذور قائم له القيام فلا نقصان فى صلوته لان
الصلوة قاعدا كامل فى حقه واما ما ذكر من الحديث فلا اسناد له ولا صحة وما شنع على احمد فقد ذكرنا انه

على بظاهر الحديث فالتشنيع يرجع الى على من احد نعوذ بالله انتهى **اقول** قد مرّ القدح الاجمالى على رواية عايشة فى بحث الامامة العامة خصوصاً ما دونه من هذا الحديث الواقع فى باب الامامة الخاصة وعلى تقدير تسليم صحتها فهى مخصوصة بما رواه المص من قوله صلعم لا يوم احد بعدى قاعداً بقيام وكذا الكلام فى الروايتين الاخيرتين مع ان ما تمسك به احمد غير متصل كما صرح به شارح الينابيع واما ما ذكره من ان الترديد فقبيح لظهور ان المراد هو الشق الثانى وما ذكره فيه من ان الصلوة قاعداً كاسل فى حق من قعد مومياً لا لعذر اول البحث وعين المتنازع فيه ومصادرة على المطلوب كما لا يخفى واما ما ذكره من ان ما ذكره المص من الحديث لا اسناد له ولا صحة فمدفوع برواية الدارقطنى والبيهقى له فى كتابيهما واعتضاده بما استدل مالك به وعمل اهل مدينة بمقتضاه وموافقته لروايات اهل البيت عليهم السلم كما قوله يرجع التشنيع الى على من احمد فالشناعة فيه ظاهرة لان كلام الله تعالى ورسوله صلعم مشتمل على ظاهر ومجمل ومبين ومتشابه ومأول وعام وخاص ومطلق ومقيد وبعضها يفسر بعضها وكل ذلك اصطلاح وحكم مذكورة فى الاصول ثم الظاهر قد يعدل عنه لقيام نص دال على ارادة خلافه كمعناه المجازى او بعض خواصه والعام يحمل على الخاص والمطلق على المقيد وكذا الكلام فى المتشابه والمجمل ولا يلزم من ذلك اعتراض على الله تعالى ولا على رسوله ولا على من اطلع على حقيقة الحال وحمل عليها الظاهر او المجمل او العام او الخاص من المقال وبالجملة الاعتراض بمجرد وجود الظاهر ونحوه فى كلام الله تعالى مما نقل عن الملاحدة واجيب عنه بمثل ما ذكرناه ولا يبعد موافقة الناصب فى ذلك معهم لان النصب ضرب من الالحاد كما يدل عليه اقاويلهم الباطلة المذكورة الذى انتحلها القوم فى هذا الكتاب **قال المصنف** رفع الله درجته ذهب الامامية الى انه لا يجوز امامة الفاسق ولا المخالف فى الاعتقاد ولا المبتدع سواء كفر ببدعته او لا وقال الشافعى اكره امامة الفاسق والمظهر للبدع وان صلى خلفه جاز وقسم اصحابه المخالفين فى المذاهب اقساما ثلثة قسم لا يكفرون ولا يفسقون وهم المختلفون فى الفروع كاصحاب ابى حنيفه ومالك وهولاء لا يكرهون الايتمام بهم وقسم يكفرون وهم المعتزلة فلا يجوز الايتمام بهم وقسم يفسقون ولا يكفرون وهم الذين يسبون السلف والخطابية وحكم هولاء حكم من يفسق بالزنا او شرب الخمر واللواط وغير ذلك وهولاء يجوز الايتمام بهم على كراهة سواء اوحى عليها او لم يعتب او لا بهذا قال الفقهاء الاربعة كلها وقد خالفوا فى ذلك القرآن العزيز حيث قال الله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار واى ركون اعظم من الايتمام فى صلوة التى هى عمود الدين وقال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا اوجب التثبت عند اخباره ومن جملته الطهارة التى هى شرط الصلوة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه يكره امامة الفاسق اما وجه الكراهة فظاهر

المجاهر بالفسق وان كان مقتصدا وعن الباقر عم لا تصلّ الا خلف من تثق بدينه وامانته وسال اسمعيل الجعفى عن رجل يقارف الذنوب وهو عارف بهذا الامر اصلى خلفه قال لا وحكى المرتضى عن ابى عبد الله البصرى انه موافق لنا وحكى علماء الكل باجماع اهل البيت عليهم السلام وكان يقول ان اجماعهم حجة لنا وقال الشافعى وابو

اما وجه

اما وجه الصحة فلما ورد فى الصحاح عن رسول الله صلعم قال وان يرى الصلوة خلف كل بر وفاجر واما ما ذكر ان اصحاب الشافعى يكفرون المعتزلة فغير صحيح لان المذهب ان لا نكفر احدا من اهل القبلة واما ما ذكر انهم خالفوا القرآن حيث ركنوا الى الفاسق وهو الظالم بالايتمام به فالجواب ان المراد بالظلم الكفر والا فلنا لم يظلم ثم ان المراد بالركون التودد والمحبة والميل وليس فى الايتمام هذا والاستدلال بكون الفاسق يجب التثبت فى اخباره لا يوجب ترك الايتمام به انتهى **اقول** ان الرواية التى استدل بها على الصحة فاسدة لما ذكره الشيخ مجد الدين الفيروزابادى الشافعى فى كتابه الموسوم بسفر السعادة من ان جواز الصلوة خلف كل بر وفاجر لم يصح فيه شئ ونقل هو عن الدارقطنى والعقيلى انهما قالا ليس فيه شئ يثبت ونقل انه سال احمد فقال ما سمعنا بهذا انتهى ثم اقول لو اغمضنا عن عدم صحة الرواية نقول يمكن ان يكون المراد جواز ان يكون الفاسق امام الامام وان يكون الوجه فى صدور هذا القول انه لما سمع بعضهم ما روى سابقا من ان مرور الكلب الاسود والحمار بين يدى المصلى يقطع صلوته بل روى اذا مر احد بين يديه جاز له منعه وزجره فتوهم ان حكم الفاجر فى ذلك حكم الكلب والحمار فسئل عن حكمه فاجيب بذلك تامل فانه توجيه وجيه واما ما ذكره من انكار تكفير اصحاب الشافعى للمعتزلة فانكار بارد ومن طالع كتب التواريخ والسير علم ان الشافعية كفروا الحنفية فى زمن السلطان طغرل والحنفية كفروا الشافعية بل الاشعرى الذى هو شيخ اصولهم على منابر الرى والشام فما ظنك بتكفيرهم للمعتزلة وقد صرح الامام الزاهد الحنفى فى تفسير قوله تعالى ولولا ان تصيبكم مصيبة الاية ان اصحابنا كفروا الاشعرى فى هذا المقام واما ما ذكره من ان المراد بالظلم فى الاية الكفر والا فانا لم نظلم فالظلم فيه ظاهر وذلك لانه لا يشكل بحال الخلفاء الثلثة اذ يصدق عليهم ممن وقع عنهم الظلم بمعنى الكفر فى الزمان الماضى وان منع الشرع عن اطلاق لفظ الظالم بهذا المعنى على امثالهم تعظيما لهم فلزم مس النار للناصب واصحابه المحبين لهم والظاهر ان الناصب لا يرضى بذلك وان كان لازما له فى الواقع فلا بد له القول بان المراد بالذين ظلموا من كان ظلمهم حادثا عند الركون الى ذلك فان صيغة الفعل يدل على الحدوث كما حقق فى موضعه ولهذا لم يقل سبحانه وتعالى ولا تركنوا الى الظالمين مع كونه اخصر فان اسم الفاعل يدل على الثبوت كما حقق فى محله ايضا ويشير الى ما ذكرنا ما ذكره الفاضل النيشابورى فى تفسيره حيث قال قال اهل التحقيق الركون الميل اليسير وقوله الذين ظلموا اى الذين حدث منهم الظلم فلم يقل ولا تميلوا الى الظالمين فيدل على ان قليلا من الميل الى من حدث منه شئ من الظلم يوجب هذا العقاب واذا كان هذا حال من ركن الى من ظلم فكيف يكون حال الظالم فى نفسه انتهى فينبغى ان يكون المراد بالظلم الحادث

المانع عن الركون اما الارتداد ولم يتصل به احد قط او الاعم منه ومن اى ذنب كان وبه يثبت مطلوب
المص كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المراد بالركون التودد والمحبة والميل ففيه اجمال واخلال لانه كما
ذكره امام الناصب فخر الدين الرازى في تفسيره حيث قال الركون هو السكون الى الشيء والميل اليه
بالمحبة ونقيضه النفور عنه واذا كان نقيض الركون هو النفور فيرجع معنى قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين
ظلموا الى ايجاب النفور عن الظالم والايتمام به خلاف النفرة عنه بل سكونا اليه وتحسين له وتزيين لحاله
عند الآخرين وقد سنح لى في اثناء هذا التعليق عند امرار النظر في كتاب مشكوة الحديث لبعض الجمهور ما يدل على عدم
تجويزهم للايتمام بأكل الفجور وهو انه ذكر في الفصل الثالث من باب المساجد ومواضع الصلوة
رواية عن ابى دود باسناده الى السائب بن خلاد وهو رجل من اصحاب النبى صلعم ان رجلا ام قوما
فبصق فى القبلة ورسول الله صلعم ينظر فقال رسول الله صلعم لقومه حين فرغ لا يصلى لكم فاراد بعد
ذلك ان يصلى لهم فاخبروه بقول رسول الله صلعم فذكر ذلك لرسول الله صلعم فقال نعم وحسبت
انه قال انك قد اذيت الله ورسوله انتهى وقال الشارح الطيبى كان اصل الكلام لا تصل لكم فعدل الى
النفى ليؤذن بانه لا يصلح للامامة فان بينه وبينها منافاة وايضا فى الاعراض عنه غضب شديد عليه
حيث لم يجعله محلا للخطاب وذلك لسوء ادبه بين يدى ربه انتهى اقول اذا كان المخل بالآداب
المستحبة غير صالح للامامة اصلا حتى كان التوبة عن ذلك ايضا لم تكن مقبولة عند النبى صلعم حيث
اعرض عنه راسا ولم يامره بان يتوب ويؤم القوم فكيف يكون حال الفاجر المخل بالواجبات المرتكب
للمحرمات قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الطريق ليس حايلا بين الامام والمأموم
وان الجدار حايل يمنع من الايتمام الا للمرأة وقال ابو حنيفة الطريق حايل يمنع من الايتمام الا مع اتصال
الصفوف وكذا الماء حايل والجدار ليس بحايل فيجوز ان يأتم الانسان فى داره بامام فى المسجد وبينهما جدار
المسجد والدار وهذا من اغرب الاشياء واعجبها وتكذيب المحس انتهى قال الناصب خفضه الله قول
مذهب الشافعى ان الطريق ليس بحايل حيث بعد الحايل والحايل ما يمنع الاستطراق والمشاهدة والاستطراق
فالجدار حايل واما ما نقل عن ابى حنيفة فهو راجع الى تعريف الحايل فان فسر الحايل بما يمنع من العلم بانتقالات
الامام فربما يكون الطريق حايلا والجدار ليس بحايل ولا غرابة فى هذا انتهى اقول وجه ما ذهب اليه ابو
حنيفة فى حيلولة الطريق ما ذكره ابن قدامة الحنبلى فى المغنى وهو ان الطريق ليست محلا للصلوة فاشبه
ما يمنع الاتصال واجاب عنه بمنع عدم كون الطريق انتهى وهذا الوجه وان كان قياسا واهيا ضعيفا لكنه
لا يبلغ فى سلع ما ذكره الناصب فى توجيه مذهبه فان ما ذكره هذر محض ينبغى لقايله ان ينفى الله تعالى

اولا لم يستحى عن الناس ثانيا ولا يأتى بهذه الفضيحة ومن بلغ الى هذه المرتبة من المكابرة فقد كفى
خصمه مؤنته واغنى ظهور فساد كلامه عن تكلف نقضه والزامه فليحمد الله على سلامتنا من عظيم ما ابتلوا
به بالمجاهرة بالباطل المستعقب للملام ومعارضة الحق بأغث ما يكون من الكلام قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى تحريم القصر فى الصلوة فى السفر المعصية وقال الشافعى يجوز
وهو مخالف للمعقول والمعهود من قواعد الشريعة فان القصر رخصة والرخص لا تناط بالمعاصى انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول العجب من عدم استحياء هذا الرجل فانه مع ادعائه العلم والامانة لا
يبالى بالكذب والافتراء وهذا مذهب الشافعى اشهر من الشمس فى رابعة النهار وليس بلدة من بلاد
الاسلام الا وفيه نسخ معتمدة من فقه مذهب الشافعى ومكتوب فى الكل ان من شرايط القصر ان لا يكون
السفر معصية فلو هرب العبد من السيد والزوجة من الزوج والغريم الموسر او الولد بلا اذن الوالد حيث
شرط الاذن او سافر ليزنى او يقطع الطريق او يسرق او يظلم او يقتل بريئا لم يقصر فما ان هذا الرجل يفترى
ليشنع وكان ينبغى له ان يترك الانتساب بالائمة وهم اهل الحق والصواب وان يحسب نفسه بسلسلة الكذابين
انتهى اقول نعم المخالف للامامية فى هذه المسئلة هو ابو حنيفة دون الشافعى ومالك فانه لا قصر
عندهما الا فى سفر مباح فقط لكن قد تبدل فى عبارة المص احدهما بالاخر كما يدل عليه كلام المص فيما سياتى
فى المسئلة المعنونة بقوله العاصى بسفره الخ وهذا التبديل اما ان وقع من الناصب عمدا لعجزه عن الجواب
عنه كما وقع منه نظير ذلك واقبح منه مرارا او من قلم الناسخ سهوا وهذا ظاهر وليس نظر المص قدس سره
فى هذا الباب على نقل ما خالف فيه الشافعى فقط حتى يحتاج الى الكذب عليه بل يعرض فيه لما خالف فيه
الفقهاء الاربعة كلا او بعضا سواء كان الشافعى او ابو حنيفة او غيرهما كما لا يخفى فلا يفيد نفيه عن الشافعى مع
مع ثبوته للحنفى كما عرفت ومن اللطايف ان ابن حزم وافق ابا حنيفة فى هذه المسئلة وشنع على الشافعى
ومالك فقال قد صح ان الصلوة السفر قد فرضها الله تعالى ركعتين ثم بلغها فى الحضر بعد الهجرة اربعا
واقر صلوة السفر على ركعتين وصح ان صلوة السفر ركعتان بقوله ع فاذ قد صح هذا فهى ركعتان لا يجوز ان
يتعدى ذلك ومن تعداه فلم يصل كما امر فلا صلوة له اذا كان عالما بذلك ولم يخص عليه السلم سفرا من سفر
فلا يجوز رد صدقة الله تعالى امر رسوله صلعم بقبولها فيكون من لا يقبله عاصيا واحتج من خص بعض
الاسفار بذلك بان سفر المعصية محرم فلا حكم له فقلنا اما محرم فنعم هو محرم ولكنه سفر فله حكم السفر
وانتم تقولون بانه محرم ثم تجعلون فيه التيمم عند عدم الماء وتجيزون الصلوة فيه وترونها فرضا
فاى فرق بين ما اجزتم من الصلوة والتيمم وبين ما منعتم من تاديتها ركعتين كما فرضها الله تعالى فى

لا عن تخصيص ذلك ولا تجوزه

السفر ولا سبيل الى فرق وكذا الزنا محرّم وفيه من الغسل كالذي في الحلال لانه اجناب ومجاوزة
ختان لختان فوجب فيه حكم عموم الاجناب ومجاوزة الختانان انتهى فعلى اولياء الناصب الجواب عنه
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب القصر في السفر الطاعة وقال
الشافعي هو بالخيار بين القصر والاتمام وقد خالف قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر اوجب الايام الاخر فيحرم صوم الاصل وكل من اوجب القصر في الصوم اوجبه في الصلوة وقال
عمرو بن حصين حججت مع النبي صلعم فكان يصلي ركعتين حتى ذهب وكذلك مع ابي بكر وعمر حتى ذهبا
وقال ابن عباس فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم في السفر ركعتين وعن عايشة قالت فرضت
الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في الصلوة الحضر وقال عمر صلوة الضحى ركعتان
وصلوة الجمعة ركعتان وصلوة الفطر ركعتان وصلوة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز القصر عند وجود السبب والمحل والشرط
ولا يجب اما الجواز فللنص والاجماع واما عدم الوجوب فلدلالة النص على انه رخصة وكل ما يكون
رخصة لا يكون واجبا لان العزيمة يقتضي الوجوب والرخصة يقتضي الجواز اما انه رخصة فلقوله تعالى واذا
ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين
كانوا لكم عدوا مبينا فهذه الاية تدل بصريحه على كون القصر رخصة كما لا يخفى ويدل على كونه رخصة
ما روى مسلم والنسائي والبيهقي عن يعلى بن امية قال قلت لعمر بن الخطاب انما قال الله تعالى ان
تقصروا من الصلوة ان خفتم فقد امن الناس فقال عمر عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلعم
فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا صريح في انه رخصة وان صلوة السفر لم تفرض
ركعتين واما ما ذكر من فعل النبي صلعم في السفر وابو بكر وعمر فانه يدل على انه افضل ولا يدل على
فريضة القصر واما قول عايشة وابن عباس وعمر فهو قول الصحابي ويعارضه ما روى البخاري ومسلم
والنسائي والترمذي عن حفص بن عاصم قال صحبت ابن عمر في طريق مكة فصلى لنا الظهر ركعتين ثم
جاء رحله فجلس فرأى ناسا قياما فقال ما يصنع هولاء قلت يسبحون قال لو كنت مسبحا لاتممت الصلوة
وهذا يدل على ان القصر رخصة وان الاتمام جائز وانه لم يفرض صلوة السفر مقصورة كما في قول الاصحاب
واذا تعارض قول الصحابي حصل الترجيح بدلالة النص والنص ههنا مرجح فترجح القول بكون القصر
غير واجب في السفر وهو المطلوب انتهى اقول ان النص مع ما سنتكلم عليه واني يتأتى دعوى الاجماع
مع مخالفة ابي حنيفة والشيعة وغيرهم بالجملة كل ما ذكره ههنا لاصلاح مذهب امامه في القصر فاصرا

ما استدل

ما استدل له على عدم الوجوب بدلالة النص القراني الذي ذكره على ان القصر رخصة فقصور ظاهر لان
التعبير فيه عن الوجوب بنفي الجناح لتطييب الخواطر بالقصر والاطمينان به ودفعا لتوهم التقصير في
القصر هذا الاستدلال لو تم انما هو في صلوة الخوف لانها هي الثابتة بهذه الاية واما قصر صلوة السفر والضاحم
في حالة الامن فانما هو ثابت بالاية التي استدل بها المص اعني قوله تعالى ومن كان منكم مريضا او على
سفر الاية فان في هذه الاية اضمارا ضروريا والتقدير فالواجب او المكتوب عدة من ايام اخر وبقوله
نعم مقصرين لا تخافون وبالسنن التي ذكرها المص وبقوله صلعم ايضا ليس من البر الصيام في السفر
والاية التي استدل بها امام الناصب ان لم يدل على الوجوب فلا يدل على عدم الوجوب فلا يمنع
الاستدلال على الوجوب بغيرها من الايات والاحاديث واما استدلاله بحديث مسلم واخويه بلفظه
ان الصدقة لا يجب قبولها فهي لا يجب قبولها الخ فمع عدم كونه مما اتفق على صحته المسلمون وعدم
صلاحيته للمعارضة مدفوع بان الصدقة التي لا يتصور فيها تمليك وانما هي محض اسقاط لا يحتمل الرد
وان كانت ممن لا يجب طاعته كولي القصاص اذا عفى فوجوب قبولها ممن يجب طاعته اولى على ان الامر في قوله
فاقبلوها دال على حقيقته وهي الوجوب وهذا القدر كافية في هدم ما ذهب الشافعي اليه والقدح على
ما استدل به عليه فكان الاولى ان نضرب صفحا عن التعرض للتعارض التي توهمه الناصب بين اقوال
الصحابة في ذلك فان تلك الاقوال مما لا يتوقف عليه الاستدلال وانما ذكر للتاييد والاستظهار لكن
لما كان الناصب في نقل الرواية التي توهمها معارضة فلنتعرض لها ولبيان عدم صلاحيتها للتعارض خلف ص
فنقول للرواية التي ذكرها تتمة دالة على كون القصر عزيمة وهي قول ابن عمر صحبت رسول الله صلعم فكان
لا يزيد في السفر على الركعتين وابا بكر وعمر وعثمان كذلك انتهى ووجه الدلالة ان مواظبة النبي صلعم و
اصحابه الثلثة على الركعتين في السفر صريح في العزيمة وعدم التخير كما لا يخفى وحينئذ فالمراد بقول ابن
عمر سابقا لو كنت مسبحا لاتممت الصلوة انه لو جاز التنفل في السفر بحكم الشارع باتمام الصلوة
فاتممت الصلوة ليتلايم اول كلامه واخره والتسليم عن المخالفة التي لا يليق بكلام حاضري الاحلام
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب القصر في الصوم على المسافر طاعة
وقال الفقهاء الاربعة ان شاء صام وان شاء افطر وقد خالفوا في ذلك النص قال الله تعالى فمن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اوجب عدة ايام اخر وهو ينافي جواز الصوم اجماعا وروى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين ان النبي صلعم خرج من المدينة ومعه عشرة الاف وذلك على راس ثمان سنين و
نصف من مقدمه المدينة فسار من معه من المسلمين الى مكة يصوم ويصومون حتى بلغ الكديد وهو ماء

بين عسفان وقديد افطر وقال الزهري وانما يوخذ من امر رسول الله صلعم بالاخر فالاخر وفيه عن ابن عباس قال
خرج النبي صلعم في رمضان الى حنين والناس مختلفون فصائم ومفطر فلما استوى على راحلته دعا باناء من
لبن او ماء فوضعه على راحلته حتى رآه الناس ثم شرب وشرب الناس معه في رمضان وفيه عن جابر بن عبد الله
ان النبي صلعم خرج عام الفتح الى مكة في رمضان فصام حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس ثم دعا بقدح من
ماء فرفعه ثم نظر الناس ثم شرب فقيل له بعد ذلك ان بعض الناس قد صام فقال اولئك العصاة وهذا
نص في تحريم الصوم وقال ليس من البر الصيام في السفر وقال عم الصائم في السفر كالمفطر في الحضر انتهى قال

كالمفطر آه

الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي في جواز الصوم في السفر وهو افضل لمن اطاقه بخلاف الصلوة
فان الافضل فيها القصر اما جواز القصر فللنص والاجماع واما عدم وجوب الفطر فلما روى البخاري ومسلم والنسائي
في صحاحهم عن عائشة انها قالت ان حمزة بن عمرو الاسلمي قال للنبي صلعم اصوم في السفر وكان كثير الصيام فقال له
ان شئت فصم وان شئت فافطر وروى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي سعيد الخدري قال غزونا مع رسول
الله صلعم لست عشرة مضت من شهر رمضان فمنا من صام ومنا من افطر فلم يعب الصائم على المفطر ولا
المفطر على الصائم وهذه الاحاديث تدل على الجواز وما استدل به من الاحاديث فكلها دالة على جواز
الصوم وليس هو محل النزاع انما النزاع في الوجوب ولا دلالة لما اوردها عليه واما قوله انه مخالفة للنص حيث
اوجب عدة ايام اخر وهو نص في جواز الصوم فغير وارد لان التقدير فعدة من ايام اخر ان افطر والمراد به بيان
وجوب القضاء وان سلمنا الدلالة فمخصوص بالحديث تبيينه انتهى **اقول** ما ذكره اولا من جواز القصر
للصوم بالنص والاجماع لا يخلو عن مغلطة لان النص القرآني يدل على الجواز في ضمن الوجوب والاجماع انما انعقد
على الجواز الا في ضمنه واما ما ذكره من خبر حمزة ففيه دلالة صريحة على انه انما سأله عم عن صوم التطوع لان
في اول دلايل رواها البخاري عن حمزة زيادة هي قوله قال يا رسول الله اني امرؤ اسرد الصوم ثم كتب علامة الحوالة
من سند الى سند وهي صورة ح وعقبه بما نقله الناصب ههنا ولا يخفى ان السرد وهو المداومة على الشيء وهو
صريح في التطوع كما ذكرناه وكذا في قوله وكان كثير الصيام دلالة على ذلك كما لا يخفى واما ما ذكره من حديث ابي
سعيد الخدري فقد طعن ابن حزم على سنده ولو صح فانما يدل على اباحة الصوم في السفر ونحن لا ننكر متطوعا
او فرضا غير رمضان ومما يبين هنا انه لا يعلم انه عليه السلم سافر في رمضان بعد عام الفتح واما ما ذكره
من ان ما استدل به المصنف كلها دالة على الجواز دون الوجوب فبطلانه ظاهر لان حديث جابر الذي حكم فيه
النبي صلعم على الصائم بكونه عاصيا نص على وجوب الافطار وتحريم الصوم كما صرح به المصنف ايضا وكذا ما رواه
المصنف من قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في السفر فانه مما رواه البخاري عن جابر ايضا وهو ايضا صريح

في عدم

في عدم جواز الصوم حيث نفى فيه البر عن الصيام في السفر واما ما شعر بلزوم مخالفة اما نبيه للنص متمسكا با
تقدير الآية فعدة من ايام اخر ان افطر فتقدير بعيد لا يليق مثله بكلام الفصيح فضلا عن افصح الكلام والاصل
خلاف التقدير ولا ضرورة لهم الى ارتكابه سوى ترويج المذهب وجعل معنى الآية تابعا للمذهب وفساده مما
لا يخفى ولنعم ما قال ابن حزم في هذا المقام حيث قال ان هذه الآية محكمة باجماع اهل الاسلام لا منسوخة ولا مخصوصة
فصح ان الله تعالى لم يفرض صوم الشهر الا على من شهده ولا فرض على المريض والمسافر الا اياما اخر غير رمضان
وهذا نص جلي لا حيلة فيه ولا يجوز القول بان معنى ذلك ان افطر فيه لانها دعوى موضوعة بلا برهان قال
تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وقال ايضا في رد احتجاجهم بقول الله عز وجل وان تصوموا خير
لكم لعقائق كبيرة من الكباير وكذب كذبا فاحشا من احتج بها في اباحة الصوم في السفر لانه حرف كلام الله
تعالى عن موضعه نعوذ بالله من مثل هذا وهذا عار لا يرضى به محقق لان نص الآية كتب عليكم الصيام
كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام
اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم وانما نزلت
هذه الآية في حال الصوم المنسوخة وذلك انه كان الحكم في اول نزول صوم رمضان ان من شاء صام
ومن شاء افطر واطعم مكان كل يوم مسكينا وكان الصوم افضل هذا نص الآية وليس في السفر فيها مدخل
اصلا ولا للطعام مدخل في الافطار في السفر ايضا فكيف استجازوا هذه الطامة انتهى ثم قال بعد فصل
ان في الفتوى المذكورة الاسناد بحديثي ابي سعيد وحمزة ونحوهما على ابي حنيفة ومالك والشافعي لم يعلم
لانهم لا يجوزون لمن هو مسافر في رمضان ان يفطر في ذلك اليوم الذي ابتدا صيامه واتفقوا على انه مخطي
وما يبعد عنهم اطلاق اسم المعصية عليه ومالك يرى عليه الكفارة فلينظر ناصر اقوالهم فيما ذا يدخل في
احتجاجه بهذين الخبرين من اطلاق اسم الخطاء والمعصية على رسول الله صلعم وايجاب الكفارة عليه في افطاره
وهذا خروج من الاسلام ممن اقدم عليه انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى ان المسافر لا يتغير فرضه بالايتمام بالمقيم خلافا للفقهاء وقد خالفوا عموم القرآن الدال على وجوب
التقصير على المسافر ولان الزيادة كالنقصان في الابطال وكما لا يتغير فرض الحاضر اذا صلى خلف المسافر
فكذا العكس انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المسافر لو اقتدى بمقيم لحظة
اتم لان الاصل في الصلوة صلوة المقيم كما ذكرنا وصلوة المسافر رخصة لا عزيمة فاذا اقتدى المسافر بالمقيم
جذب الاقتداء حكم العزيمة اليه لقوة العزيمة ووجوب متابعة الامام فتعين الاتمام واما قوله خالفوا عموم
القرآن الدال على وجوب القصر فهذا باطل لما علمت ان القصر ليس بواجب واما قوله لان الزيادة كالنقصان

في الجواب ان النسبة في هذا ليس الزيادة والنقصان بل الرخصة والعزيمة انتهى اقول لا نسلم ان الاصل في
الصلوة صلوة المقيم بشيء من معاني الاصل بل الاصل عدم وجوب الزيادة فافهم وكذا لا نسلم ان الصلوة المسافر
رخصة لا عزيمة بل هي ايضا عندنا وعند من وافقنا من الجمهور عزيمة كالاتمام في الحضر اذ الاكثر على انها ليست
بقصر حقيقة بل فرضت ركعتين ركعتين في السفر واربعا اربعا وثلثا في الحضر وقد سبقت الرواية عن
عايشة انها قالت صلوة السفر ركعتان غير قصر على لسان نبيكم وعن عايشة اول ما فرض ركعتان ركعتان عمر
فاقرت في السفر وزيدت في الحضر وانما ذهب الشافعي ومن وافقه الى انها رخصة متمسكا بان نفي الجناح
في الاية للاباحة لا للوجوب كما وقع بيان فساده فتذكر ولو سلمنا الرخصة فلا منافاة بينها وبين الوجوب
لاجتماعها في زيادة وجوب اكل الميتة عند خوف التلف وعلى هذا يسقط جميع ما فرعه على الاصل الممهد وهم
بقولهم اذا اقتدى المسافر بالمقيم جزيا له على ان القول بان الاقتداء يجذب حكم العزيمة الى المسافر فما اظهر
لا يظهر له محصل فان خاصية الجذب بلا آلة انما اودعها الله تعالى في حجر المغناطيس ونحوه واما في غير مستما
في المعاني الذي لا وجود لها بالاصالة لم نطلع عليه وايضا ما اورده بقوة العزيمة من قوة وجوب متابعة
الامام اهون من الكل لظهور ان وجوب متابعة الامام متحقق في جانب العكس ايضا كما اشارت اليه المص
مع انهم لا يقولون بجذبه هناك قال ابن حزم والعجب من المالكيين والحنفيين والشافعيين القائلين بان المقيم
خلف المسافر يتم ولا ينتقل الى حكم امامه في التقصير وان المسافر خلف المقيم ينتقل الى حكم امامه في الاتمام
وهم يدعون انهم اصحاب قياس بزعمهم ولو صح قياس في العالم لكان هذا اصح قياس يوجد لكن هذا مما تركوا
فيه القرآن والسنن والقياس وما وجدت لهم حجة الا ان بعضهم قال ان المسافر اذا نوى في صلوة السفر
لم يقصرها قالوا لغلا خرج بنيته الى الاتمام فاحرى ان يخرج الى الاتمام بحكم امامه وهذا قياس في غاية الفساد
لانه لا شبه ولا نسبة بين صرف النية من سفر الى اقامة وبين الايتمام بامام مقيم بل السفر بينهما هو بطالة
واحتج بعضهم بقول النبي صلعم انما جعل الامام ليؤتم به قلنا لهم فقولوا للمقيم خلف المسافر ان لا يتم به اذا لعلة ثبو تمرد
قايلهم قد جاء اتموا صلوتكم فانا قوم سفر قلت لو صح هذا لكان عليكم لان فيه ان المسافر لا يتم ولم يفرق
بين ماموم والامام فالواجب على هذا ان المسافر جملة يقصر والمقيم جملة يتم ولا يراعى احد منهما حال امامه
وبالله نعم التوفيق انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من فاته صلوة
سفر فانه يقضيها في الحضر قصرا وكذا يقضيها في السفر قصرا سواء كان ذلك السفر او غيره وقال الشافعي عليه
التمام فيها وقد خالف قول النبي صلعم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وصلوة الحضر ذكر
عن صلوة السفر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب اتمام صلوة السفر اذا

صلاتها

صلاها في الحضر لان القصر عنده رخصة لمشقة السفر وانتفى موجب الرخصة فانتفت الرخصة واما
الاستدلال بالحديث فمن غرايب استدلالاته لان الحديث يدل على وجوب القضاء عند التذكر
وهل يدل على وجوب القضاء بتلك الصورة التي كانت واين الدلالة على هذا انتهى اقول ان
اراد بقوله وانتفى موجب الرخصة انتفاء موجب الرخصة في حالة السفر فبطلانه ظاهر وان اراد
انتفاء موجبها في ثاني الحال فهو مسلم لكنه لا يوجب انتفاء الرخصة لانه قد حصلت سابقا فيكفي
الاتيان بمثل ما رخص فيه لانه الذي استقر الوجوب فيه والاصل فيه المساوات وعدم الزيادة
ولهذا يندفع ايضا ما استغربه من استدلال المص بالحديث فان قوله صلعم فليصلها راجع الى الصلوة
الفايتة واذا كان الفايتة صلوة قصر كان المراد بقوله فليصلها القصر في فعلها قصرا لانها الذي فات
والاصل عدم الزيادة كما عرفت قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من
صلى في السفينة ويمكن من القيام وجب عليه ان يصلي قايما وقال ابو حنيفة هو بالخيار بين الصلوة
قايما او جالسا وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على وجوب القيام واي سبب يقتضي جواز الجلوس
مع القدرة واي فرق بين السفينة وغيرها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
المتمكن ظ وجوب القيام للقادر المتمكن منه واما خبر ابي حنيفة ان صح فلان الاصل عدم تمكنه من القيام فرخص
له الجلوس فهو بالخيار بينه وبين القيام انتهى اقول اعتذاره عن فتوى ابي حنيفة ههنا بان الاصل
عدم تمكن راكب السفينة من القيام يدل على خطاء اصله ووضعه للاصول وذلك لظهور انه ما
ذكره من الاصل لا اصل له كقولهم الاصل في الاشياء الاباحة الاصل في الاشياء الطهارة ولا اصر
عز في يحكم من ركب السفن فان كل من ركبها في بعض الايام يعلم ان الغالب فيها القدرة على القيام
نعم الاصل في سفينة اهل البيت عليهم السلم ان يقدر الناصب وامثاله على ركوبها فضلا عن
القيام لكن ليس الكلام فيها في هذا المقام والذي يظهر من كلام ابن حزم في كتاب المحلى ان ابا حنيفة افتى
بذلك متمسكا بفعل انس حيث قال وقال ابو حنيفة يصلي قاعدا من قدر على القيام وهذا خلاف
امر الله تعالى بالقيام في الصلوة واحتج بان انسا صلى في سفينة قاعدا فقلنا وما يدريكم انه كان
قادرا على القيام حاش لله ان يظن بانس انه صلى قاعدا وهو يقدر على القيام انتهى ويظهر منه ايضا
صحة ما نسبه المص ههنا الى ابي حنيفة وان اشارت الناصب الى عدم صحة تلك النسبة بقوله ان صح
لا تصح قال المصنف رفع الله درجته العاصي بسفره كالخارج بقطع الطريق او سعاية
في قتل مسلم او يطلب لجور وشبهه لا يجوز له التقصير في الصلوة ولا في الصوم وقال ابو حنيفة واصحابه

والثوري والاوزاعي لا فرق بين السفر الطاعة والمعصية وقد خالفوا المعقول والمنقول اما المعقول
فلان القصر رخصة فلا يناط بالمعاصي واما المنقول فقوله تعم فمن اضطر غير باغ ولا عاد حرم على
العادي الرخصة فالقصر كذلك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذهب بيان هذه المسئلة
وقد نسب هنا الى الشافعي فيما مضى ونسباه الى الكذب ومذهب ابي حنيفة ان العاصي والمطيع في فيما ظ
سفرهما في الرخصة سواء ودليله اطلاق النصوص ولان نفس السفر ليس بمعصية وانما المعصية ما
يكون بعده او يجاوره فصلح متعلق الرخصة فلا يكون مخالفة للمعقول وفرق بين جواز القصر
واكل الميتة هو ارتكاب حرام ابيح للضرورة فلا يجوز للعاصي لعدم الضرورة في حقه بخلاف القصر فانه
لطف شامل للمسافر عاصيا او مطيعا فلا مخالفة للنص انتهى اقول ما نسبه المص فيما مضى الى الشافعي
هو جواز القصر في سفر المعصية والمسئلة المنسوبة ههنا الى ابي حنيفة واصحابه عدم الفرق بين سفر الطاعة
والمعصية والفرق بين المسئلتين فرق ما بين الفرق والقدم واما ما استدل به من اطلاق النصوص
فمدفوع بما ذكره المص من الدليل العقلي والنقلي ظاهر واما ما ذكره من ان نفس السفر ليس بمعصية
فهو ممنوع ومخالف لاطلاقات اهل الشرع حيث وصفوا نفس السفر بذلك نعم السفر ليس بمعصية
بالاصالة لكنه معصية بتبعية ما يؤدي اليه من الحرام كالسفر من بلد الى بلد ليقتل نفسا بغير الحق
وما يتوصل به الى المعصية معصية كما لا يخفى قال المصنف رضي الله درجته ذهبت
الامامية الى جواز الجمع بين الظهرين والعشائين سفرا وحضرا من غير عذر في وقت الاولى والثانية
وقال الشافعي كل من جاز له التقصير جاز له الجمع وبه قال مالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفة لا يجوز
الجمع لاجل السفر لكن يجب الجمع بينهما بحق النسك فكل من احرم بالحج قبل الزوال من يوم عرفة فاذا
زالت الشمس جمع بين الظهرين وجمع بين العشائين بمزدلفة وقد خالفوا بذلك قوله تعالى اقم
الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال رسول الله صلعم
الظهر والعصر جميعا والمغرب والعشاء جميعا من غير خوف ولا سفر قال ابن عباس اراد ان لا يحرج امته
وفي صحيح مسلم من غير خوف ولا مطر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الجمع
بين العصرين والعشائين تقديما وتاخيرا في السفر الجامع لشروط القصر ولا يجوز الجمع في الحضر لانه
رخصة للمسافر فلا يشمل المقيم واما الاستدلال على جوازه في السفر بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس
الى غسق الليل فما لا ربط له بالمدعى لانه يدل على مشروعية الصلوات في هذا الوقت الممتد والسنة تدل
على ان كل صلوة تؤدى في وقتها وما ذكره من الحديث فقد قال الشافعي ان ذلك لعذر المطر و

لم يثبت

لم يثبت عنده من غير خوف ولا مطر ثم ان من المشهورات والضروريات وجوب اداء كل صلوة
في وقتها ولو كان الجمع جايزا بلا عذر من الاعذار لم يكن الصلوة مخصوصة بالاوقات فوجب اداء
كل صلوة في وقتها اذا لم يكن عذر انتهى اقول دعوى كون الجمع رخصة اول النزاع فلا بد لاثباته
من دليل واما ما ذكره من ان استدلال المص بقوله تعم اقم الصلوة لدلوك الشمس الاية مما لا ربط له
بالمدعى فانما نشا من عدم ربطه بفهم المعاني العلمية وقصوره عن درك الحقايق القرآنية وذلك لان
عموم الاية يدل على اشتراك وقت صلوتي دلوك الشمس وصلوتي غسق الليل كما مر فيلزم جواز
الجمع بين كل من الظهرين والعشائين لزوما لا ستر به وما ذكره من السنة تدل على ان كل صلوة تؤدى
في وقتها فان اراد به وجود السنة الدال على حصر ادائها في ذلك فهو غير مسلم ولو سلم وجود ذلك فلا نسلم
صلاحيتها لمعارضة الاحاديث التي ذكرها المص لان هذه الاحاديث مما اتفق عليها اهل الاسلام
دون ذلك فلا تعارضه تصلح معارضا ومخصصا لعموم القرآن وان اراد وجود السنة الدالة على ذلك
من غير حصر فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا كما لا يخفى واما اعتذاره للشافعي مع اشتهاره بكونه من
اصحاب الحديث بانه لم يثبت عنده الاحاديث الصحيحة المذكورة في صحاحهم الدالة على جواز الجمع من غير
عذر فهو عذر اشد من الذنب كما لا يخفى بل ذلك افتراء على الشافعي فان المفهوم من شرح النووي
بصحيح مسلم ان الشافعي يأول الاحاديث المذكورة ويجعلها تابعا لمذهبه الذي سبق على لسانه
في وقت ما وتانف بعد اطلاعه على الاحاديث ان يرجع عنه ويجعل مذهبه تابعا لها فجعل القضية
منعكسة كما هو دابهم في اكثر المسائل ولنذكر كلام النووي هناك حتى يظهر ان الناصب يفتري على امامه
ايضا فنقول قال عند رواية مسلم في حديث ابن عباس ان رسول الله صلعم الظهر والعصر جميعا بالمدينة
من غير خوف ولا سفر وقال ابن عباس رض حين سيل لم فعل ذلك اراد ان لا يحرج احدا من امته
وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس رض ان رسول الله صلعم جمع بين الصلوة في سفرة سافرها
في غزوة تبوك فجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشا قال سعيد بن جبير فقلت لابن عباس
ما حمله على ذلك قال اراد ان لا يحرج امته وفي رواية معاذ بن جبل مثله سواء وانه في غزوة تبوك
وقال مثل كلام ابن عباس وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس رض جمع بين الظهر والعصر والمغرب
والعشا بالمدينة في غير خوف ولا مطر قلت لابن عباس لم فعل ذلك قال كي لا يحرج امته وفي
رواية عمرو بن دينار عن ابي الشعثاء جابر بن يزيد عن ابن عباس قال صليت مع رسول الله ص ثمانيا
جمعا وسبعا جمعا قلت يا ابا الشعثاء اظنه اخر الظهر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء

قال وانا اظن ذلك وفي رواية عن عبد الله شقيق قال خطبنا ابن عباس يوما بعد العصر حتى
غربت الشمس وبدت النجوم وجعل الناس يقولون الصلوة فجاء رجل من بني تميم فجعل لا يفتر ولا
ينثني الصلوة الصلوة فقال ابن عباس اتعلمني بالسنة لا ام لك رايت رسول الله صلعم جمع بين الظهر
والعصر والمغرب والعشاء قال عبد الله بن شقيق فحاك في صدري من ذلك شيء فاتيت ابا هريرة فسالته
فصدق مقالته هذه الروايات ثابتة في مسلم كما ترى وللعلماء فيها تاويلات ومذاهب منهم من تاوله
على انه جمع بعذر المطر وهذا مشهور عن جماعة من الكبار المتقدمين وهو ضعيف بالرواية الاخرى من
غير خوف ولا مطر ومنهم من تاوله على انه كان في غيم فصلى الظهر ثم انكشف الغيم وبان ان وقت العصر
دخل فصلاها وهذا باطل لانه وان كان فيه ادنى احتمال في الظهر والعصر فلا احتمال فيه في المغرب و
العشاء ومنهم من تاوله على تاخير الاولى الى اخر وقتها فصلاها فيه فلما فرغ منها دخلت الثانية فصلاها
فصارت صورة جمع وهذا ايضا ضعيف او باطل لانه مخالف للظاهر مخالفة لا يحتمل وفعل ابن عباس
الذي ذكرناه حين خطب واستدلاله بالحديث لتقويته فعله وتصديق ابو هريرة له وعدم انكاره
صريح في رد هذه التاويل ومنهم من قال هو محمول على الجمع بعذر المرض او نحوه مما هو في معناه من
الاعذار وهو قول احمد بن حنبل والقاضي حسين من اصحابنا واختاره الخطابي والمتولي والروياني
من اصحابنا وهو المختار في تاويله بظاهر الحديث وبفعل ابن عباس وموافقة ابو هريرة ولان المشقة
فيه اشد من المطر وذهب جماعة من الائمة الى جواز الجمع في الحضر للحاجة لمن لا يتخذه عادة وهو قول
ابن سيرين واشهب من اصحاب مالك وحكاه الخطابي عن القفال الشاشي الكبير من اصحاب الشافعي
عن ابي اسحق المروزي عن جماعة من اصحاب الحديث واختاره ابن المنذر ويؤيده ظاهر قول ابن عباس
اراد ان لا يحرج امته فلم يعلله بمرض ولا غيره انتهى واما ما ذكره من استشهاد وجوب اداء كل صلوة
في وقتها فان اراد به استشهاد وجوب ادائها في وقتها المختص فغير مسلم استشهاد ذلك عند من جوز
الجمع وان اراد في الاعم من وقتها المختص والمشترك فمسلم لكن لا يقدح ذلك في تجويز الجمع فان
عندنا معاشر الامامية ان من اول الدلوك بمقدار اربع ركعات يكون وقتا مختصا للظهر ثم يشترك
الوقت بينه وبين العصر الى ان يبقى من النهار مقدار اداء اربع ركعات فيختص بالعصر ويصير
الظهر ان لم يفعلها قبل ذلك قضاء لكن كلما اراد المصلي ان يصلي الظهر والعصر في وقتهما المشترك
يجب عليه ان يقدم الظهر على العصر والله اعلم **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى وجوب تقديم الظهر على العصر حالة الجمع وجوز الشافعي البداية بالعصر وقد خالف في ذلك الاجماع

وفعل النبي صلعم وامر الله تعالى من وجوب تقديمه على العصر انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان المسافر اذا اخر الجمع في العصر تعين فله ان يصلي الظهر اولا لان حق التقديم من جهة متقدم حسا
وله ان يقدم العصر لان الوقت له فالظهر في حكم الفائت ويجوز قضاء الفائتة بعد اداء فرض الوقت
واما دعوى الاجماع على وجوب التقديم فباطل وفعل النبي في السفر يدل على الندب ان ثبت واما
امر الله تعالى فهو في الاداء في وقته لا في الجمع او الفوت انتهى **اقول** اراد بقوله وله ان يقدم
العصر لان الوقت له ان ما عدا وقت اداء ركعات الظهر مختص بالعصر وهو غير مسلم كما بيناه في المسئلة
السابقة القائلة بجواز الجمع في الحضر فالطريق الاولى ان لا يسلم في الجمع حالة السفر فان دعوى اختصاص
ما عدا الوقت المذكور بالعصر اولى بالمنع حينئذ كما لا يخفى ويدل ان الناصب يموه في دعوى ذلك ولم
يجاهر بها مع ابتنائه على تلك الدعوى الفاسدة لقوله فالظهر في حكم الفائت مع حيث لم يسعه ان يصرح
بفوات الظهر بل الحق لفظ الحكم وبالجملة اذا شرع الله تعالى جواز الجمع بين الصلوتين كان ذلك اعلاما بوقوعهما
حينئذ اداء فالقول بكون ذلك الوقت مختصا بالعصر وكون الظهر فائتا او في حكم الفائت باطل جدا
كما لا يخفى واما حكمه ببطلان دعوى المص للاجماع فيما ذكر فباطل لان الاجماع المنقول بخبر الواحد
حجة كما تقرر في الاصول وقد نقل الاجماع على ذلك جماعة من الجمهور ايضا كما يرشد اليه مطالعة هذا المقام
من كتبهم واما ما ذكره من ان فعل النبي صلعم يدل على الندب ففيه ما مر نقلا عن الانصاري الشافعي شارح
الينابيع وغيره في غيره ان مواظبة النبي صلعم على فعل يدل على وجوبه واما ما ذكره من ان امر الله تعالى في الاداء
في وقته لا في الجمع او الفوت فمردود بان امر الله تعالى عام شامل للكل والتخصيص والتقييد بحال الاداء
في وقته خلاف الاصل بل هو تحكم بارد **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى ان المقيم في بلد للتجارة او طلب علم او غير ذلك اذا نوى مقام عشرة ينعقد به الجمعة وخالف الشافعي
وقد خالفوا عموم الامر بوجوب صلوة الجمعة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول الجمعة عبادة
للمقيم لا للمسافر ونية اقامة عشرة ايام لا توجب الاقامة ولهذا كان بعض السلف يقصرون فيه لبقاء حكم
السفر ولو نوى الاقامة المطلقة فله الجمعة وما ذكر من مخالفة عموم الامر بوجوب الجمعة فلا يشمل في حق
المسافر ومن لم ينو الاقامة المطلقة فهو مسافر انتهى **اقول** الذي يظهر من كتاب تذكرة الفقهاء
للمص وكتب الحنفية والشافعية انه ليس في التقدير بعشرة ايام واقل واكثر نص عن رسول الله صلعم
واما المستند في ذلك اقوال الصحابة والظاهر ان المرجع في ذلك الى العرف وانه هل يحكم بكونه ناوي
اقامة العشرة مقيما اولا والقول الوسط هو اعتبار نية العشرة كما ذهب اليه الامامية مستندا بروايات

اهل البيت عليهم السلام فان الشافعي فرط في ذلك فاعتبر نية الاربعة والحنفي افرط فاعتبر نية خمسة عشر فما اتى به الناصب من منع كون نية اقامة العشرة موجبا للاقامة مع فتوى امامه الشافعي بان نية اقامة الاربعة موجب لذلك كما ترى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على اهل السواد كوجوبها على اهل المدن وقال ابو حنيفة لا جمعة على اهل السواد وخالف في ذلك القرآن حيث قال اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من بلغه النداء من اهل السواد لزمه حضور الجمعة لان السعي مرتب على النداء فمن بلغه النداء وجب عليه الجمعة واما ابو حنيفة فانه يجعل المصر محلا للجمعة واهل السواد ليسوا من المصر فالنداء لا يتعلق بهم حضور فلا مخالفة للنص انتهى اقول يكفي في رد ما ذكره الناصب ههنا على كل من مالك والشافعي و ابي حنيفة حيث قال مالك والليث يجب الجمع على كل من كان من المصر على ثلثة اميال ولا يجب على من كان على اكثر وقال الشافعي يجب الجمعة على اهل المصر وان عظم فاما من كان من خارج المصر فمن كان بحيث يسمع النداء فعليه ان يجيب ومن كان بحيث لا يسمع النداء لا يلزمه الجمعة وقال ابو حنيفة واصحابه يلزم الجمعة جميع اهل المصر سمع النداء او لم يسمع وكل هذه الاقوال لا حجة لقائليها لا من قرآن ولا من سنة صحيحة ولا سقيمة ولا قول لصاحب لا مخالف له ولا اجماع ولا قياس لا سيما قول ابي حنيفة فان تعلق من يحدد الثلثة اميال بان اهل العوالي كانوا يجمعون مع رسول الله صلعم قلنا وقد روي ان اهل ذي الحليفة كانوا يجمعون معه صلعم وهي على اكثر من ثلثة اميال وليس في ذلك دليل على انه صلعم اوجب ذلك عليهم فرضا بل قد روي انه صلعم اذن لهم في ان لا يصلوها معه وصح ذلك عن عثمان واما من قال يجب على من سمع النداء فان النداء قد لا يسمعه لخفاء صوت المؤذن او يحمل الريح له الى جهة اخرى او لحوالة رابية من الارض دونه من كان قريبا جدا وقد يسمع على اميال كثيرة كالمؤذن على المنار والقرية في جبل والمؤذن صيت او الريح يحمل صوته اليه وبالضرورة يدرى ان قول الرسول صلعم في بعض الاخبار يسمع النداء قال نعم قال اجب انما امره بالاجابة بحضور الصلوة المدعو اليها الا من يوقن انه لا يدرك منها شيئا هذا معلوم يقينا ويبين ذلك اخباره صلعم بانه يهم باحراق المتخلفين عن الصلوة في الجماعة بغير عذر فاذ قد اختلفوا هذا الاختلاف فالمرجوع اليه ما افترض الله تعالى من السعي اليها اذا نودي لها لا قبل ذلك ولم يشترط تعالى من سمع النداء ممن لم يسمع والنداء لها انما هو اذا زالت الشمس فمن امر بالرواح قبل ذلك فرضا فقد افترض ما لم يفترضه الله تعالى في الآية ولا رسوله صلعم فقد صح يقينا انه تعالى امر بالرواح اليها اثر زوال الشمس لا قبل ذلك فصح انه قبل ذلك فضيلة لا فريضة كمن قرب بدنة او بقرة او كما

اقول م

اوما ذكرنا

اوما ذكرنا معها وقد صح امر رسول الله صم من المشي الى الصلوة بالسكينة والوقار والسعي المذكور في القرآن انما هو المشي لا الجري وقد صح ان السعي المامور به انما هو لادراك الصلوة لا للغناء دونها كما وقد قال صم فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا بالله تعالى التوفيق انتهى كلامه قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على من بعد عن البلد على فرسخين فما دون فان كان فيهم العدد وجب عليهم الحضور والصلوة عندهم وان كان اقل من العدد وجب عليهم الحضور وكذا ان كانوا على اقل من فرسخ وقال ابو حنيفة اذا كان خارج البلد لا يجب عليه الحضور ولو كانوا اقل من العدد وان كانوا على قرب الكوفة قال محمد قلت لابي حنيفة يجب الجمعة على اهل زبارة و الكوفة فقال لا ولا بين زبارا والكوفة الخندق وهي قرية بقرب الكوفة وقال الشافعي لا يجب الحضور الا اذا كانوا بحيث يسمعون الاذان وقد خالفوا في ذلك القرآن وهو قوله تعالى فاسعوا انتهى قال الناصب خفضه الله معنى هذه المسئلة الا تعيين الفرسخين ولا يعلم ماخذه ومذهب الشافعي حق لترتب السعي على الاذان فسامع الاذان يجب عليه الحضور ولا دخل للقرب والبعد وابو حنيفة فرض التجميع على اهل الجامع فلا يدخل فيه من هو خارج منه قريبا كان او بعيدا انتهى اقول الفرق ما ذكره المص بينها وبين ما مضى ظاهر اذ الكلام فيما مضى كان في حكم سواد البلد وبينها فيما بعد عن البلد بمسافة معينة من القرى ونحوها واما ما ذكره من عدم علمه بماخذ ما اتى به المص في ضمن تقديره مذهبه من تعيين الفرسخين فهو مسلم لان ماخذ ذلك روايات اهل البيت عم والمص انما ذكره عند الاخبار عن مذهبه لضرورة كون ذلك معتبرا في مذهبه لا لان يجعله حجة على احد قال المص في تذكرة الفقها لا ينعقد جمعتان بينهما اقل من فرسخ سواء كانتا في مصر واحد او مصرين فصل بينهما نهر عظيم كدجلة او لا عند علمائنا اجمع بقول الباقر ع لا يكون بين الجمعتين اقل من ثلثة اميال فلا باس ان يجمع هؤلاء وهؤلاء ولانها لو صحت مع التقارب لصحت في كل مسجد مع ان النبي صلعم لم يجمع الا في مسجد وكذا الخلفاء بعده ولم يعطل المساجد ولكان اقامتها في موضعين اولى من موضع واحد ومع بعد المسافة يشق الاتيان فلا بد له من تقدير يرفع المشقة والقدر الذي يمكن تكلفه لاكثر الناس فرسخ فكان الاعتبار به ولا اعتبار باتحاد البلد فقد يكثر عن فرسخ فيحصل المشقة بالحضور وقال الشافعي لا يقام الجمعة في المصر الواحد الا في موضع واحد وان ساعدت اقطاره وبه قال مالك لان النبي صم كذا فعل ونحن نقول بموجبه لان المدينة لم يبلغ اقطارها فرسخا فلهذا اتحد الجمعة فقال ابو يوسف اذا كان للبلد جانبان ليس بينهما جسر كان كالبلدين فجاز ان يقام في كل جانب

المحرم

تقريره

جمعة والا فلا وعنه جواز ذلك في بغداد خاصة لان الحدود تقام فيها في موضعين والجمعة حيث تقام
الحدود فلو وجد بلد تقام فيه الحدود في موضعين جاز اقامة الجمعة فيهما بمقتضى قوله وهو قول
ابن المبارك واليه ذهب ابو الطيب بن سلم وقال محمد تقام فيه جمعتان سواء كان جانبا واحدا
او اكثر لان عليا عليه السلام كان يخرج يصلي العيد في الجبان ويستخلف ابا مسعود البدري يصلي
بضعفة الناس وحكم الجبان حكم البلد والجمع عنده كالعيد ويحمل على بعده ع فرسخا وليس عن ابي حنيفة
فيه شي وقال احمد اذا كبر وعظم كبغداد والبصرة جاز ان يقام فيه جمعتان واكثر مع الحاجة ولا يجوز
مع عدمها فان حصل الغناء باثنتين لم يجز الثالثة وكذا ما زاد دفعا للمشقة وهي مشقة يسيرة فلا
يكون عذرا وقال داود وعطا يجوز ان يصلوا الجمعة في مساجدهم كما يصلون سائر الصلوة لان عمر كتب
الى ابي هريرة بالبحرين ان جمعوا حيث كنتم وليس بحجة ويحمل على اي بلد كنتم واعتذر اصحاب الشافعي
له بانه لما دخل بغداد وفيها جامع المنصور وجامع المهدي بكرة فحصلت المشقة وهو مصير الى قول
احمد او بانها كانت قرى متفرقة فاتصلت العمارة او بانها ذات جانبين فصارت كالبلدين وهو قول كالبلدين لـ
ابي يوسف او لانها اجتهادية ولا يجوز التقليد انتهى فما اعاد الناصب من حقية مذهب الشافعي عند
ذكره فقد عرفت بطلانه مما نقلناه في المسئلة السابقة من كلام ابن حزم واما ما من ابا حنيفة فرض
التجميع على اهل المصر فهو احتجاج على قوله بقوله فلا يفيد وكثيرا ما يفعل الناصب مثل هذا فلا
تغفل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على خمسة نفر احدهم
الامام وقال الشافعي واحمد واسحق لا يجب على اقل من اربعين وخالفوا في ذلك عموم القرآن انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب حضور اربعين غير الامام لان الجماعة
فريضة في الجمعة ولا بد للجماعة من عدد واعتبار عدد الجمعة بفعل النبي صلعم وهو ما روي في الصحيح
ان اول جمعة اقيمت في الاسلام كانوا اربعين رجلا فاعتبر ذلك العدد للاحتياط دون غيره ولا
مخالفة لعموم القرآن والسنة المشهورة انتهى اقول يتوجه عليه ان ما روي في الصحاح على تقدير
تسليم صحته لا دلالة له على ما ذهب اليه الشافعي لان النبي صلعم لم يقل انه لا يجوز الجمعة باقل من
عدد الاربعين وانما وقع ذلك العدد في تلك الجمعة بحسب الاتفاق فجاز ما قوله فاعتبر ذلك
العدد للاحتياط فمخالف لما نقل عن الشافعي من انه قال تارة لا جمعة لاربعين رجلا وتارة انه لا
يجب على اقل من اربعين فان الاحتياط لا يقتضي عدم وجوب الاقل بل ولا عدم جوازه كما لا يخفى على
من علم معنى الاحتياط على ان هذا الاحتياط معارض بمثله يجوز ان يكون الجمعة منعقدة بالاقل عند

الشارع

الشارع فيلزم من عدم اعتبار الاقل فوت صلوة الجمعة في نفس الامر فيكون ذلك مخالفا للاحتياط
وبالجملة القول بالاعتبار الاقل يستلزم تفويت ما عسى ان يكون واجبا في نفس الامر من صلوة الظهر
والقول باعتبار الاكثر مستلزم تفويت صلوة الجمعة في نفس الامر فاذا تعارضا تساقطا مع رجحان
صلوة الجمعة على اصل الظهر واما مخالفة الشافعي لعموم القرآن فظاهر فان صيغة الجمع في اية الجمعة
يقتضي تحقق الوجوب باقل من عدد الاربعين الى الثلثة التي هي اقل مراتب الجمع والشافعي حصر الوجوب
في الاربعين وهذا مخالفة صريحة لا يخفى على احد واما مخالفة السنة فلم يدعها المص ههنا لكن ابن
حزم بين في كتابه مخالفة ذلك للسنة ايضا فليطالع ثمة قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان العدد شرط في الابتداء لا استدامة فلو انفضوا بعد التكبير اتمها جمعة و
خالف فيه الفقهاء وقد خالفوا بذلك نص القرآن وقول النبي صلعم الصلوة ما افتتحت عليه انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول العدد شرط للجماعة فمن لم يدرك الجماعة فليس هو من عدد الجمعة
والانفضاض يوجب بطلان العدد لا يمكن اتمام الجمعة ولا مخالفة للنص والحديث حيث اوجبا
في الجمعة العدد انتهى اقول مراد المص بالنص قوله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها
وتركوك قائما الاية فان البخاري روى في سبب نزوله عن جابر انه قال اقبلت عير ونحن نصلي مع ر على ظ
سول الله صلعم الجمعة فانفض الناس الا اثني عشر رجلا فنزلت الاية انتهى وفي روايات اهل البيت
عليهم السلام انهم انفضوا عنه صلعم الا علي بن ابي طالب ع فقد دلت الاية مع ما روي في سبب
نزوله على ان الجماعة في الجمعة شرط في الابتداء لا في الاستدامة بمعنى انه لو انفض الجماعة بعد
عقد النية والتحريم لم يبطل صلوة الامام واتمها جمعة والحاصل ان الناصب ان اراد بقوله لا مخالفة
للنص والحديث حيث اوجبا في الجمعة العدد ان اجتهادة المشئوم المستند الى الراي اوجب في
الجمعة العدد ابتداء وانتهاء فبطلانه اظهر من ان يخفى وان اراد ان النص والحديث اوجب ذلك فعدم
ظاهر لان النص القرآني والحديث صريحان في عدم بطلان الصلوة بالانفضاض بعد العقد وان
الصلوة على ما افتتحت عليه لا على ما انتهت اليه فتدبر قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان بقاء الوقت ليس شرطا في الجمعة فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها اتم
الجمعة وقال ابو حنيفة والشافعي انه شرط وخالفوا بذلك كلام الله وكلام رسوله وقد سبقا انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول هذا من الغرايب فان من ضروريات الدين ان وقت الجمعة
وقت الظهر فاذا خرج من وقت الظهر قبل ادراك الركعة فقد بطل الجمعة للخروج عن وقته وهو

قايل بخلاف ما هو معلوم من ضرورة الدين ومع ذلك ينسب القايل بمخالفة النصوص وهذا اعرب الاشياء انتهى **اقول** لم يرد المص بما ذكر انه اذا خرج وقت الجمعة كله صح صلوة الجمعة بل اراد انه اذا شرع في صلوة الجمعة وتلبس بجزء من اجزائها كالتكبير في وقته ثم ظهر عدم بقاء وقت تتمة الصلوة اتمها جمعة وقوله فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها دون ان يقول قبل الشروع فيها صريح فيما ذكرنا وكذا يدل عليه قوله اتمها جمعة فاعرب الاشياء عمى قلب الناصب وسواد نفسه بحيث لم يهتد الى المعنى الضرورى الذى كان في الوضوح كنار على علم ثم الدليل على ما ذكره المص من طريق الجمهور ما رواه ابن حزم باسناده الى ابى قتادة قال قال رسول الله ص اذا اتيتم الصلوة فعليكم السكينة فما ادركتم صلوا وما فاتكم فاتموا فامر صلعم بان نصلى مع الامام ما ادرك وعمم صلعم ولم يخص وسماه مدركا لما ادرك من الصلوة وقوله صلعم من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة لا يدل على ان من ادرك اقل من ركعة لم يدرك الصلوة فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الواجب الجمعة فان صلى الظهر لم يصح ووجب عليه السعى فان ادرك الجمعة وجب عليه فعلها والا اعاد الظهر وقال ابو حنيفة لو صلى الظهر في داره اجزاء وخالف في ذلك القرآن انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى وجوب حضور الجمعة والسعى اليها فان صلى الظهر وذهب ابو حنيفة ان من صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلوة الامام ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلوته وقال زفر لا يجزيه لان الجمعة عنده هى الفريضة اصالة والظهر كالبدل عنها ولا مصير الى البدل مع القدرة على الاصل وعند ابى حنيفة ان اصل الفرض هو الظهر في حق الكافة هذا هو الظاهر الا انه مامور باسقاطه باداء الجمعة وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرايط لا يتم به وحده وعلى التمكن يدور التكليف فاذا تمكن من الظهر وصلى سقط عنه الفرض هذا دليل ابى حنيفة فهو قايل بالكراهية مع الجواز لما ذكر من الدليل ولا مخالفة للنص حيث فرضه على الحاضر للتجميع ولهذا قال ابو حنيفة فان بدا له ان يحضرها فتوجه والامام فيها بطل ظهره عند ابى حنيفة بالسعى انتهى **اقول** يتوجه عليه اولا انه لا وجه لنقل مذهب زفر ههنا الا لتكثير السواد وتضييع القرطاس والمداد بل الامر في نقله لمذهب الشافعى ايضا ههنا وفي كثير من المسايل السابقة واللاحقة كذلك كما لا يخفى وثانيا ان ما ذكره في تقرير مذهب ابى حنيفة من المقدمات المخترعة الواهية لو تمت لما صلى الجمعة احد وخلص عن تكلف السعى من منزله الى المسجد لاجل صلوة الجمعة ولاندرس هذه الصلوة بالكلية فالبناء عليها مهدوم كما لا يخفى وثالثا ان حكمه بان ما عند ابى حنيفة

هو الظاهر

هو الظاهر عليه منع ظاهر والاستدلال عليه بقوله وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه الخ ظاهر البطلان ورابعا ان ما ذكره من انه لا مخالفة للنص حيث فرضه على الحاضر للتجميع مدخول فان من وجب عليه الجمعة وصلى الظهر في منزله كان في حكم الحاضر ايضا بل كان حاضرا حقيقة بمقتضى النص لان المراد بالحاضر من سمع النداء لا من حضر المسجد فتجويز ابى حنيفة اجزاء صلوة الظهر في منزله عن صلوة الجمعة يكون خلاف النص كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى تحريم السفر بعد الزوال قبل صلوة الجمعة وخالف فيه ابو حنيفة فجوز السفر قبلها وقد خالفوا في ذلك القرآن انتهى **اقول** قد ترك الناصب ذكر هذا الفصل لعجزه عن الجواب كما فعله في مواضع اخرى من الكتاب **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب القيام حال الخطبة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفعله فانه صلعم لم يخطب الا قائما وقال صلوا كما رايتموني اصلى ولانها بدل من الركعتين فساواهما في الحكم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان شرط صحة خطبة الجمعة ان يكون الامام قائما ويقراها في حال القيام ان قدر والا فالاستنابة اولى ومذهب ابى حنيفة انه يخطب قائما لان القيام فيه متوارث فان خطبه قاعدا جاز لحصول المقصود الا انه يكره لمخالفة التوارث فالقيام عند ابى حنيفة سنة لا فرض ومواظبة النبي ع عليه يفيد تاكد السنة لا الوجوب واما قوله وصلوا كما رايتموني اصلى فليس بحجة عليه في القيام في الخطبة لان الصلوة غير الخطبة واما وجوب المساواة فباطل لان استقبال القبلة ليس بشرط في الخطبة وشرط في الصلوة فلا يكون الحكم بالتساوى بينهما انتهى **اقول** قد مر ان التعديات غير معتبرة عند الاحتجاج على الخصم فقوله القيام عند ابى حنيفة سنة يكون لغوا محضا واما قوله ان مواظبة النبي ص يفيد تاكد السنة لا الوجوب فقد مر بيان فساده من كلام الانصارى الشافعى في شرح الينابيع وغيره في غيره واما ما ذكره من ان قوله صلعم صلوا كما رايتموني اصلى ليس بحجة في القيام في الخطبة لان الصلوة غير الخطبة مدفوع بان الصلوة وان كان غير الخطبة لكن الخطبة من شرايط صلوة الجمعة بل من اجزائها وقوله صلعم صلوا كما رايتموني يشمل الشرايط والاركان وقد اتى النبي صلعم في صلوة الجمعة بالخطبة قايما فيجب علينا الاتيان به قايما واما ما ذكره من ان استقبال القبلة ليس بشرط في الخطبة وشرط في الصلوة فلا يمكن الحكم بالتساوى بينهما فمدخول بان مقتضى البدلية التساوى في جميع الاحكام خرج المساواة في القبلة بالاجماع فيبقى الباقى بحاله كما لا يخفى على المتدرب في الاصول ثم اقول ومما يزيد في تشنيع الفقهاء الثلثة

وينقد ردّ بعض ما ذكره الناصب ههنا ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلّى حيث قال قال ابو حنيفة ومالك
فقال الخطبة فرض لا تجزى صلوة الجمعة الا بها والوقوف في الخطبة فرض واحتجا بفعل رسول الله صلعم ثم تناقضا
فقالا ان خطب جالسا اجزاه، وان خطب خطبة واحدة اجزأه وان لم يخطب لم يجز به فقد صح عن جابر انه
قال من اخبرك ان رسول الله خطب جالسا فقد كذب وايضا من الباطل ان يكون بعض عمله عليه السلم
فرضا وبعضه غير فرض وقال الشافعي ان خطب خطبة واحدة لم يجزه اصلا ثم تناقض فاجاز الجمعة
لمن خطب قاعدا والقول عليه في ذلك كالقول على ابي حنيفة ومالك في اجازتهما الجمعة بخطبة واحدة ولا فرق
وقد روينا من طريق عبد الرزاق عن الاوزاعي عن عمرو بن شعيب ان عمر بن الخطاب قال الخطبة موضع
الركعتين فمن فاتته الخطبة صلى اربعا والحنفيون والمالكيون يقولون المرسل كالمسند واقوى هذا فهم عندهم ظ
الاخذ بقول عمر ههنا والا فقد تناقضوا انتهى كلامه قال المصنف قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى وجوب اربعة اشياء في الخطبة حمد الله تعالى والثناء عليه والصلوة على النبي وآله والوعظ
وقراءة شيء من القران وقال ابو حنيفة يجزي في الخطبة كل واحدة من الحمد لله والله اكبر او سبحان الله او لا اله الا الله
او غير ذلك وقد خالف في ذلك فعل النبي صلعم وفعل الصحابة باسرهم انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول الشافعي ان اركان الخطبة خمسة حمد الله والصلوة على رسول الله والوصية بالطاعة والدعاء للمسلمين و
القراءة في احديهما لاشتمال خطبة النبي صلعم على هذه الامور ومذهب ابي حنيفة ان اقتصر على ذكر الله جاز وقال
ابو يوسف ومحمد لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة لان الخطبة هي الواجبة والتسمية والتحميد لا يسمى خطبة ودليل ابي
حنيفة قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل بين القليل والكثير وفعل النبي عنده محمول على الندب
انتهى اقول اولا ان استدلال ابي حنيفة بعموم الآية انما يفيد لو لم يكن فعل النبي صلعم مخصصا له بالخطبة
على الوجه المأثور واكثر عمومات القرآن واطلاقاته قد بيّن بقول الرسول وفعله فبعد ظهور مخصص
الآية المذكورة بما نقله المص من فعل النبي صه وفعل اصحابه لا وجه للاستدلال بعمومها كما لا يخفى واما ما ذكره من
ان فعل النبي صلعم عند ابي حنيفة محمول على الندب مردود بما مر مرارا من انه لا اعتبار بعنديات ابي حنيفة
وكيف له مع ما مر ايضا من اعتراف اكثر الجمهور بان ما واظب عليه الرسول صلعم محمول على الوجوب سيما و
قد واظب الصحابة ايضا على ذلك كما ذكره المص وسلمه الناصب وثانيا انه لا فايدة في نقله لمذهب الشافعي
وابي يوسف ومحمد في هذا المقام مع انه يتوجه على ما ذهب اليه الاخيران ما اورده ابن حزم على تعريف مالك
الخطبة بكل كلام ذي بال وهو انهما ذهبا الى فريضة الخطبة ومن اوجب فرضا يجب عليه تحديده حتى يعلم متبوعا
عملا لا اشتباه فيه والا فقد جهلوا فرضهم وايضا يرد عليهما ما رواه ابن حزم باسناده الى واصل بن حيان

قال القا

قال قال ابو وائل خطبنا عمار بن ياسر فاوجز وابلغ فلما نزل قلنا يا ابا اليقظان لقد اوجزت وابلغت فلو كنت
تنفست فقال اني سمعت رسول الله صلعم يقول ان طول صلوة الرجل وقصر خطبته مائنة من فقهه فاطيلوا الصلوة
واقصروا الخطبة فان من البيان سحرا وروى باسناده الى ابن مسعود انه قال احسنوا هذه الصلوة واقصروا هذه
الخطبة ثم قال شاهدت ابن معدان في جامع قرطبة قد اطال الخطبة حتى اخبرني بعض وجوه الناس انه بال في
ثيابه وكان قد نشب في المقصورة انتهى وقد قيل ان لاجل تطويل الخطبة ايضا قد ضرط معوية بن ابي
سفيان ضرطة طويلة على المنبر فلما راى تغيّر الناس عن ذلك ترك الخطبة واعتذر عنهم باسناد دينه الى الله
تعالى فقال الحمد لله الذي خلق ابداننا واسكنها ارواحنا وجعل فيها رياحا وجعل خروجها للتنفس راحة واسكن فيها ط
فلربما اختلجت في غير اوانها وانفلتت في غير وقتها فلا جناح على من جاء منه ذلك فقام من الحاضرين صعصعة
بن صوحان العبدي رحمه الله وقال صدقت يا معوية ان الله خلق ابداننا واسكن فيها ارواحنا وجعل فيها رياحا
وجعل خروجها للتنفس راحة ولكن جعل ارسالها في الكنيف راحة وعلى المنبر بدعة ثم قال يا اهل الشام قوموا
فقد خرجوا ابركم فلا صلوة له ولا لكم انتهى والظاهر من حال عدلا الله انما فعل ذلك استهزاء بالشرع المطهر و عن قال الله ظ
سخرية على المحراب والمنبر وقد حمله اوليائه على ما سمعت وهو كذلك له على الله تعالى كما عرفت فالله تعالى حسيبهم
في الآخرة والاولى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى استحباب ان يقرء في الاولى
مع الحمد الجمعة وفي الثانية المنافقين وقال ابو حنيفة ليس في القران شيء معين يقرا ما شاء وقد خالف في ذلك
فعل النبي صلعم فقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال صلعم كان يقرء في صلوة الجمعة سورة الجمعة و ان النبي ص
المنافقين وكذا في مسند احمد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان السنة ان يقرا في
الاولى الفاتحة وسورة الجمعة وفي الثانية بالفاتحة وبالمنافقين وذلك لان الجمعة يناسب الصلوة و
اما قراءة سورة المنافقين فلحضورهم ذلك اليوم فكان المناسب اسماعهم زجرا عليهم هذا مذهب الشافعي
واما عدم مسنونيته عند ابي حنيفة فلزوال هذا السبب اليوم انتهى اقول قوله لان الجمعة يناسب الصلوة
اى سورة الجمعة يناسب صلوة الجمعة يدل على ان الشافعي انما استحب ذلك للمناسبة لا للتاسي بفعل النبي صلعم
فلولا المناسبة لما حكم بالاستحباب وهو كما ترى ثم لا يخفى ان الناصب قد هرب عن توجيه مخالفة ابي حنيفة
لفعل النبي صلعم في قراءة سورة الجمعة واقتصر على توجيه مخالفته له في قراءة سورة المنافقين بانه زال
هذا السبب اليوم وفيه ما فيه وقد سبق الاثر الصحيح عن بعض الصحابة بما حاصله انما كنا نعرف المنافقين ببغض
علي بن ابي طالب والمنافقون ما زالوا وما انقضوا بل كانوا لا يزالون في الازدياد الى اليوم كما نبينه سابقا ما
ذكره القاضي ابن خلكان في كتابه في ترجمة علي بن جهم القرشي لعنه الله حيث قال ان محبة علي بن ابي طالب لا يجتمع

مع السق وادل دليل على ذلك وجود الناصب الشقي الذي ظهر عنه في تاليفه هذا غايت النفاق ونهاية
الشقاق قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الجمعة يدرك بادراك ركعة لا بدونه
وقال عمر بن الخطاب ان لم يدرك الخطبتين والركعتين لم يدرك الجمعة وبه قال عطا وطاوس ومجاهد وقال
ابو حنيفة يدركها بادراك اليسير ولو بسجود السهو بعد التسليم وقد خالفوا في ذلك نص رسول الله صلعم وهو قوله
من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة دل على عدم ادراكها بعدم ادراك الركعة وعدم اشتراط الازيد
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الجمعة ان يقع الركعتان بتمامها في وقت الظهر
حتى لو وقعت تسليمة الامام في وقت العصر فاتت الجمعة ووجب الظهر ومذهب ابي حنيفة ان شرط الجمعة الوقت
فيصح في وقت الظهر ولا يصح بعده وعنده انه لو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولا يبنيها عليها لاختلافهما
ودليل المذهبين قول النبي صلعم لمصعب بن عمير حين بعثه الى المدينة اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة
جعل اول وقت الظهر وقته فيشمل سائر الوقت لا الخارج من الوقت فخرج من حكم عامة الصلوة في ان ادراك
الركعة يكون كافيا في ادراكهما والزيادة في السنة فلا حجة على المذهبين بالحديث واما الادراك مع الامام
فمذهب الشافعي ان ادرك الركعة كاف والدليل الحديث ومذهب ابي حنيفة ان من ادرك الامام يوم الجمعة صلى
معه ما ادرك وبنى عليه الجمعة لقوله عليه السلم ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وان كان ادركه في
التشهد الى اخره في سجود السهو بنى عليه الجمعة عندهما وقال محمد ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية بنى عليها
الجمعة وان ادرك اقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه ظهر من وجه لفوات بعض الشرايط في حقه فيصلي
اربعا اعتبارا للظهر ودليل ابي حنيفة وابي يوسف انه صادق عليه انه يدرك الجمعة في هذه الحالة حتى شرط
نية الجمعة وهي ركعتان انتهى اقول ما ذكره من ان مذهب ابي حنيفة ان شرط الجمعة الوقت ان اراد
به ان شرط انعقاد صلوة الجمعة بقاء الوقت فمسلم لكن لا يفيده فيما نحن فيه وان اراد ان شرط ادراك
الماموم للامام في صلوة الجمعة هو ادراك الوقت دون ادراك شي من صلوة الامام فهو مفيد لكنه دعوى
كاذبة ليس في ما رايناه من كتب الحنفية عنه عين ولا اثر ولا يدل عليه ايضا ما تمسك به لابي حنيفة من
قصة مصعب وما ذكره في تقرير الحديث من دلالته على خروج صلوة الجمعة عن عامة الصلوات في الحكم
المذكور وعلى زيادة في السنة اشبه بكلام الممرورين المسوبين بل يظهر من كلام الطيبي ان اداء صلوة
الجمعة عند ميل الشمس لم يكن في عموم الاحوال حيث قال في شرح ما روى عن البخاري عن انس من ان
النبي صلعم كان يصلي الجمعة حين يميل الشمس الحديث انه محمول على انه في فصل دون فصل ولم يشكل يرد
بقوله كان عموم الاخلاق انتهى على ان الحديث المذكور غير مذكور في الصحاح المعتبرة عند اهل السنة

وعلى

ويعلى بتقدير صحته انما يدل على ان اول وقت صلوة الجمعة وقت ميل الشمس كما ان اول وقت الظهر ايضا كذلك
فلا يتفرع عليه ما ذكره من الخروج عن الحكم والزيادة في السنة كما ذكرنا واما قوله ودليل ابي حنيفة وابي يوسف
انه صادق عليه انه يدرك في هذه الحالة فمع انه تكرار لما سبق من قوله ومذهب ابي حنيفة ان من ادرك الامام
يوم الجمعة الخ مردود بانا لا نسلم انه يصدق على مدرك سجود السهو بعد التسليم انه مدرك صلوة الجمعة مع الامام
كما هو المطلوب نعم ربما يصدق عليه انه مدرك وقت صلوة الجمعة وهو غير مفيد فيما نحن فيه كما مر قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من لا يجب عليه الجمعة لا يحرم عليه البيع كالعبد
وقال مالك يحرم وقد خالف بذلك عموم القران وهو قوله واحل الله البيع والمقتضي للتحريم هو الصلوة
كما قال فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ليس ثابتا في حقه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
لا مخالفة للقران حرمة البيع بعد النداء ثابت وهو معطوف بالواو على السعي وهو يقتضي الجمع لا
العلية فلا مخالفة للنص انتهى اقول قد استمرت المرة على الناصب من تحرير المسئلة الشاقة
الى ههنا فاتى ههنا بما هو اسخف من سابقه فان الكلام في ان العبد ونحوه خارج عن المكلفين
بصلوة الجمعة فلا يتوجه اليهم الامر بالسعي ولا النهي عن البيع واي دخل في اثبات توجه النهي عن البيع
اليه لكون عطف حرمة البيع على السعي مفيدا للجمع وللعلية وهل هذا الا هذر دام به اصلاح هذر
اخر فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى شروع صلوة شدة الخوف
بحسب الامكان ماشيا وراكبا وقال ابو حنيفة لا يجوز ان يصلي ماشيا بل يؤخر الصلوة حتى ينقضي القتال
ويقضيها وقد خالف قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الخوف اذا كان بحيث لم يسات لاحد ترك القتال فيصلون ركبانا ومشاة
مستقبلا وغير مستقبل ومذهب ابي حنيفة اذا اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى يومون بالركوع
والسجود الى اي جهة شاؤا اذا لم يقدروا على التوجه الى القبلة واستدلوا بقوله تعالى فان خفتم
فرجالا او ركبانا وسقط التوجه للضرورة وفي الوقاية انه يفسدها القتال والمشي والركوب ولا
حجة عليه في النص لان كون المصلي راجلا لا يستلزم كونه شيئا وذلك ظاهر انتهى اقول هذا الاسناد
افتراء على ابي حنيفة اذ كل بحراس من الناس يعلم ان الحركة لازمة عند الخوف عن العدو وسواء كان راكبا او
راجلا سيما عند التحام القتال كما نزلت به هذه الاية على ما في تفسير النيشابوري وغيره فيلزم جواز
الحركة والمشي عن الاية كما لا يخفى نعم قد استدل ابو حنيفة على ما في تفسير النيشابوري بما رواه
الدارمي والبيهقي من انه صلعم اخر الصلوة يوم الخندق لانه قد اضطر هناك الى المشي واجيب بان

نابحة لذلك وهذا الجواب ايضا مذكور في ذلك التفسير فلينظر ثمة من لم يحصل له اليقين من نقلنا حتى يأتيه اليقين **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان صلوة الجمعة يجوز فعلها في الصحراء مطلقا وقال ابو حنيفة لا يجوز الا في نفس المصر او في موضع يصلى فيه العيد وقال الشافعي لا يجوز الا في جوف المصر وقد خالفا عموم القرآن وقد ظهر من هذه المسائل للعاقل المنصف ان الامامية اكثر ايجابا للجمعة من الجمهور ومع ذلك يشنعون عليهم بتركها حيث انهم لم يجوزوا الايتمام بالفاسق ومرتكب الكبائر والمخالف في العقيدة الصحيحة وانه لا يجوز الزيادة في خطبة النبي صلعم واصحابه والتابعون الى زمن المنصور انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجمعة يقع في خطة الساكنين ويشترط ان لا يعتنا دفعل سوتها فلا يجب الجمعة على اهل الخيام لان الجمعة فرض على جماعة اجتمعوا في مكان فما نقل من الشافعي انه يكون في جوف المصر باطل لانه يجوز لاهل الخيام في منازلهم اذا كان مجتمع الدور والمنازل واما الجمعة في الصحراء فغير وارد ولا هو مما عمل به رسول الله صلعم ولا احد من الخلفاء وهو مناف لمضمون التجميع والمخالفة لعموم القرآن شيء لا يظهر لان الشرائط في صحة الجمعة معلومة انتهى **واقول** ما نقله المصنف عن الشافعي هو انه لا يجوز لاهل المصر الا ان يصلون الجمعة في جوف المصر ولا يخرجون به الى الصحراء كما في العيدين ولم ينسب اليه القول بعدم جواز ايتان اهل القباب في الصحراء بصلوة الجمعة حتى يكون كذبا وباطلا واما ما ذكره من ان الجمعة غير وارد عن الشرع ففيه ان المصنف بين ان النص القرآن وارد عليه فلا وجه للانكار بعد ذلك واما ما ذكره من انه لم يعمل به رسول الله صلعم ولا احد من الخلفاء فعلى تقدير تسليمه لا يدل على بطلان ذلك فانه يعلم قطعا ان النبي صلعم ولا احد من اصحابه لم يصلوا شيئا من الصلوة اليومية على فرش الاكاسرة والقياصرة ولا على حجر المرمر والسماق الى غير ذلك مع جواز ذلك اتفاقا واما ما ذكره من ان فعل الجمعة في الصحراء مناف لمضمون التجميع ففي غاية البطلان كيف ولو صح ذلك لزم بطلان صلوة العيدين جماعة في الصحراء مع ان المشروع فعلهما فيها اتفاقا واما ما دفع به اللزوم مخالفة عموم القرآن بان الشرائط معلومة من السنة فان اراد به سنة النبوية فدون اثباته خرط القتاد وان اراد سنة الشافعي وشفعائه فلعل الخصم لا يلتفت اليه بتير **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب صلوة العيدين على من يجب عليه الجمعة وقال الفقهاء الاربعة انها مستحبة وقد خالفوا في ذلك قوله تعالى قد افلح المؤمن تزكى وذكر اسم ربه فصلى اراد صلوة العيد وهو يدل على عدم الفلاح تركها وخالفوا مداومة النبي صلعم **قال الناصب** خفضه الله اقول صلوة العيدين عند

الشافعي سنة مؤكدة وليس بواجبة لعدم ورود الامر به ومداومة النبي صلعم يفيد تاكد السنة لا الوجوب ولا الاستدلال بالآية لا يتم لان الحصار ارادة صلوة العيد من الذكر والصلوة الوارد فيها ممنوع لعدم الاجماع عليه وان سلم فلا يدل على الوجوب لامكان حمل الفلاح على زيادة الثواب ولا يلزم عدم الفلاح بتركها لان في سورة المؤمنين قال والذين هم عن اللغو معرضون والاعراض عن اللغو ليس بواجب بل مندوب انتهى **اقول** قوله بعدم ورود الامر به مردود بقوله تعالى فصل لربك وانحر اما تضمنه للامر فظاهر واما ان المراد بالصلوة فيه صلوة العيد فلاجماع المفسرين على ذلك واما ما ذكره من ان مداومة النبي صلعم يفيد تاكد السنة لا الوجوب مدفوع بما مر سابقا دليل الوجوب باعتراف الشافعي الانصاري في شرح الينابيع والقول لانه لتاكد السنة خلاف الظاهر كما لا يخفى واما ما ذكره من امكان حمل الفلاح على زيادة الثواب فمدخول بان الفلاح هو الفوز والنعمة فهو اعم من زيادة الثواب شامل لكل مطلب من مطالب الدنيا والآخرة وتخصيص الكتاب بلا دليل مخصص صالح لذلك غير جائز **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى صلوة الكسوف وقال الفقهاء انها سنة وقد خالفوا في ذلك قول النبي صلعم لما كسفت الشمس ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله يخوف بها عباده فاذا رايتم ذلك فصلوا وروى ابو مسعود البدري قال كسفت الشمس يوم مات ابرهيم ولد رسول الله صلعم فقال الناس انكسفت الشمس لموت ابرهيم فقال رسول الله صلعم ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت احد ولا لحياته فاذا رايتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله والى الصلوة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان صلوة الكسوفين سنة موكدة والامر محمول على الاستحباب لاستمرار الامر على ان تاركه لا يلام ولا يذم عليه وذلك بالاجماع انتهى **اقول** قد قدمنا البرهان على ان الامر للوجوب وان الحمل على الاستحباب بلا دليل غير جائز وما ذكره من استمرار الامر على ان لا يلام ولا يذم ملوم مذموم وكذا دعوى الاجماع وكيف ينعقد الاجماع على ذلك مع مخالفة علماء اهل البيت عليهم السلام **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى استحباب صلوة الاستسقاء وقال ابو حنيفة لا صلوة بها وقد خالف بذلك فعل النبي صلعم ورواه ابو هريرة قال خرج رسول الله صلعم يوم يستسقي فصلى بنا ركعتين وروى ابن عباس انه صلى ركعتين كما صلى في العيدين وفعل ذلك ابو بكر وعمر انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الصلوة في الاستسقاء سنة لفعل النبي صلعم والخلفاء بعده ومذهب ابي حنيفة ان ليس في الاستسقاء صلوة مسنونة في جماعة وانما الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تعالى

استغفروا ربكم انه كان غفارا او رسول الله صلعم لم يرو عنه الصلوة وذهب ابو محمد ويوسف الى انه يصلى
الامام بالناس ركعتين لما روى انه عليه السلم صلى فيه ركعتين صلوة العيد رواه ابن عباس واجاب
ابو حنيفه انه فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة انتهى اقول من امارات اختلال راى الناصب انه
عين ذرا وكلا من جانب ابي حنيفه بانه يقول لم يرووا عن النبي صلعم صلوة للاستسقاء ينقل عن صاحبيه
انهما رويا انه صلعم صلى فيه ركعتين كصلوة العيد وبالجملة اما ان يلزم كذب ابي حنيفه او كذب صاحبيه
او كذب هذا الناصب الناقل لمذهبهما تدبر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى سنة تسطيح القبور وبه قال الشافعي وصاحبه الآن بعضهم قال المستحب التسطيح لكن لما صار
شعارا للرافضة عدلنا عنه الى التسنيم قال الغزالي وهل كل لمن يؤمن بالله واليوم الآخر ان يغير الشرع
لاجل عمل بعض المسلمين به وهلا تركوا الصلوة لان الرافضة يفعلونها انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي التسطيح سنة في القبور وما ذكره من عمل الروافض فهو غير معلوم
عندنا لكون مذهبهم مجهولا لا يعرف لانهم يخفون الاعمال للتقية فلا يطلع على مذهبهم وقد جوزوا
اظهار الكفر للانبياء للتقية فكيف يكون السبيل الى الاطلاع على مذهبهم انتهى اقول قد علم
امام الناصب وحجة اسلامه الغزالي ذلك كما صرح به المص فانكار العلم بذلك مطلقا اما تجاهل
منه او تجهيل لامامه وكذا فيه تكذيب لشيخه ابن اثير الجزرى حيث قال في جامع الاصول ان مجدد
مذهب الامامية في المائة الثانية على بن موسى الرضا عليه السلم فان هذا الحكم منه يتوقف
على علمه بمذهب الامامية ولو على الاجمال ومن اوضح الدلايل على عدم مبالات هذا الناصب بالكذب
انه قد علم من اول هذا الكتاب الى ههنا جملة صالحة من مذهب الامامية قطعا وشرح عن قريب في
مسئلة الجريدتين بكمال الطاعة على مذهب الامامية ومع هذا قال ههنا ان مذهبهم مجهول
واما ما ذكره من انهم يخفون الاعمال للتقية فليس على اطلاقه وانما يخفون الاعمال الذى انفردوا
به عن الجمهور قاطبة وتسطيح القبور ليس كذلك ولو سلم اخفاءهم للاعمال كلها فلا يلزم منه
اخفاءهم ولو سلم اخفاء الاقوال ايضا في بعض الازمنة والاحوال لكن هذا الكتاب قد صنف
في ايام السلطان المؤيد الذى دفع التقيه وعدل من مذهب اهل السنة الى مذهب الامامية فلا مجال
فيه لاحتمال التقيه ولو احتمل ذلك فقد خاب الناصب فيما قصده من الرد على هذا الكتاب
لاحتمال ان يكون ما نسب فيه الى الامامية لم يكن مذهبها وقولا لهم بل كان من اقوال بعض
المجهولين المتحيرين في الاجتهاد من اهل السنة واما ما ذكره من جوزوا اظهار الكفر للانبياء تقيه

فمن افتراء

فمن افتراء الناصب ورؤسائه من ذوى الاذناب كما اوضحناه في مسئله عصمة الانبياء فتذكر
ثم لا يخفى ان عدول المتسمين باهل السنة عن حكم القرآن وسنة النبى صلعم لاجل عمل الشيعة به غير منحصر فيما
ذكره المص ههنا بل قال الزمخشرى وهو من ائمة الحنفية في الفروع في تفسير قوله تعالى هو الذى يصلى عليكم تفسير ظ
وملائكته انه يجوز بمقتضى هذه الاية ان يصلى على احاد المسلمين لكن لما اتخذ الرافضة ذلك في ائمتهم منعناه
وذكر ابن الحجر شارح البخارى مثل هذا في منع توجيه السلم الى آل النبى عليهم الصلوة والسلم وقال بعضهم يجب
الفصل بكلمة على بين النبى وآله عند الصلوة عليهم للشيعة وقال مؤلف الهداية في فقه الحنفيه ان المشروع رعما م
هو التختم في اليمين لكن لما اتخذته الرافضة عادة جعلنا التختم في اليسار وقال الانصارى الشافعى في شرح
حكى ابو الفضل بن عبدان عن ابى على بن ابى هريره ان المستحب ترك القنوت في صلوة الصبح اذ صار شعار من الينابيع ه
الشيعة وقال الغزالى في الوسط منع اشياء انا استحببنا في زمانها لكونها قد صارت شعارا للرافضة منها
الجهر بالبسملة وتسطيح القبر باليمين وقال بعض شراح صحيح مسلم انما ترك القول بالتكبيرات الخمس في صلوة الجنازة والمختصر مسلم
لانه صار علما للشيع ومما ينبغى ان ينبه عليه ان المتسمين باهل السنة والجماعة لما كانوا من اهل
سنة معوية وجماعة كما مر بيانه سابقا وكان من سنة معوية ان يعمل بعيد الامكان خلاف ما عمل به اهل
بيت النبى صلعم لعداوة الظاهر اياهم فكلما رووا علما شرعيا اهتم بها الشيعة اقتداء بالنبى واهل بيته عليهم
الصلوة عنه الى غيره اقتداء بسنة معوية وعللوا ذلك لدفع ملام العوام عن انفسهم باستحباب مخالفة الشيعة
وانما العلة الاصلية والسبب الحقيقى في ذلك متابعتهم لمعوية ومخالفة الشيعة انما وقع مقصودا بالعرض
ويرشدك الى ذلك ما ذكره فخر الدين الرازى في تفسيره من ترك معوية الجهر في البسملة في صلوته بالمدينة
محو الآثار على عليه السلم وما قال الراغب في كتاب المحاضرات من ان خاتم النبى صلعم كان حلقه فضة وعليه
فص عقيق وكان يختم به في يمينه وسبب اتخاذه انه عليه السلم كتب الى ملك الروم فقيل انه لا يقبل كتابا الا
مختوما فاتخذ حينئذ خاتما وكان عليه السلم واصحابه يتختمون في ايمانهم واول من تختم في يسارها معويه
لهذا لما انكر النواصب على المطرق العبدى في تختمه باليمين قال في ردهم شعر قالوا تختم في اليمين
وانما مارست ذاك تشبها بالصادق وتقربا مني لآل محمد وتباعدا مني لكل منافق الماسخين فروجهم
بخواتم اسم النبى بين واسم الخالق قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الشهيد
يصلى عليه وقال الشافعى ومالك واحمد لا يصلى عليه وهو مخالف لفعل النبى صلعم فانه صلى على حمزة وعلى
شهداء احد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لا يجوز على الشهيد والصلوة عليه احد ظ
لان الصلوة شفاعة والسيف محاء الذنوب فلا يحتاج الى الشفاعة واما صلوة رسول الله صلعم على شهداء احد

فلم يثبت عند الشافعي وثبت من حديث جابر ان رسول الله صلعم لما حضر شهداء احد قال انا شهيد
على هولاء يوم القيمة وامر بدفنهم بدمائهم ولم يصل عليهم ولم يغسلوا انتهى **اقول** ما ذكره من الصلوة
شفاعته ممنوعة لا بد له من بيان وكذا ما ذكره من ان السيف محاء الذنوب وانما يسلم كونه محاء الذنوب
الحاصلة من الاخلال في حقوق الله واما في حقوق العباد فلا كما لا يخفى ثم ان حديث جابر مما رواه البخاري وهو
على تقدير تسليم صحته معارض بما رواه هو ايضا عن عقبة بن عامر ان النبي صلعم خرج يوما فصلى على اهل احد صلاته
على الميت ثم انصرف الى المنبر الحديث والذي يظهر انه يمكن الجمع بين الحديثين بانه لم يسع النبي صلعم ان
ياتي بما وجب من الصلوة على شهداء احد عند شهادتهم لشدة ما اصاب النبي صلعم واصحابه في تلك الواقعة
فقضاها بعد ذلك كما يدل عليه حديث عقبة ويويد ذلك قول صاحب الكافي من الحنفية انه روي انه صلعم
صلى على شهداء احد بعد ثماني سنين انتهى على ان الترجيح للحديث الثاني لما تقرر في الاصول من تقدم الوجوب
على الندب وتقدم المثبت على النافي ولان غفلة الانسان عن الفعل كثير ولان المثبت يثبت امرا لا يدل على ما
اطلع وهو الاطلاع على ما اثبته فقول الناصب ان صلوة النبي صلعم على شهداء احد لم يثبت عند الشافعي
عذر غير مسموع كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المشي خلف الجنازة او
عن احد جانبيها افضل وقال الشافعي ومالك واحمد المشي قدامها افضل وقد خالفوا في ذلك النص فان المتبع
هو التشييع وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال امرنا رسول الله صلعم باتباع الجنازة انتهى **قال
الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المشي امام الجنازة قريبا منها بحيث لو التفت رآها افضل
والدليل عليه ما روى الزهري عن سالم عن ابيه قال رايت رسول الله صلعم وابا بكر وعمر يمشون امام الجنازة
ورواه بعضهم مرسلا فهذا دليل الشافعي انتهى **اقول** يتوجه عليه ان رواية الزهري على تقدير كونه
مسندا لا يعادل روايتين رواهما البخاري مشتملين على النص لوجوب اتباع الجنازة كما لا يخفى على المتامل
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان القيام شرط في صلوة الجنازة وقال ابو حنيفة يجوز
الصلوة قاعدا مع القدرة وقد خالف فعل النبي صلعم والصحابة والتابعين ومن بعدهم فان احدا لم يصل قاعدا
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من اركان صلوة الميت القيام ولا يجزي القعود
مع القدرة على القيام ومذهب ابي حنيفة على ما في الهداية انه يجوز الصلوة على الميت راكبا في القياس لانه دعاء
وفي الاستحسان لا يجزيهم لانها صلوة من وجه لوجود التحريمة فلا يجوز تركه من غير عذر احتياطا هذا مذهبه
وهو غير ما نقل عنه انتهى **اقول** نعم ما نقله الناصب عن ابي حنيفة غير ما نقله المص عنه لكنه اشد قبحا
مما نقله المص عنه واقبح من ذلك استدلاله عليه بالقياس وهل اهلك ابليس الا القياس وهو اول من قاس وتبعه

بعض الناس

بعض الناس وقد سبق بيان بطلان القياس ودفع ما استدلوا به على حجيته من الشبهة والوسواس وانكار
الناصب لما نقله المص عن ابي حنيفة انما هو بمجرد انه لم يرد ذلك في شرح الوقاية والا هو فهو مذكور في مطولاتهم
كما لا يخفى على المتتبع **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب التكبير خمسا وخالفت
فيه الفقهاء وقد خالفوا في ذلك فعل النبي صلعم وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كان زيد بن ارقم يكبر على
جنائزنا اربعا وانه كبر على جنازة خمسا فسالته فقال كان رسول الله صلعم يكبرها وكبر امير المومنين علي على سهل
بن حنيف خمسا وروى الخطيب في تاريخه وابن شيرويه الديلمي ان النبي صلعم كان يصلي على الميت بخمس تكبيرات
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان تكبيرات اربع ولو زاد خامسا لم يبطل لكن لا يتابعه
الماموم بل يسلم في الحال او ينتظر ليسلم معه ولا يدخل سجود السهو في هذه الصلوات والدليل على ان التكبيرات
اربع ما روى البخاري ومسلم والترمذي والنسائي في صحاحهم عن ابي هريرة ان النبي صلعم نعى النجاشي اليوم الذي
مات فيه وخرج بهم الى المصلى فصف بهم وكبر اربع تكبيرات وقد ثبت في الناسخ والمنسوخ ان آخر صلوة صلاها
رسول الله صلعم على الميت كبر فيها اربعا فنسخت ما قبلها انتهى **اقول** قد قدمنا مرارا ان الحديث المنقول في
البخاري ونحوه سيما المروي عن ابي هريرة المرمي بالكذب لا يصلح دليلا وحجة على الخصم من ان آخر صلاة صلاها
رسول الله صلعم على الميت كبر فيها اربعا غير مسلم ولو سلم صحته فلا يدل على ما توهمه من نسخ ما فعل قبل ذلك
من التكبير فيها خمسا غاية الامر ان يكون دليلا على التخيير بين الخمس والاربع وهذا ظاهر جدا قال المص في تذكرة
الفقهاء ذهب الى التكبيرات الخمس علماؤنا اجمع وبه قال زيد بن ارقم وحذيفة بن اليمان لان زيد بن ارقم
كبر على جنازة خمسا وقال كان النبي صلعم يكبرها وعن حذيفة ان النبي صلعم فعل ذلك وكبر علي عليه السلم
على سهيل بن حنيف خمسا وكان اصحاب معاذ يكبرون على الجنازة خمسا ومن طريق الخاصة قول الباقر
ع كبر رسول الله صلعم خمسا وسئل الصادق ع عن التكبير على الميت فقال خمس وروى الصدوق ان العلة في
ذلك ان الله عز وجل فرض على الناس خمس صلوات فجعل للميت من كل صلوة تكبيرة فمن قبل الولاية كبر خمسا
ومن لم يقبل الولاية اربعا وفي اخرى ان الله تعالى فرض على الناس خمس فرايض الصلوة والزكوة والصوم
والحج والولاية فجعل للميت من كل فريضة تكبيرة وقال الفقهاء الاربعة والثوري والاوزاعي وداود وابو ثور
التكبير اربع ورووه عن الحسن ابن علي ع واخيه محمد بن الحنفية وعمر وابن عمر وزيد وجابر وابي هريرة والبراء
ابن عازب وعقبة بن عامر وعطاء بن ابي رباح لان رسول الله صلعم نعى النجاشي للناس وكبر بهم اربعا والجواب
قد بينا انه صلى له بمعنى الدعاء ولو سلمنا انه عليه السلم فعل ذلك ببعض الاموات لكن ذلك لانحراف الميت
عن الحق فانه قد روي عن اهل البيت عليهم السلم ان الصلوة بالاربع للمتهم في دينه قال الصادق ع كان رسول

يكبر على قوم خمسا وعلى آخرين اربعا فاذا كبر اربعا اتهم يعني الميت وحكى عن محمد بن سيرين وابي
الشعثاء جابر بن زيد انهما قالا التكبير ثلثا وروى عن ابن عباس وعن علي عليه السلم انه كان يكبر على
اهل بدر خمسا وعلى ساير الناس اربعا وهو يناسب ما قلنا من تخصيص الاربع بغير المرضي انتهى
وبه يزيد فساد مقال الناصب واسلافه وضوحا ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال ويكبر
الامام والماموم على الجنازة خمس تكبيرات لا اكثر فان كبروا اربعا فحسن ولا اقل ولا
ترفع الايدي الا في اول تكبيرة فقط فاذا انقضى التكبير المذكور سلم تسليمتين وسلموا كذلك فان كبر
سبعا كرهناه واتبعناه وكذلك ان كبر ثلثا فان كبر ثلثا اكثر لم يتبعه وان كبر اقل من ثلث لم
يسلم بسلامه بل اكملنا التكبير نا عبد الله بن يوسف نا احمد بن فتح عبد الوهاب بن عيسى نا احمد بن علي
نا مسلم بن الحجاج نا ابو بكر بن شيبة ومحمد بن المثنى قالا نا محمد بن جعفر عن شعبة عن عمرو بن مرة عن
عبد الرحمن بن ابي ليلى قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنايزنا اربعا وانه كبر على جنازة خمسا فسالته
فقال كان رسول الله صلعم يكبرها وصح عن النبي ع انه كبر ايضا اربعا كما نذكره بعد هذا ان شاء الله
واحتج من منع من اكثر من اربع بخبر رويناه من طريق وكيع عن سفيان الثوري عن عامر بن شقيق عن
ابي وايل قال جمع عمر بن الخطاب فاستشارهم في التكبير على الجنازة فقالوا كبر النبي صلعم خمسا واربعا
فجمعهم عمر على اربع تكبيرات كاطول الصلوة قالوا فهذا اجماع فلا يجوز خلافه وهذا في غاية الفساد
اول ذلك ان الخبر لا يصح لانه عن عامر بن شقيق وهو ضعيف ومعاذ الله ان يستشير عمر في احداث فريضة
بخلاف ما فعل فيها رسول الله صلعم او المنع من بعض ما فعله صلعم ومات وهو مباح فيحرم بعده لا يظن هذا
بعمر الا جاهل مجهل عمر بن الدين والاسلام طاعن على السلف انتهى ثم بعد ذكر الروايات الكثيرة عن جماعة
من الصحابة بعضها يدل على فعل الثلث وبعضها على الاربع وبعضها على الخمس وقال اف لكل
اجماع يخرج عنه علي بن ابي طالب وعبد الله بن مسعود وانس بن مالك وابن عباس والصحابة بالشام
والتابعون بالشام وابن سيرين وجابر بن زيد وغيرهم باسانيد في غاية الصحة ويدعى الاجماع بخلاف
هولاء باسانيد واهية فمن اجهل ممن هذه سبيله ومن اخسر صفقة ممن يدخل في عقله ان اجماعا عرفه
ابو حنيفة ومالك والشافعي وخفي علمه على علي وابن مسعود وزيد بن ارقم وانس بن مالك وابن عباس
حتى خالفوا الاجماع حاش لله من هذا ولا متعلق لهم بما رويناه ان عمر كبر اربعا ويزيد بن ارقم كبر
اربعا وعليا كبر على ابن المكفف اربعا وعلى سهل بن حنيف ستا ثم التفت وقال انه بدري وزيد بن
ثابت كبر على ام اربعا وانسا كبر اربعا فكل هذا حق وصواب وليس احد من هولاء صح عنه انكار تكبير

خمس

خمس اصلا وحتى لو وجد لكان معارضا له قول من اجازها ووجب الرجوع حينئذ الى ما افترض الله
الرد اليه عند التنازع من القرآن والسنة وقد صح انه عليه السلم كبر خمسا واربعا فلا يجوز ترك احد
عمليه اخر ولم يجد عن احد من الائمة تكبيرا اكثر من سبع ولا اقل من ثلث فمن زاد على خمس وبلغ ستا
او سبعا فقد عمل عملا لم يصح عن النبي صلعم قط فكرهناه لذلك ولم ينه ع عنه فلم نقل بتحريمه
لذلك وكذلك القول ممن كبر ثلاثا واما دون الثلث وفوق السبع فلم يفعله النبي ع ولا علمنا
احدا قال به فهو تكلف قد نهينا ان نكون من المتكلفين الا حديثا ساقطا وجب ان ننبه عليه
وهو ان رسول الله صلعم صلى على حمزة رض يوم احد سبعين صلوة وهذا باطل بلا شك هذا
اخر كلام ابن حزم وقد علم مما رواه عن زيد بن ارقم انه عمل بما ذهب اليه الامامية عن الاتيان بالتكبير
الاربع للمنافقين والمخالفين لم يعتقدوا الركن الخامس من الايمان وهو امامة علي بن ابي طالب ع
بلا فصل عن النبي صلعم والاتيان بالخمس لمن اعتقده وايضا علم مما رواه من جمع عمر الناس على تكبيرات
اربع ان من اتفق كالشافعي بعدم جواز اكثر من تكبيرات اربع اقتدى بسنة عمر محتجا على سنة النبي صلعم
فلا تغفل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى استحباب وضع الجريدتين
في الكفن وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك فعل النبي صلعم وروى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين قال مر رسول الله صلعم على قبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير
بل اما احدهما فكان يمشي بالنميمة واما الاخر فكان لا يستتر من البول فدعا بعسيب رطب فشقه
باثنين ثم غرس على هذا واحدا وعلى هذا واحدا ثم قال لعله ان يخفف عنهما ما لم ييبسا وفي حديث
سفيان الثوري قال ان رسول الله صلعم قال للانصار خضروا صاحبكم فما اقل المخضرين يوم القيمة
قالوا وما التخضير قال جريدتان خضراوان توضعان من اصل اليد الى اصل الترقوة انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول ما اجهله بالسنة ومعاني الحديث فان حديث الجريدتين اجمع
العلماء ان المراد من الغرز فيه ان ما داما رطبين ناميين ليكونا مسبحين لله تعالى فيخفف
عن الميت العذاب لذكرهما وتسبيحهما واذا ادفن الجريدتان مع الميت فاين التسبيح فاين النمو والحديث
بصريحه يدل على هذا حيث قال ما لم ييبسا فدل على ان بعد اليبس ليس له فائدة في دفع العذاب عن
الميتين فما فائدة دفنهما مع الميت وهذا غاية الكودنة والتصرف في دين الله بالقياس الفاسد
وبعدم الاهتداء الى وجوه الاحكام وما ذكر من حديث الثوري فاين اسناده ومن ذكره من ارباب
الصحاح وكيف يجوز الاستدلال برواية احد من العلماء ولا هو صحابي ولا تابعي وهل هذا الا الرع

بما لم يأذن به الله حيث يقول ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله وقد اطلعنا على
فقه الامامية وكنا نحسب قبل كمال الاطلاع ان لهم ادلة من رواية الائمة ثم انا رأينا انهم يستدلون
بادلتنا المتروكة لاشتمالها على المعايب وتركوا دلائلنا الصحيحة نعوذ بالله من مثل هذا المذهب
انتهى **اقول** العجب من الناصب الشقي انه في غاية الجهل بمعنى الحديث وبما ذكره اصحابه
فيه ومع هذا التشنيع على المصنف بانه لا يعرف معنى الحديث وكانه في مثل هذا قيل لست بالجمل ثم
نفسه وذلك لان الجريدة على ما ذكره الطيبي في شرح المشكوة السعفة التي جردت عنها الخوص
ولم يسمع في الدنيا ان سعفة النخل تنمو عند غرسها في الارض فضلا عن نموه بعد تجريدها الخوص
عنها وشقها نصفين كما وقع التصريح به في الحديث وانما المذكور في شروح الحديث كالمشكوة
للطيبي انهما يسبحان ما كانا رطبين لا انهما داما ناميين وانما النمو شيء احدثه الناصب لنموه في هواء
الكذب على الله ورسوله واما ما ذكره من ان بعد اليبس لا يبقى له فائدة فنقول نعم ولهذا وقع في متن
الحديث انه لا يخفف بذلك العذاب ولم يقل يدفع العذاب فليميز اولياء الناصب ان الكون
والتصرف في دين الله هل وقع منه ومن ائمته او من المص قدس سره واما ما ذكره من ان حديث الثوري
ليس بمسند فجوابه ان الدليل في الحقيقة ما رواه المص عن الحميدي واورد حديث الثوري تاييدا
له ويكفي في التاسيس كونه مرسلا وقد عمل الشافعي بمراسيل سعيد بن المسيب والثوري ليس
بادنى منه وقال ابن حزم الحنفيون والمالكيون يقولون ان المرسل كالمسند او اقوى انتهى مع
ان المص اورد الحديث الاول حجة على جميع الفقهاء الاربعة وحديث الثوري على اثنين منهما
هذا مع ما روي في البخاري والمشكوة ان بريدة بن الحصيب الصحابي اوصى ان يجعل في قبره جريدتان
واما ما ذكره من انا كنا نحسب قبل كمال الاطلاع ان لهم ادلة من رواية الائمة فجوابه ما اشرنا اليه
سابقا ان لهم من رواية الائمة عليهم السلام المنتهية الى النبي صلعم روايات تزيد على ما في صحاح
اهل السنة مذكورة باسانيدها في كتب معتبرة منها جامع الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني الرازي
رحمه الله والتهذيب والاستبصار كلاهما للشيخ ابي جعفر الطوسي طيب الله مشهده وكتاب
من لا يحضره الفقيه للشيخ الاجل ابن بابويه القمي قدس سره وغير ذلك لكن المص قدس سره انما
استدل في هذا الكتاب بروايات اهل السنة عليهم لان التمسك بكلام الخصم اوكد في الاحتجاج
واقوى في سد باب اللجاج والاعوجاج كما مر مرارا واما ما فعله الناصب من تقسيم استدلالات
اصحابه ورواياتهم الى الضعيفة والصحيحة فتقسيم سقيم اذ اسانيد الكل عندنا غير مستقيمة لكن

يحتج

يحتج بها عليكم لما ذكرنا من التاكيد والالزام الوكيد وبالله التاييد **قال المصنف** رفع الله
درجته وفيه مسائل ذهبت الامامية
الى ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وقال
ابو حنيفة يستانف الفريضة في كل خمس شاة الى مائة واربعين ففيها حقتان واربع شياه الى مائة وخمسة
واربعين ففيها حقتان وبنت مخاض الى مائة وخمسين ففيها ثلث حقاق ثم يستانف الفريضة بالغنم ثم بنت
مخاض ثم بنت لبون ثم حقة فيكون في كل خمسة شاة الى مائة وسبعين فيكون فيها ثلث حقاق واربع
شياة فاذا بلغت مائة وخمس وسبعين ففيها ثلث حقق وبنت مخاض الى مائة وخمس وثمانين فاذا صارت
مائة وستا وثمانين ففيها ثلث حقاق وبنت لبون الى خمسة وتسعين فاذا صادت ستا وثمانين ففيها
ثلث حقاق وبنت لبون الى خمس وتسعين فاذا صادت مائة وستا وتسعين ففيها اربع حقاق الى مائتين
ثم يعمل في كل من الخمسين ما عمل في الخمسين التي بعد المائة وخمسين الى ان ينتهي الى الحقاق فلما انتهى اليها انتقل
الى الغنم ثم بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة وعلى هذا ابدا وقد خالف في ذلك نص رسول الله في الصحاح
عن انس فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلث بنات لبون حتى
تبلغ مائة وثلثين ففيها حقة وبنتا لبون ثم يدار الحساب على الاربعينات والخمسينات فيجب في كل
اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة ودليله ما روي في السنة المشهورة في كتاب الصدقات انها اذا
زادت الابل على مائة وعشرين ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون من غير شرط عود ما دونها فهذا
دليل الشافعي وذهب ابو حنيفة الى الاستيناف كما ذكره ودليله انه صلعم كتب في اخر ذلك في كتاب عمرو بن
حزم فما كان اقل من ذلك ففي كل خمس ذود شاة فعمل ابو حنيفة بالزيادة لانه العمل بالنصين فلا مخالفة للنص
انتهى **اقول** كتاب عمرو بن حزم غير متصل الى صاحب العزم صلعم فلا يكون ما فيه حجة قال ابو محمد علي بن
حزم الاندلسي صحيفة عمرو بن حزم منقطعة لا يقوم بها حجة وسليمان بن داود الجزري الذي رواها متفق على تركه
وانه لا يحتج به انتهى فلا اعتداد باحتجاج الشافعي باولها ولا باحتجاج الحنفي باخرها فتدبر وقال ابن قدامة
الحنبلي في المغني موافقا لنا لنا ظاهر قول ابي حنيفة ان في حديث الصدقات الذي كتبه ابو بكر لانس والذي
عند ال عمر مثل مذهبنا وهما صحيحان وقد رواه ابو بكر عن النبي صلعم بقوله هذه فريضة الصدقة التي فرض
رسول الله عن المسلمين واما كتاب عمرو بن حزم فقد اختلف في صفته فرواه الاثرم في سنته مثل مذهبنا والاخذ
بذلك اولى لموافقته لاحاديث الصحاح وموافقته القياس فان المال اذا وجب فيه من جنسه لم يجب من
ذلك

غير جنسه كسائر بهيمة الانعام ولانه مال يحتمل المواساة من جنسه فلم يجب من غير جنسه كالبقر والغنم وانما
وجب في الابتداء من غير جنسه لانه ما احتمل المواساة من جنسه فعدلنا الى غير الجنس ضرورة وقد زال ذلك
بزيادة المال وكثرته انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى تخيير المالك بين اخراج ظ لو
احقاق وبنات اللبون في مائتين ونحوها وقال ابو حنيفة يجب الحقاق لا غير وهو مخالف للنقل لان النبي صلعم
خير بينهما فايجاب احدهما عينا مخالف له انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي عبارة الحديث
في كتاب الصدقات هكذا فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة
وهذا يدل على التخيير اذا كان الحساب بالاربعينات والخمسينات جميعا اما اذا اختص بالخمسينات فلا يكون
الا الحقاق وابو حنيفة اعتبر الخمسينات فلا يلزم الا الحقاق كما مر في بيان مذهبه فلما اوجب احدهما عينا
بخلاف الحديث بجواز التخصيص بالحقة في الخمسينات انتهى **اقول** قد مر انما في كتاب الصدقات
غير مصدق به وقال الطيبي في شرح المشكوة احتج ابو حنيفة بما روى عن عاصم بن ضمرة عن علي رض في حديث
الصدقة فاذا زادت الابل على عشرين ومائة يرد الفرايض الى اولها وبما روى انه صلوات الله عليه كتب
كتابا الى عمرو بن حزم في الصدقات والديات وغيرها وذكر فيه ان الابل اذا زادت على عشرين ومائة
استونفت الفريضة ولا يعارض ذلك حديث انس فانه متفق على صحته انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى وجوب الاداء مع حولان الحول وقال ابو حنيفة لا يجب الا بالمطالبة ولا مطالبة عنده
في الاموال الباطنة وقد خالف في ذلك قول الله تعالى واتوا الزكوة انتهى **اقول** ان الناصب
لم يذكر هذا الفصل لعجزه عن الجواب والله اعلم بالصواب **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى انه لا يجب عن المراض شراء صحيحة وقال مالك يجب وقد خالف في ذلك قول رسول الله
صلعم اياكم وكرايم اموالكم فاذا نهاه عن اخذ الكريمة مع وجودها فالنهي عن اخذ صحيحة مع عدمها اولى
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المصدق لا ياخذ مريضة ولا معيبة الا اذا
كان كلها مراضا او معيبة وان صح ما نقل عن مالك فربما يكون مخصوصا بشراء الصحيحة والمراد ان الامر
اذا انجر الى الشراء لا يشترى صاحب المال المريضة فلا مخالفة للنص لان تمام الحديث وخذوا من حواشي
اموالهم اي من اوسطها انتهى **اقول** على تقدير تسليم صحة ما نقل عن مالك لا يحتمل كلام العبارة المنقولة
على تكلفه وقبول الاعتراض اسلم واولى من الجواب والاطراف فضلا عن الاوساط فافهم **قال المصنف**
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الزكوة يجب في العين وقال الشافعي يجب في الذمة وقد خالف
نص النبي صلعم حيث قال فاذا بلغت خمسا ففيها شاة الى قوله بلغت ستا وعشرين ففيها بنت مخاض و

فالبقر

في البقر اذا بلغت ثلثين ففيها تبيع او تبيعة وفي الغنم اذا بلغت اربعين ففيها شاة انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الزكوة على الفور ويعصى بالتاخير بعد التمكن ويضمن ان تلف
بعده واذا باع مال الزكوة او رهن بعد الوجوب وقبل الاخراج بطل في قدر الزكوة لان المستحق شريك فيه بعدم
وان جاز الاخراج من موضع آخر فالزكوة وان كانت واجبة في الذمة ولهذا يصح الاخراج من موضع آخر
لكن له تعلق بالعين لثبوت شركة المستحق والظرفية المستفاد من الحديث السابق حيث قال فاذا بلغت
خمسا ففيها شاة لهذا التعلق لا لكونه متعلقا بالعين انتهى **اقول** انما ذكره الناصب في تقرير مذهب
امامه الشافعي وتطبيق النص عليه تكلف بل تعسف ظاهر مع ما فيه من شائبة الجمع بين النقيضين
لان شركة المستحق كما ذكره اقتضى كون الزكوة في العين وجواز الاخراج من موضع آخر اقتضى كونها في الذمة
فيكون امر واحد متعلقا بالعين والذمة معا لا يقال ان اتحاد الجهة المعتبر في التناقض منتف ههنا لان كون
الزكوة متعلقة بالعين من حيث استحقاق الشركة وكونها متعلقا بالذمة من حيث جواز الاخراج من موضع
آخر لانا ننقل الكلام الى الحيثيتين ونقول هاتان الحيثيتان متنافيتان لا يجوز اجتماعهما فلا مخلص
الا ان يقال ان جواز الاخراج من موضع آخر من حيث ارفاق الشارع بالمالك فكانه قال له الشارع انه
يجب الزكوة في عين مالك لكن جوزنا لك الاخراج عن غيره ارفاقا بك اقول وبهذا يندفع ما ذكره ابن حزم
في هذا المقام من كتاب المحلى حيث قال لا خلاف بين الامة من زمننا الى زمن رسول الله صلعم ان من وجبت عين ظ
عليه زكوة بر او شعير او تمر او فضة او ذهب او ابل او بقر او غنم فاعطى زكوة الواجبة من تلك الابل غنم ح ا
ومن تلك الذهب ومن تلك البقر ومن غير تلك الغنم فانه لا يمنع ولا يكره له ذلك بل سواء اعطى من تلك لو الحق التثنية
العين او مما عنده من غيرها او مما يشتري او مما يوهب او مما يستقرض فصح يقينا ان الزكوة في الذمة لا في العين ظ
العين اذ لو كانت في العين لم يجز له البتة ان يعطي من غيرها ولوجب منعه من ذلك كما يمنع من له شريك
في شيء من كل ذلك ان يعطي شريكه من غير العين التي هم فيها شركاء الا برضاهما وعلى حكم البيع وايضا فلو كانت
الزكوة في عين المال لكانت لا تخلو من احد وجهين لا ثالث لهما اما ان يكون في كل جزء من اجزاء ذلك المال
او يكون في شيء بعينه فلو كان في كل جزء منه يحرم ان تبيع منه راسا او حبة فما فوقها لان اهل الصدقات
في ذلك الجزء شركاء ويحرم عليه ان يأكل منها شيئا لما ذكرنا وهذا باطل بلا خلاف ولكن ايضا ان لا يخرج
الشاة الا بقيمة مصححة مما بقي كما يفعل في المشتركات ولا بد وان كانت الزكوة في شيء منه بعينه فهذا
باطل وكان يلزم ايضا مثل ذلك سواء بسواء لانه كان لا يدري لعله يبيع او يأكل الذي هو حق اهل الصدقة
انتهى وقد يستدل على كون الزكوة في الذمة بانتفاء تبعية النماء لها لعدم استقرار ملك الناس للمساكين

ولهذا كان للمالك العدول من مستحق الى آخر وقد يستدل على تعلقها بالعين والاجماع على جواز تتبع
الساعي العين لو باعها المكلف قبل اداء حق الزكوة فلو تخصص التعلق بالذمة امتنع وقيل يحتمل ان يرد
تعلق الزكوة في نصب الابل المخصوصة بالذمة لان الواجب شاة ليست من جنس المال ويجاب بان الواجب في
عين المال قيمة الشاة وللاصحاب ههنا تتمة تحقيق وتدقيق مذكورة في كتبهم فليطالع ثمة **قال المصنف**
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من غير ماله وبعضه حتى لا يؤخذ منه الزكوة اخذت
منه الصدقة لا غير وقال مالك واحمد يؤخذ منه الزكوة ويؤخذ نصف ماله وقد خالفا في ذلك
قول النبي صلعم ليس في المال حق سوى الزكوة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول اخذ نصف المال
بناء على تجويز التعزير بالمال حيث احتال في دفع الزكوة عن ماله والحديث اشارة الى بيان حق الزكوة
في المال فلا مخالفة انتهى **اقول** نقل شمس الدين القهستاني في شرح مختصر الوقاية ان التعزير بالمال
صار منسوخا حيث قال وعن ابي يوسف انه يجوز التعزير باخذ المال الا انه يرده الى الصاحب اذا
تاب ولا يصرف الى ما يرى الامام وفي مشكل الآثار ان اخذ المال صار منسوخا انتهى ثم الظاهر ان من
يفعل هذا التغيير انما يفعله قبل حلول الحول ولو بايام معدودة فكان تصرفا في خالص ماله فلا يستحق
التعزير فبناء كلام مالك واحمد ههنا على تجويز ذلك كالبناء على الهواء او الرقم على الماء **قال المصنف**
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الزكوة لا يجب على الطفل والمجنون وقال الشافعي يجب
وقد خالف في ذلك قول النبي ص رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ
وعن المجنون حتى يفيق انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الزكوة
في مال الصبي والمجنون ويجب على الولي الاخراج فان لم يخرج وجب عليهما الاخراج بعد البلوغ
والافاقة والدليل ما روى الترمذي عن ابيه عن جده عن النبي ص من ولي يتيما له مال فليتجر فيه
ولا يتركه حتى ياكله الصدقة وهذا يدل على وجوب الزكوة في مال الصبي والمجنون ناقص بالعرض
فاذا وجب في النقصان الذاتي فلان يجب في النقصان العرضي يكون من باب الاولى ولان الزكوة
غرامة مالية فيعتبر بساير المؤن كنفقة الزوجات وصار كالعشر والخراج هذا دليل المسئلة
واما الاستدلال بالحديث فلا يتم حجة عليه لانا لا نطالب الطفل بالاداء ولا المجنون فالقلم
مرفوع عنهما انتهى **اقول** لو سلم صحة ما استدل به من رواية الترمذي فالمراد من الصدقة المذكورة
فيها النفقة الواجبة ايضالها الى الصبي قال الراغب الصدقة في الاصل يقال للمتطوع والزكوة
الواجب ويسمى الواجب صدقة اذا تحرى صاحب الصدق في فعله انتهى ولولا ان المراد في

الحديث

الحديث هذا المعنى لكان الظاهر ان يقال حتى ياكله الصدقة والنفقة لان نسبة اكل المال
وافناؤه الى نفقة الصبي اولى واظهر كما لا يخفى واما ما ذكره من ان الزكوة غرامة وملازمة لا يخفى ص
وكذا الكلام في قياسها بساير المؤن فتامل واما ما ذكره في دفع استدلال المص بالحديث بقوله لا
نطالب الطفل بالاداء الخ فاقول في جوابه ان التكليف لا يستلزم الطالب على وجه الخطاب الشفاهي
كما يفهم من كلام الناصب حتى يرتفع بمجرد الطلب على وجه من الولي دون الصبي ولو صح ذلك لزم ان
لا يكون الطلب من وكيل يخص طلبا من الموكل وبطلانه ظاهر واجاب ابن حزم بوجه آخر وهو انه ليس
في سقوط القلم سقوط حقوق الاموال وانما فيه سقوط الملامة وسقوط فرايض الابدان انتهى فتامل
فيه **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الفضة انما يجب فيه الزكوة
اذا بلغت صافي مائتي درهم وقال ابو حنيفة لو كانت مغشوشة باقل من النصف وجبت ولو كان
عليه دين مائتا درهم خالصة فاعطى مائتين من المغشوشة باقل من النصف ولو بحقه برئت
ذمته وقد خالف في ذلك النص وهو قوله عم على اليد ما اخذت حتى يؤدي وانما اخذ دراهم خالصة
فكيف يجزي عنها المغشوشة بادون من النصف وقال ص ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة والمغشوش
ليس ورقا انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب ابي حنيفة انه اذا كان الغالب على الورق الفضة
فهو في حكم الفضة واذا كان الغالب الغش فهو في حكم العروض يعتبر قيمته ان يبلغ نصابا لان الدراهم
لا يخلوا عن قليل غش لانها لا ينطبع الا به ويخلوا عن الكثير فجعلنا الغلبة فاصلة وهو انه يزيد على النصف
اعتبارا للحقيقة فالذي عليه الفضة الخالصة اذا ادى عنها المغشوشة يصدق عليه انه ادى الفضة ولا لصدقه
يكون الفضة الا مغشوشة لامتناع خلوها عن الغش فالذي يجب عليه الفضة لا يجب عليه الا المغشوشة
يؤدي بالمغشوشة فهو ادى ما عليه فلا مخالفة للنص انتهى **اقول** ما نقله الناصب من المقدمات نقله ظ
الواهية اشبه بكلام المحرور المبهوت واهون من نسج العنكبوت وهل هذا الا مثل ان يقال اذا كان
الغالب في قدح الماء الذي صب فيه النجاسة الماء في حكم الماء فهو في حكم الماء وان كان الغالب
عليه النجاسة فهو في حكم النجاسة او يقال ان كان الغالب في السقوف المتخذ من السكر والحشيش هو
السكر فهو في حكم السكر وان كان بالعكس فبالعكس والحل ان صدق الفضة على المغشوش الذي عليه
غلب الفضة ممنوع وكذا ما فرع عليه من صدق اداء الفضة على اداء ما فيه وكذا غش المقدمة القائلة عليه ص
الفضة لا يكون الا مغشوشة وكذا دعوى امتناع خلو الفضة عن الغش وما فرعه عليها بقوله فالذي
يجب الخ وكان هذه المقدمات مما نظمها عبيد الزاكاني ليضحك الناس او هزله مع القائلين بالقياس

قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الزيوف لايجرى عن الخالصة وقال ابوحنيفه تجرى وقد خالف قوله ع في الرق ربع العشر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد مرّ من مذهب ابي حنيفه ان الفضه عنده لايخلوا عن الغش فالمزيف عنده في حكم الخالصة انتهى
اقول قد مرّ لنا ان مذهب ابي حنيفه في ذلك مُزيَّف مغشوش فيجب العدول عنه الى الحق الخالص قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه ليس في الزايد على المائتين شي حتى يبلغ اربعين ففيها درهم وقال ابوحنيفه مازاد عن المائتين فيه ربع العشر وان قلّ وقد خالف في ذلك قول رسول الله ص هاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان نصاب الفضه مائتا درهم وزنا وفيه خمسة دراهم ومازاد بها قل اوكثر ومذهب ابي حنيفه ان لاشي في الزيادة حتى يبلغ اربعين فيكون فيها ربع في كل اربعين درهما درهم والعجب انه يوافق لمذهب ابي حنيفه ثم يعترض عليه واما دليل الشافعي فلقوله صلعم في حديث علي ع ومازاد على المائتين فبحسابه ولان الزكوة شكر النعمة المال واشتراط النصاب في الابتداء ليتحقق الغنى وبعد النصاب في السوايم تحرزا عن التشقيص انتهى اقول المذهب الذي نسبه المص الى ابي حنيفه ثم اخذ عترض عليه لايوافق مذهب المص كما لايخفى وانما يوفق للمذهب الذي افترى الناصب في نسبته اليه فلا عجب بل العجب ان الناصب الشقي يزعم كل مارآه في شي من كتب الحنفيه انه مذهب ابي حنيفه ولم يعلم ان اكثر ماذكر فيها هو المفتى به بين المتاخرين من اصحابه ولنا ماذكره من دليل الشافعي ففيه اولا ان الحديث الموضوع على علي ع قد اختصره الناصب عن اصل ماروه في كتبهم وهو انه روى في جامع الاصول عن علي عن النبي صلعم انه قال هاتوا ربع العشر من كل اربعين درهما وليس عليكم شي حتى مائتين واذا كانت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم فمازاد فبحساب ذلك ولادلالة فيه على ماقصدوه لان على المائتين بحساب المائتين في كل اربعين درهما وليس في الناقص عنها شي اذا لا يسمى اربعين فهو حجة لنا وثانيا ان ماذكره من الوجه الاستحساني معارض مدفوع بان للشارع العفو في الابتداء مكان له العفو بعد النصاب والله الموفق للصواب قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لايجب الزكوة في الخيل وقال ابوحنيفه يجب وخالف في ذلك قول رسول الله صلعم عفوت عن الخيل والرقيق انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لايجب الزكوة في الخيل والرقيق وغيرهما الا اذا اخذ للتجارة لشروطها ودليله ماروى النسايي في صحيحه عن علي ع انه قال قال رسول الله ص قد عفوت عن الخيل والرقيق فهاتوا دراهم ظ بيتهم ص

صدقة

صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهم ومذهب ابي حنيفه ان الخيل اذا كانت سايمة ذكورا واناثا فصاحبها بالخيار ان شاء اعطى كل فرس دينارا وان شاء قومها واعطى من كل مائتي درهم خمسة دراهم عن ص وذهب ابو يوسف ومحمد على ان لا زكوة في الخيل ودليلهما ماورد في الحديث انه قال صلعم ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة ودليل ابي حنيفه قوله عليه السلم في كل فرس سايمة دينارا وعشرة دراهم وتاويل ماروياه فرس الغازي وهو المنقول عن زيد بن ثابت والتخيير بين الدينار والتقويم ماثور عن عمر فلا مخالفة للنص عمل حيث بالحديث انتهى اقول ماذكره الناصب دليلا لابي حنيفه ليس بحديث ولا اثر ولم نر في شي من الكتب المعتبرة المتداولة بين الجمهور وانما هو كلام مشتمل على مذهب ابي حنيفه جعله الناصب دليلا عليه وفساده اظهر من ان يخفى ولعله جمع فيما ذكره بين حديث النبي ص وماروي من فعل عمر فان جعل مضمونها حديثا فاحد الزعها استوا كلام عمر مع كلام النبي صلعم في الحجية وتوضيح ذلك انما روي في هذا المعنى عن النبي ص ماهو رواه ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني عن جابر انه قال قال عليه السلم في الخيل السايمة في كل فرس دينار انتهى ضيح ل وليس فيه ذكر عشر دراهم والذي ذكر فيه هنا هو حديث عمر كما ذكره ابن قدامة ايضا حيث قال وروي عن عمر انه كان ياخذ من الراس عشرة ومن الفرس عشرة ومن البرذون خمسة ثم اجاب عن الاولى بانه يروى عورك السعدي وهو ضعيف وعن الثاني بان عمر انما اخذ منهم شيئا تبرعوا به وساوه احد وعوضهم عنه برزق عبيدهم وروى احمد باسناده عن جابر انه قال جاء ناس من اهل الشام الى عمر قالوا انا قد اصبنا اموالا خيلا ورقيقا نحب ان يكون لنا فيها زكوة وطهور قال مافعله صاحباي قبلي فافعله فاستشار اصحاب النبي صلعم وفيهم علي فقال علي هو حسن ان لم يكن جزية يؤخذون بها من بعدك قال احمد كان عمر ياخذها منهم ثم يرزق عبيدهم فصار حديث عمر حجة عليهم من وجوه احدها قوله مافعله صاحباي من قبل يعني النبي صلعم وابا بكر ولو كان واجبا لما تركاها فعله الثاني ان عمر امتنع من اخذها ولا يجوز ان يمتنع من الواجب الثالث قوله علي هو حسن ان لم يكن جزية يأخذون بها من بعدك فسماه جزية ان اخذوا بها اجعل حسنة مشروطا بعدم اخذهم بذلك غير جائز الرابع استشارة عمر اصحابه في اخذه ولو كان واجبا لما احتاج الى الاستشارة الخامس انه لم يشر عليه باخذه سوى علي ع بهذا الشرط الذي ذكره ولو كان واجبا لاشار وابره السادس ان عمر عوضهم عنه ورزق عبيدهم والزكوة لا يؤخذ عنها عوض ولا يصح قياسها على النعم لانها لكل لحمها ودرها ويتنفع بدرها وكمها ونصي بجنسها ويكون هديا وفدية عن محظورات الاحرام ويجب الزكوة في عينها ويعتبر كمال نصابها ولا يعتبر قيمتها والخيل كان قال ظ

بخلاف ذلك انتهى وقال ابن حزم تعلقوا في ذلك على ما ذهب اليه ابو حنيفة بقول الله تعالى خذ من اموالهم
صدقة والخيل اموال وما رواه ابو هريرة عن النبي صلعم من ان الخيل لرجل اجر ولرجل ستر فذكر الحديث
وفيه ورجل ربطها تغنيا وتعففا ولم ينس حق الله تعالى في رقابها فهي له ستر قال ابن حزم في رد
ما احتج به ابو حنيفة ما هذه عبارته هذا ما موه به الحنفيون من الاحتجاج بالقرآن والسنة وفعل الصحابة و
هم مخالفون لكل ذلك اما الآية فليس فيها ان في كل صنف من اصناف الاموال صدقة وانما فيها خذ من
اموالهم صدقة فلو لم يرد الا هذا النص وحده لكفى في الدلالة على نفي الاخذ من الجميع ثم لو كان في الآية
ان في كل صنف من الاصناف الاموال صدقة وليس ذلك فيها الا بنص ولا دليل لما كانت لهم فيها حجة
لانه ليس فيها مقدار المال الماخوذ ولا بقدار المال الماخوذ منه ولا متى توخذ تلك الصدقة ومثل هذا لا
يجوز العمل فيه بقول احد دون رسول الله صلعم المامور بالبيان قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم واما الحديث
فليس فيه الا ان الله تعالى حقا في رقابها وظهورها غير متعين ولا مبين المقدار ولا مدخل للزكوة في ظهور
الخيل باجماع منا ومنهم فصح ان هذا الحق انما هو على ظاهر الحديث وهو على حمل ما طابت نفسه منها في سبيل الله
تعالى وعارية ظهورها للمضطر واما فعل عمر وعثمان فقد خالفهما وذلك ان قول ابي حنيفة انه لا زكوة في الخيل
الذكور وان كثرت وبلغت الف فرس فان كانت اناثا او اناثا وذكورا سائمة غير معلوفة فحينئذ يجب فيها الزكوة
وصفة تلك الزكوة ان صاحب الخيل مخير ان شاء اعطى عن كل فرس منها دينارا او عشرة دراهم وان شاء قومها
فاعطى من كل مائتي درهم عشرة دراهم وهذا خلاف فعل عمر وايضا فقد خالفوا عمر في اخذ الزكوة من الرقيق عشرة
دراهم من كل راس فكيف يجوز لذي عقل ودين ان يجعل بعض فعل عمر حجة وبعضه ليس بحجة انتهى قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يضم الذهب الى الفضة ولو نقص كل منها
عن النصاب وقال ابو حنيفة ومالك يضم وقد خالفا في ذلك قول رسول الله صلعم ليس فيما دون خمس
اواق من الورق صدقة وليس فيما دون عشرين مثقالا من الذهب صدقة انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يكمل الورق بالذهب والعكس لان صدقة كل نوع فرضت على
حدة فلا يكمل الناقص من النوعين بالآخر ومذهب ابي حنيفة انه ليس في الفضة فيما دون مائتي درهم صدقة
لقوله عليه السلام فيما دون خمس اواق صدقة والاوقية اربعون درهما وكذا في الذهب ليس فيما دون
عشرين مثقالا من ذهب صدقة فاذا كانت عشرين ففيها نصف مثقال للحديث وما ذكر عن ابي حنيفة
ومالك ما رايناه في كتبهم انتهى اقول نسبة القول المذكور الى ابي حنيفة ومالك قد وقع عن ابن
حزم ايضا في كتابه المحلى غاية الامر انه قال انه قول ابي حنيفة الاول ثم رجع ولنذكر عبارته في تقرير مذهبهما

ما اورده

ما اورده عليهما منبه اولياء الناصب بان اسلافهم قد خربوا بيوتهم بايديهم فانه اقوى في الزامهم
واشد في ارغامهم قال ابن حزم واما الجمع بين الفضة والذهب فان مالكا وابا يوسف ومحمد بن الحسن
قالوا من كان معه من الدنانير والدراهم ما اذا حسبها على ان كل دينار بازاء عشرة دراهم فاجتمع من
ذلك عشرون دينارا او مائتا درهم زكى الجميع زكوة واحدة مثل ان يكون له دينار ومائة وتسعون درهما
او عشرة دراهم وتسعة عشر دينارا او عشرة دنانير والدراهم او نحوها وهو قول ابي حنيفة الاول ثم رجع
فقال يجمع بينهما بالقيمة فاذا بلغ قيمة ما عنده منهما جميعا عشرين دينارا او مائتي درهم فعليه فيه الزكوة ما م
والا فلا فيرى على من له دينار واحد يساوي لغلاء الذهب مائتي درهم غير درهم وعنده درهم واحد ان الزكوة
واجبة عليه ولم ير على من عنده تسعة عشر دينارا او مائتا درهم غير درهم لا يساوي لرخصها او غلاء
الذهب دينارا زكوة وقال ابن ابي ليلى وشريك والحسن بن حي والشافعي وابي سليمان لا يضم ذهب الى ورق
اصلا لا بقيمة ولا على الاجزاء فمن عنده مائتا درهم غير حبة وعشرون دينارا غير حبة فلا زكوة عليه فيهما
فان كمل احدهما ايضا ازكوه ولم يزك الآخر واحتج من راى الجمع بينهما بانهما اثمان الاشياء فيقال في جوابه
ان الفلوس قد يكون اثمانا ايضا فزكوها على هذا الزعم الفاسد والاشياء كلها قد تباع بعضها ببعض اي م
فيكون اثمانا فزكوا العروض لهذه العلة وايضا فمن لكم بانهما لما كان اثمانا للاشياء وجب ضمها في بعض الزكوة
فهذا لم يصححه قرآن ولا سنة ولا رواية فاسدة ولا اجماع ولا قول صاحب ولا قياس يعقل ولا راي
سديد وانما هي دعوى في غاية الفساد وايضا فاذا صححوها فاجمعوا بين الابل والبقر في الزكوة لانهما
يوكلان ويشرب البانهما ويجزي كل منهما عن سبعة في الهدي ثم واجمعوا بينهما وبين الغنم في الزكوة
لانها كلها يجوز في الاضاحي ويجب فيها الزكوة فان قيل النص فرق بينهما قلنا والنص فرق بين الفضة في ٤ ام
والذهب في الزكوة ولا يخلوا الفضة والذهب من ان يكونا جنسا واحدا او جنسين فان كانا جنسا واحدا
فحرموا بيع احدهما بالآخر متفاضلا وان كان جنسين فالجمع بين الجنسين لا يجوز الا بنص وارد في ذلك
ويلزمهم الجمع بين التمر والزبيب وهم لا يقولون به مع انهما قوتان حلوان فظهر فساد هذا القول
بيقين وايضا فيلزم من راى الجمع بينهما بالقيمة ان يزكي في بعض الاوقات دينارا او درهما ضد ما
الدينار يبلغ بالاندلس ازيد من مائتي درهم وهذا باطل تشنيع جدا ويلزم من راى الجمع بينهما بتكامل الاجزاء
انه اذا كان الذهب رخيصا او غاليا فانه يخرج الذهب عن الذهب والفضة بالقيمة فهنا ضد ما جمع به بينهما
فمن راعى القيمة لا الاجزاء ومن راعى الاجزاء لا القيمة في زكوة واحدة وهذا خطا بيقين ولا فرق هذا بين القول
وبين من قال بل اجمع الذهب مع الفضة بالقيمة واخرج عنهما احدهما بمراعاة الاجزاء وكلاهما يحكم بالباطل

فيلزمه اذا اجتمع له وفضة يجب فيهما عنده الزكوة وكان الدينار قيمته اكثر من عشرة دراهم فانه ان اخرج
ذهبا عن كلها فانه يخرج ربع دينار او اقل عن زكوة عشرين دينارا وهذا باطل عندهم وان اخرج دراهم عن كليهما
وكان الدينار لا يساوى الا اقل من عشرة وجب ان يخرج اكثر من عشرة دراهم عن مائتى درهم وهذا باطل باجماعنا
قالوا انكم تجمعون بين الضان والماعز في الزكوة وهما نوعان مختلفان قلنا نعم لان الزكوة فيهما جاءت باسم
يجمعهما وهو لفظ الغنم والشاة ولم يات الزكوة في الذهب والفضة بلفظ يجمعهما ولم يات الزكوة
في الضان الا باسم الضان ولا في الماعز الا باسم الماعز لما جمعنا بينهما كما لا يجمع بين الابل والبقر ولو جاءت
الذهب والفضة بلفظ واسم جامع بينهما لجمعنا بينهما وهم مجمعون على ان الذهب على الفضة اثر يجوز بيع
درهم من احدهما بدينار من الاخر وان احدهما حلال للنساء والرجال والاخر حلال للنساء حرام على الرجال وهم
مقرون ان الزكوة لا يجب في اقل من مائتى درهم ولا في اقل من عشرين دينارا ثم يوجبون في عشرة دنانير وماة
دراهم وهذا تناقض لاخفاء به هذا او حجتنا في انه لا يحل الجمع بينهما في الزكوة هو قول رسول الله صلعم ليس
فيما دون خمس اواق من الورق صدقة فكان من جمع بين الذهب والفضة قد اوجب الزكوة في اقل من خمس
اواق وهذا خلاف مجرد لامر رسول الله صلعم وشرع بما لم ياذن الله تعالى به وهم يفسحون الخبر في اسقاط الزكوة في اقل
من عشرين دينارا ثم يوجبونها في اقل وهذا عظيم جدا وقد صح عن علي وعمر وابن عمر اسقاط الزكوة في اقل
من مائتى درهم ولا مخالف لهم من الصحابة رض واما اخرج الذهب الذهب عن الورق فان ما لكا وابا حنيفة
اجازاه ومنع منه الشافعي وابو سليمان وبه ناخذ لان رسول الله صلعم قال في الرقة ربع العشر في مائتى درهم
خمسة دراهم فمن اخرج غير ما امر رسول الله صلعم باخراجه فقد تعدى حدود الله ومن يطع الرسول فقد اطاع الله
ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ولم يات بما امر فلم يزد واما الذهب فالامة مجمعة على انه ان اخرج في
زكوة الذهب فقد ادى ما عليه ووافق ما عليه امر به رسول الله صلعم واختلفوا فمن اخرج فضة عن ذهب
او عرضا عن احدهما او غير ما جاء به النص فيما عداهما فلا يجوز ان ينسب الى رسول الله صلعم حكما بغير نص
ولا اجماع وبالله تعالى التوفيق انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى اعتبار
الحول في جميع النصاب وقال ابو حنيفة يكفي وجوده في طرفيه فلو ملك اربعين شاة ثم هلكت الا واحدة
ثم تم عليها احد عشر شهرا الا لحظة ثم ملك تمام النصاب اخرج زكوة الكل وقد خالف في ذلك قول النبي
صلعم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وهذا لم يحل عليه الحول بل على بعضه انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط وجوب الزكوة استمرار الملك جميع الحول فلو زال ولو لحظة
انقطع الحول استانف ان عاد ولو بالرد بالعيب او الاقالة او نحوهما ودليله الحديث ومذهب ابي حنيفة

انه لابد

انه لابد من الحول لانه لابد من مدة يتحقق فيها النماء وقدرها الشرع بالحول لقوله عليه السلم لا زكوة
في مال حتى يحول عليه الحول ولانه الممكن من الاستنماء لاشتماله على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار
فيها فادير الحكم عليه هكذا في الهداية ويفهم من الدليل ان ما نسب الى ابي حنيفة افتراء انتهى اقول
لو سلم دلالة ما في الهداية على ما فهمه لكن صريح عبارة الوقاية وشروحه يدل على ان ما نسبه المصنف الى
ابي حنيفة حق وصدق حيث قال مصنف الوقاية ونقصان النصاب في الحول هدر هذا عند ابي حنيفة وقال
شارحه اي لو كان في اول الحول عشرون دينارا ثم نقص في اثناء الحول ثم تم في اخر الحول يجب الزكوة انتهى فعلم
ان ما في الهداية مسوق على طبق المفتى به فيما بينهم من مذهب صاحبيه او مبني على المسامحة في كون النصاب
في الحول بان اخذ اعم من ان يكون عينه او بدله فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه لا زكوة في الحلي محرما كان او محللا وقال ابو حنيفة والشافعي فيهما الزكوة وقد خالفا بذلك قول النبي صلعم لا زكوة
في الحلي قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا زكوة في الحلي المباح ويجب في المحظور والمكروه ولو
اتخذ سوارا او لم يقصد استعماله لا مباحا ولا محظورا ولا كنزا فلا زكوة هذا مذهب الشافعي ومن العجب افتراءه على
الشافعي ثم الحكم بمخالفة الحديث الذي هو دليل الشافعي في عين تلك المسئلة وهذا داخل في وعيد قوله صلعم
اذا لم تستحي فاصنع ما شئت ومذهب ابي حنيفة انه في تبر الذهب والفضة وحليهما واوانيهما الزكوة ودليله ان
السبب مال نام والنماء موجود وهو الاعداد للتجارة خليقة وكانه لم يصح عنده الحديث فلا مخالفة حيث لم يصح
انتهى اقول سنبين الضمير في قوله فيهما تحريف من الناصب الخاين الذي قد ثبت خيانته وتحريفه مرارا او هو
من قلم الناسخ وينبغي ان يكون بدله مالك فقد وافق ابا حنيفة في بعض جزئيات هذه المسئلة وقال الحلي ان كان
لامرأة تلبسه او تكريه فيه فيكون المعنى انهما خالفا في الحلي في الجملة اما ابو حنيفة ففي البعض واما الشافعي ففي
المحظور ومما يناسب ذكره في هذا المقام ان لنقف عنده فنقول الزكوة ولا زكوة على الرجل في حلية السيف
والمنطق والمصحف والخاتم كذا نقله عن ابن حزم ثم اورد عليه بان ما ذكره تقسيم غير صحيح وما علمنا ذلك
التقسيم عن احد قبله ولا يقوم على صحته حجة من قرآن ولا سنة ولا اجماع ولا قول صاحب ولا قياس ولا راى
لوجه والعجب انهم احتجوا في بان الزكوة انما سقطت عن الحلي المتخذ للنساء لانه مباح لهن وكذلك عن المحلوق
السيف وحلية المصحف والخاتم للرجال فكان هذا الاحتجاج عجبا ولقد علم كل مسلم ان الدنانير والدراهم
ونقار الذهب والفضة مباح اتخاذ كل ذلك للرجال والنساء فينبغي على هذا ان يسقط الزكوة عن كل ذلك
ان كانت هذه العلة صحيحة ويلزم على هذه العلة ان من اتخذ ما لا زكوة فيه مما لم يحل له اتخاذه ان يكون فيه
الزكوة عقوبة له كما اسقط الزكوة عما فيه الزكوة من الذهب والفضة اذا اتخذ منه حلي مباح اتخاذه فان قالوا انه

له متاع البيت الذى لا زكوة فيه من الثياب ونحوها ظنا لهم فاسقطوا هذه العلة نفسها ان صححوها
الزكوة عن الابل المتخذ للركوب والبه والحمل والطحن وعن البقرة المتخذة للحرب وقبل كل شى وبعد مع
فساد هذه العلة وتناقضها من ان قلتم بها ومن اين صح لكم ان ما ابيح اتخاذه من الحلى يسقط عنه الزكوة وما
هو لا قولكم جعلتموه حجة لقولكم ولا مزيد ثم اين وجدتم اباحة اتخاذه المنطقة المحلاة بالفضة والمصحف
المحلى بالفضة للرجال دون السرج واللجام والمهامز المحلاة بالفضة فان ادعوا فى ذلك رواية عن السلف
باصح طريق من طريق البخارى محمد بن اسمعيل فى تاريخه عن عبد الله بن محمد المسندى عن سفين عن اسمعيل
بن محمد بن سعد بن ابى وقاص عن عمه مصعب بن سعد قال رايت على سعد بن ابى وقاص وطلحة بن عبيد الله
خواتم ذهب وصح ايضا عن البراء بن عازب فاسقطوا بهذه الزكوة عن خواتيم الذهب للرجل وتسوا حلية
السرج واللجام والدرع والبيضة عن المنطقة والسيف والا فلا النصوص اتبعتم ولا القياس استعملتم
فسقط هذا القول بيقين واما الشافعى فانه علل ذلك بالنماء فاسقط الزكوة عن الحلى وعن البقر والابل
والغنم غير السائمة وهذا التعليل فاسد لانه لم يات به قرآن ولا سنة ولا اجماع ولا نظير صحيح وقد علمنا
ان الثمار والحصن تنمى وهو لا يرى الزكوة فيه وكذا الابل وعمل البقر تنمى وهو لا يرى الزكوة فيها والحلى تنمى كرا
وتمنيه وهو لا يرى الزكوة فيه واما ابو حنيفة فاوجب الزكوة فى الحلى واسقط الزكوة عن المستعملة من الابل
والبقر والغنم وهذا تناقض واحتج له بعض مقلديه بان الذهب والفضة قبل ان يتخذ حليا كانت فيه الزكوة
ثم قالت طايفة قد سقط عنها حق الزكوة وقال آخرون لم يسقط فوجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه باختلاف
قلنا هذه حجة صحيحة الا انها لازمة لكم فى غير السوائم لاتفاق الكل على وجوب الزكوة فيها قبل ان تعلف
فلما علفت اختلفوا فى سقوط الزكوة او تماديها فوجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه باختلاف وقال هذا
القايل وجدنا المعلوفة ينفق عليها ويأخذ منها ووجدنا السوائم ياخذ منها ولا ينفق عليها والحلى ياخذ
منه كراه وينتفع به ولا ينفق عليه فكانا اشبه بالسوائم منه بالمعلوفة فقيل له والسائمة ايضا ينفق عليها
اجر الراعى وهذا كلها اهواء وتحكم فى الدين بالضلال انتهى كلامه وقد علم منه ايضا ضعف ما استدل
به الناصب لابى حنيفة واما ما يقوله وكانه لم يصح عنده الحديث فقد مر ما فيه مرارا فتذكر قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الزكوة على المديون وقال ابو حنيفة لا
يجب وقد خالف عموم القرآن قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة وعموم قوله عليه السلم فى خمس من الابل
شاة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان الدين لا يمنع وجوب الزكوة
لانها متعلقة بالعين الموجود او بالذمة فان تعلق بالعين فظاهر وان تعلق بالذمة فالذمة لا تشتغل بدين آخر و

عموم

عموم حكم الزكوة يشمل المديون وغيره ومذهب ابى حنيفة انه من كان عليه دين يحيط بماله فلا زكوة عليه
لانه مشغول بحاجته الاصلية فاعتبر معدوما كالماء المستحق بالعطش وثياب البذلة والمهنة وان
كان ماله اكثر من دينه زكى الفاضل اذا بلغ نصابا لفراغه عن الحاجة والمراد دين له مطالب من جهة العباد
حتى لا يمنع دين النذر والكفارة هذا دليل ابى حنيفة ولا مخالفة للنص حيث ان المديون المستغرق بالدين
فى الدين لا مال له فلا يدخل فى عموم قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة انتهى اقول لا نسلم ان المستغرق
ماله فى الدين لا مال له بل ما اخذه قرضا ماله شرعا وله التصرف فيه كساير ملكه ولهذا لو سرقه المستقرض
او غيره قطعت يده لانه فى ملكه ثم ان الظاهر ان الناصب خلط ما ذكروه دليلا لنفى الزكوة عن المستقرض بما
ذكروه دليلا لنفى الزكوة عن المديون الذى اخذ القرض فانه عللوا الاول بانه اذا خرج الدين عن ماله كالذى
استقرضه فهو معدوم عنده فلا يكون ماله فلا زكوة عليه ما لم وايضا المذكور فى الينابيع قياس نفى
الزكوة عن المشغول بحاجة اصلية على الحج وفرق بان وجوب الحج غير داير مع المال لوجوبه على الفقير بمكة
وعدم وجوبه على الصبى بخلاف الزكوة فلما راى الناصب ضعف هذا القياس عدل الى قياسه على الماء
المستحق للعطش ونحوه ولم يتفطن من قلة الادراك انه اضعف من ذاك فان فرض المسئلة انه فى يد المديون
ما لا يزيد عن قدر ضرورة نفسه فى الحال بخلاف الماء المستحق للعطش وبخلاف ثياب البذلة والمهنة التى
لا تزيد عن قدر ضرورة ستر العورة ودفع الحر والبرد وبالجملة عموم الاية والحديث المذكورين محقق فى الدنيا
والاخرة لانه لم يات بتخصيص شى منهما قرآن ولا سنة فمن ادعى فى ذلك تخصيصا فقد قال على الله تعالى
ما لم يعلم واما نحن فقد قلنا ما نعلم لان الله لو اراد تخصيص شى من ذلك لما اهمله ليضلنا ولبينه رسوله
صلعم المامور بما انزل الله الينا فاذ لم يخبر الله تعالى ورسوله صلعم بتخصيص شى من ذلك فيمن على يقين
قاطع على عموم كل ما اقتضاه كل منهما والحمد لله تعالى قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه يكره للانسان ان يملك ما تصدق به اختيارا او يصح البيع لو وقع وقال مالك
لا يصح وخالف فى ذلك عموم قوله تعالى واحل الله البيع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
قد ورد فى بعض الاحاديث النهى وحمله مالك على عدم صحة البيع فلا يصح كساير البيوع المنهية
عنها فلا مخالفة للنص انتهى اقول لو سلم ورود بعض احاديث النهى وصحته فى التحقيق عند
محققى علماء الاصول ان النهى فى المعاملات سيما اذا كان النهى عن الشى لوصفه لا يدل على الفساد
فيكون الحمل على عدم صحة البيع فيما نحن فيه فاسدا قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى وجوب الخمس فى كل ما غنم بالحرب وغيره وقال الفقهاء الاربعة لا يجب الا فى غنايم دار الحرب

فيكون ل

وخالفوا فى ذلك قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه انتهى **قال الناصب** خفضه الله
اقول مذهب الشافعى وجوب اخراج الخمس من مال الفئ فالخراج وعشور تجارات اهل الذمة للنصوص
الواردة فى هذا واما الاستدلال بالاية فمن عجايب الاستدلالات فان الاية دليل اخراج الخمس من
الغنيمة فكيف يجعل حجة على المخالف انتهى **اقول** حاصل تعجب الناصب ان معنى الغنيمة عند الفقها
الاربعة هو ما يغنم فى دار الحرب بالقتال فقط ويفرقون بالغنيمة والفئ الحاصل صلحا بغير قتال فلا
يدل الاية عندهم على الاعم والجواب ان الحق الظاهر هو التعميم لان ظاهر الاية يدل عليه كما ينهى عنه الموصول
وبيانه بقوله من شئ ويؤيده روايات العامة والخاصة المصرحة بذلك ويدفع ما ذهب اليه الفقهاء
من الاصطلاح ان الغنيمة لغة للفائدة المكتسبة ولو براس مال وشبهه والاصل عدم النقل فظهر
ان الحجة ناهضة على المخالف والحمد لله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه اذا كان العبد بين شريكين وجب عليهما فطرته بالحصص ولو كان بين الف نفس عبد
بالشركة او كان بين اثنين الف عبد بالشركة وجبت الفطرة على الجميع وقال ابو حنيفه يسقط عن الشريك
وكذا لو كان بعض العبد حرا وجب على مولاه بقدر نصيبه وقال ابو حنيفه لا فطرة هنا وقد خالف
عموم الامر بالاخراج عن العبد من غير حجة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى
انه يجب فى فطرة العبد فى المشترك يجب بالحصة لاحوله فى الملكين فيجب عليهما ومذهب ابى حنيفه
ان العبد بين الشريكين لا فطرة على واحد منهما وكذا العبيد ولا مخالفة للنص لان عموم امر الاخراج لا
يشتمله على تمهيد لفقدان المخرج المستقل انتهى **اقول** ان اراد بعدم استقلال المخرج عدم
استقلاله فى الاخراج فبطلانه ظاهر وان اراد عدم استقلاله فى ملك العبد فهذا لا يدفع شمول الامر
بالاخراج له فيلزم مخالفة عموم الامر كما ذكره المص رفع الله درجته ثم ان حاصل ما استدل به
ابو حنيفه على ذلك كما خرج به ان قدامة يرجع الى قياس فاسد وهو انه ليس لاحد من الشركاء عليه
ولاية تامة فاشبه المكاتب واجيب عنه بانه قياس مع الفارق لانه لا يلزم لسيد المكاتب
مؤنته ولان المكاتب يخرج عن نفسه زكوة الفطر بخلاف القن والولاية غير معتبرة فى وجوب الفطرة
بدليل عبد الصبى ثم ان ولايته للجميع فيكون فطرته عليهم وقال ابن حزم ما نعلم لمن اسقط عن
العبد المشترك صدقة الفطر وعن سكينة حجة اصلا الا انهم قالوا ليس احد من سيديه يملك
عبدا ولا امة وقال بعضهم من ملك بعض الصاع لم يكن عليه اداؤه فكذلك من ملك بعضا فى
عبد بعض كل عبدا وامة من رقيق كثير قلنا انما قولهم لا يملك عبدا ولا امة صدقوا ولا حجة لهم

فيه

فيه لان رسول الله صلعم لم يخرجها كل احد عن عبده وامته وانما قال ليس على المسلم فى عبده ولا فرسه
صدقة الا صدقة الفطر فى الرقيق فقوله رقيق والعبد المشترك رقيق والصدقة فيه واجبة بنص
الخبر المذكور على المسلم وهذا اسم يعم النوع كله وبعضه ويقع على الواحد والجميع وهذا النص
لم يجز فى الرقبة الواجبة نصفا رقبتين لانه لا يقع عليهما اسم رقبة والنص جاء بعتق رقبة وقال
الحنفيون من اعطى نصفى شاتين فى الزكوة اجزاته ولو اعتق نصف رقبتين فى رقبة واحدة لم يجزه
وقال محمد بن الحسن ملكان من مملوك بين اثنين فصاعدا فعلى ساداته فيه زكوة الفطر فان كان عبدان
فصاعدا بين اثنين فلا صدقة فطر على الرقيق ولا على من يملكهم واما قوله انه قياس على من لم يجز الا
بعض الصاع فالقياس كله باطل ثم لو كان القياس حقا لكان هذا منه عين الباطل لانه قياس للخطاء
على الخطاء بل من قدر على بعض صاع لزمه اداؤه على ما نبين بعد هذا ان شاء الله تعالى وقد روينا من
طريق وكيع عن سفيان عن ابى الحويرث عن محمد بن عمار عن ابى هريره قال ليس زكوة الفطر عن مملوك
يملكه قال وكيع يعنى فى المملوك بين الرجلين وهذا مما خالف فيه المالكيون صاحبا لا يعرف له من الصحابة
رضى الله عنهم مخالفا وهذا مما خالف فيه الحنفيون حكم رسول الله صلعم فالحاصل صدقة الفطر
على كل حر وعبد صغير او كبير ذكر او انثى وخالفوا فيه القياس فانهم اوجبوا الزكوة فى الغنم المشتركة
واسقطوا زكوة الفطر عن الرقيق المشترك انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان الزكوة المالية والبدنية لا يسقط بموت من وجبت عليه قبل ادائها مع تمكنه وقال
ابو حنيفه تسقط وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها
وهو عام وقال رسول الله صلعم فدين الله تعالى احق ان يقضى ولانه دين وجب فى ذمته فلا يسقط بالموت
كالاجنبى انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى عدم السقوط وبنى
ابو حنيفه امر الديون الالهية على المسامحة فيه ولعدم صحة الحديث عنده انتهى **اقول** بناء
ذلك على المسامحة من غير مساعدة دليل مساهلة فى الدين وانما المبنى على مثل هذه المسامحة الفاحشة
هو دين الحنفية لا الديون الالهية فان بعضها قد بلغ فى شدة الى غاية لم يقرر لها كفارة فى الدنيا واحيل
الى عذاب الاخرة وقد استدل صاحب الينابيع من اكابر الشافعية بالحديث الذى ذكره المص فمنع الصحة
سقيم غير مستقيم كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته
وفيه مسايل ذهبت الامامية الى انه اذا خرج من بين اسنانه ما يمكنه التحرز منه ويمكنه
ان يرميه فابتلعه عامدا كان عليه القضاء والكفارة وقال ابو حنيفه لا شئ عليه وقد خالف فى ذلك

المعقها ول
الملكتسبة ر
يقل ص

النص الدال على وجوب القضاء والكفارة على الاكل وهذا منه انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لو بقي طعام في خلال الاسنان فان ابتلعه افطر وان جرى به الريق غالبا فان
قدر على التميز والمج ولم يفعل بطل وان لم تقدر فلا واذا بطل الصوم به فالقضاء اوجب دون الكفارة
لعدم وجوبها عنده الا في الجماع ومذهب ابي حنيفه انه لو اكل ما بين اسنانه لم يفطر وان كان كثيرا فطر
والدليل ان القليل تابع لاسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لانه لا يبقى فيما بين الاسنان والفاصل
مقدار الحمصه وما دونها قليل وان اخرجه واخذ بيده ثم اكله ينبغي ان يفسد صومه كما روي عن محمد
ان الصايم اذا ابتلع سمسمه بين اسنانه لا يفسد ولو اكلها ابتداء يفسد ولو مضغها لا يفسد لانه
يتلاشى وفي مقدار الحمصه عليه القضاء دون الكفارة عند ابي يوسف وعند زفر الكفارة ايضا
لانه طعام متغير فعلم ان الحنفيه يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق ولا
يسمونه طعاما فلا يكون اكلا انتهى اقول الاستدلال بمثل ما ذكره الناصب على مذهب ابي حنيفه
سبيل من ضل عن السبيل وبالجمله هذا كلام يغني ذكره عن تكلف ابطاله ولكن نذكر ما اورده ابن حزم
على ابي حنيفه في هذا المقام تشحيذا للاذهان قال قال الحنفيون وانما لا يكون من خرج وهو صايم
من بين اسنانه شي من بقية سحوره كالحبيبه وشي من اللحم ونحو ذلك ذلك فبلعه عامدا للبلعه
ذاكرا لصومه فصومه تام وما نعلم هذا القول لاحد قبلهما واحتج بعضهم لهذا القول بانه شي قد
اكل بعد وانما حرم اكل ما لم يوكل فكان الاحتجاج اسقط واوحش من القول المحتج له وما علمنا ان شيا
اكل فيمكن وجوده بعد الاكل الا قيئا او عذرة نعوذ بالله من البلاء وحد بعض الحنفيين المقدار الذي
لا يضر تعمد الاكل في الصوم من ذلك بان يكون دون مقدار الحمصه فكان هذا التحديد طريفا جدا
ثم بعد ذلك فاي الحمص هو الا مليسي الفاخر ام الصغير فان قالوا قسناه على الريق قلنا لهم ومن اين فرقتم
بين قليل ذلك وكثيره بخلاف الريق ونسالهم عمن لم يطحنه كثيره شغوبه قد دخلت فيها من سحوره
زبيبة او باقلاء فاخرجها يوما آخر بلسانه او قنبا او حمصا او خزافا باحوا تعمد اكل ذلك كله حصلوا
اعجوبه وان منعوا منه تناقضوا وتحكموا في الدين بالباطل وانما الحق الواضح ان كل ما تسمى اكلا اي شي كان
فتعمده يبطل الصوم واما الريق فقل او كثر فلا خلاف في ان من تعمد ابتلاعه لا ينقض الصوم والعجب كل
ممن قلد ابا حنيفه ومالكا في هذا ولم يقلد من ساعة من ساعاته خير من دهرهما كله وهو ابو طلحة
الذي روينا باصح طريق عن شعبه وعمران القطان كلاهما عن قتاده عن انس ان ابا طلحة كان ياكل البرد
وهو صايم قال عمران في حديثه ويقول في حديثه ليس طعاما ولا شرابا وقد سمعه شعبة من قتاده

وسمعه

وسمعه قتاده من انس لكنهم قوما لا يحصلون انتهى واما ما ذكره الناصب بقوله فعلم ان الحنفيه
يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق الخ ففيه ان الكلام في فساد هذا الفرق
والجعل فيكون ما ذكره مصادرة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى ان الغبار الغليظ من الدقيق والنفض وغيرها اذا وصل الى الحلق متعمدا وجب عليه القضاء و
الكفارة وخالف الفقهاء فيه وخالفوا في ذلك النص الدال على ايجاب الكفارة بالافطار انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافطار في الصوم يحصل بوصول عين من الظاهر
الى الباطن في منفذ مفتوح عن قصد مع تذكر الصوم وفي الضبط فيوطهم وطا منها القصد دط
فلو صادف ذبابة الى حلقه او وصل غبار الطريق او غربلة الحنطه او الدقيق الى جوفه لم يفطر ولو فتح
فاه عمدا حتى دخل جوفه او اوجر طعاما مكرها او التراب وهو مغمى عليه لم يفطر لان في هذه الصورة
لم يتحقق القصد الى الافطار في حكم الناسي فلا يفطر والقضاء انما يجب على الاكل الا مثل اكل وله
يتحقق فلا مخالفة انتهى اقول ان المصنف لم يقل ان الفقهاء لم يحكموا بالافطار عند وصول الغبار
الغليظ ونحوه الى الحلق عمدا حتى يجيب الناصب بما ذكره من ان الشافعي حكم بالافطار بها بل
قال انهم لم يحكموا بالقضاء والكفارة وذلك وكذلك فانهم قالوا بلزوم القضاء في ذلك دون الكفارة
كما يشعر به كلام الناصب ههنا وخرج به اصحابه في كتبهم الشافعي من اعتبار القصد بما يكذب بكلام
صاحب الينابيع حيث قال يبطل بوصول الدواء الى المامومة او الجايفه وبالحقنه والسعوط ان
بلغ الدماغ وبالتقطير في الاذن والاحليل على الاظهر وبابتلاع طرف خيط لا بالاكتحال وبالفصد
والحجامة ولذا يبطل للحاجم والمحجوم لقوله ع افطر الحاجم قلنا منسوخ لانه عليه السلم احتجم وهو
صايم في حجة الوداع وبتشرب المسام وبغبار الطريق ولو فتح فاه عمدا انتهى فتامل قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا شك في الفجر فاكل وبقي على شكه لم يلزمه القضاء
وقال مالك يلزمه القضاء وقد خالف في ذلك قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض
من الخيط الاسود من الفجر وهذا لم يتبين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لو ظن ان الصبح لم يطلع او ان الشمس قد غربت فاكل وبان الغلط وجب القضاء ولو شك في الصبح قال
الشيخ ابو حامد الاسفرايني وصاحب التهذيب كره الاكل وقال المتولي حرم والظاهر الكراهة لعدم التميز التهذيب ل
وان صح ما رواه عن مالك فللاحتياط انتهى اقول تعليله لما ذهب اليه مالك من لزوم القضاء
بالاحتياط دليل على ما اسبقناه من انه خفضه الله لم يعرف معنى الاحتياط اذ الاحتياط لا يقتضي

الحكم باللزوم كما لا يخفى وقد علل في هداية الحنفية وجوب القضاء بانه حق مضمون بالمثل كما في المريض والمسافر انتهى وفيه ما فيه **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الكفارة لا تسقط القضاء وقال الشافعي يسقط والله تعالى قد اوجبه مع العذر المباح فكيف مع السبب الفاسد انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القضاء على العود على المفطر متعديا وليس الكفارة عند الشافعي الا في الاجماع في صوم رمضان وهذا هو المفطر المتعدي فكيف ينسب اليه ان الكفارة تسقط القضاء ولكن لا يبالي عليه من الافتراء والكذب انتهى **اقول** كلام ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني صريح في موافقته ما نسبه المص الى الشافعي حيث قال وقال الشافعي من لزمته الكفارة لا قضاء عليه لان النبي صلعم لم يأمر الاعرابي بالقضاء ثم اجاب عنه بان النبي صلعم قال للمجامع وصم يوما مكانه رواه ابو داود باسناده وابن ماجه والاثرم ولانه افسد يوما من رمضان فلزمه قضاؤه كما لو افسده بالاكل او افسد الصوم الواجب بالجماع فلزمه قضاؤه كغير رمضان انتهى على ان ما ذكره الناصب بقوله وليس الكفارة عند الشافعي الا في الاجماع في صوم رمضان الخ لا يرفع صحة ما نسبه المص الى الشافعي من القول بسقوط القضاء لان انحصار الكفارة عنده في صورة واحدة لا ينافي قوله فيها باسقاط القضاء في تلك الصورة كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من اكل او شرب ناسيا لم يفطر وقال مالك يفطر ويجب عليه القضاء وقد خالف في قوله صلعم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقوله صلعم من صام ثم نسي فاكل او شرب فليتم صومه ولا قضاء عليه اطعمه الله واسقاه انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من اكل او شرب ناسيا لم يفطر للحديث والقياس ان يفطر وهو قول مالك لوجود ما يضاد الصوم فصار كالكلام ناسيا في الصلوة ووجه الاستحسان قوله عليه السلم للذي اكل وشرب ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله واسقاك فعمل مالك بالقياس ولعله لعدم صحة الحديث انتهى **اقول** كيف يصح عمل مالك ههنا بالقياس الى الكلام ناسيا في الصلوة مع ان مذهبه المصرح به في كتب اصحابه هو ان التكلم ناسيا لا يبطل الصلوة فما ذكره الناصب غلط او مغالطة نعم قد قيس ذلك كما ذكره صاحب الينابيع على ترك النية وهو كما ذكره ايضا قياس مع الفارق لان النية من المامورات والاكل والشرب من المنهيات كالكلام في الصلوات ثم في قوله ووجه الاستحسان قوله عم للذي اكل الخ مباحثة ظاهرة لظهور ان نص الحديث بانفراده دليل عليه فوق القياس والاستحسان فلا يحسن ان يجعل وجها للاستحسان على انا قد اشبعنا القول في ابطال القياس

ويقبح

ويقبح الاستحسان في قسم الاصول من هذا الكتاب قد علمنا ان لو ثنا عنان اللسان ههنا وانكار ثبوت حديث رفع عن امتي الخطاء والنسيان مكابرة على المشهورات والمتواترات كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا وطئ في كل يوم من رمضان وجب عن كل يوم كفارة سواء كفر عن اليوم السابق اولا وقال ابو حنيفة لا يجب الا كفارة واحدة ولو جامع الشهر وخالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اليوم السابق واللاحق متساويان في وجوب صومهما وتحريم الجماع والاحترام من كل الوجوه فاي فارق بينهما في ايجاب الكفارة واي مدخل للسبق في عدم ايجاب الكفارة بل قد كان الاولى زيادة التنكيل والعقوبة بالمعاودة الى العقوبة وهتك الصوم واما النقل فعموم من جامع في نهار رمضان فعليه الكفارة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو جمع في يومين او رمضانين فعليه كفارتان لان كل يوم مستقل في حكمه في الصوم وما نقل عن مذهب ابي حنيفة فلم نطلع عليه وعبارة الهداية يدل على خلافه حيث اطلق قوله ومن جامع عمدا في احد السبيلين فعليه القضاء استدراكا للمصلحة الفائتة والكفارة لتكامل الجناية وهذا يدل على ان الجناية هو الافطار ففي كل يوم افطر وجامع فعليه القضاء والكفارة فما نقله عن ابي حنيفة لم يثبت انتهى **اقول** لا دلالة لما نقله من كلام الهداية على ان ما ذكره مذهب ابي حنيفة لما مر من انهم ربما يسكتون عما هو مذهب ابي حنيفة ويذكرون المفتى به من مذهب اصحابه و الدليل على صحة ما نسبه المص الى ابي حنيفة كلام صاحب الينابيع حيث قال واذا افطر ايام فلكل كفارة خلافا لابي حنيفة لنا ان كل يوم عبادة فلا تتداخل كالحج انتهى وكذا يدل عليه كلام ابن حزم في تقريره هذه المسئلة والتشنيع فيها على ابي حنيفة ايضا حيث قال ومن وطئ مرارا في اليوم فكفارة واحدة فقط ومن وطئ في يومين فاصدا فصاعدا فعليه لكل يوم كفارة سواء كفر قبل ان يطأ الثانية او لم يكفر وقال ابو حنيفة عليه لكل ذلك ولو انه افطر في كل يوم من رمضان عامدا كفارة واحدة فقط الا ان يكون قد كفر ثم افطر بها فاخر فعليه كفارة اخرى وقد روى عنه انه سواء كفر او لم يكفر ليس عليه الا كفارة واحدة اذا كانت الايام من شهر واحد فان كان اليومان واللذان افطر فيهما من شهري رمضا اثنين فلكل يوم منهما غير كفارة اليوم الاخر فلم يختلف قوله فيمن تعمد الفطر ايام رمضان كلها او بعضها او يوما واحدا منها في انه ليس عليه الا كفارة واحدة فقط اذا لم يكفر في خلال ذلك ولم يختلف قوله فيمن افطر يومين فصاعدا من رمضان واحد وكفر في خلال ذلك فمرة قال عليه كفارة اخرى ومرة قال ليس عليه الا الكفارة التي كفر بعد وهذا مما تناقض فيه ابو حنيفة وخالف فيه جمهور العلماء وبرهان صحة قولنا

Margin notes: الكلام — للمصلحة آل — افطر في يومين من رمضانين ان عليه كفارتين كفر بينهما او لم يكفر واختلف قوله فيمن ٣

امر رسول الله صلعم الذي وطى امرأته في رمضان بالكفارة فصح ان لذلك اليوم الكفارة المامور بها و
كل يوم فلا فرق بينه وبين ذلك اليوم لان الخطاب بالكفارة واقع عليه كما وقع في اليوم الاول ولا فرق انتهى
ما اردنا نقله من كلامه وله ههنا زيادة نقض وابرام طوينا ها على غرها نضيق المقام قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاكل والشرب في نهار رمضان لمن وجب عليه الصوم عامدا
عالما يوجب القضاء والكفارة وقال الشافعي لا يوجب الكفارة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما
العقل فلان اداء الصوم مع الجماع اشق من ادائه مع الاكل والشرب والتنعم والتلذذ فكان ايجاب الكفارة
بهما اولى ولان الاكل مفطر وهاتك للصوم ومناقض له فاي فرق بينهما واما النقل فامر عليه السلام لمن افطر في
رمضان بالعتق او الصوم او الاطعام مع عدم السؤال عن التفصيل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجب الكفارة على ذكر بالغ افسد صوم يوم من رمضان بجماع واثم به للصوم فقوله افسد بجماع
افاد ان لا كفارة على المفسد بالاكل والشرب والاستمناء والمباشرة المفضية الى الانزال والدليل ما روى
البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي صلعم قال هلكت قال ما شانك
قال وقعت على امرأتي في نهار رمضان قال فاعتق رقبة قال ليس عندي قال فصم شهرين متتابعين قال
لا استطيع قال فاطعم ستين مسكينا قال لا اجد قال اجلس فجلس فاتى النبي صلعم بعرق فيه تمر والعرق المكتل
الضخم قال خذها فتصدق به قال على افقر منا فضحك النبي صلعم حتى بدت نواجذه وقال اطعمه عيالك وفي
رواية يجزيك ولا يجزي احد بعدك وهذا يدل بصريحه على ورود الكفارة في افساد الصوم وهذا خلاف
القياس لاندفاع الذنب بالتوبة فلا يقاس عليه غيره على ما ثبت في الاصول ان الامر الوارد على خلاف القياس
يكتفى فيه على مورد النص واما ما ذكره انه مخالف للعقل لان اداء الصوم مع الجماع اشق من ادائه مع الاكل
والشرب فالجواب ان وروده في الاجماع خلاف القياس لان القياس ان يكتفى فيه القضاء والتوبة فهذا يرجع
الى التعبد لا الى سهولة الاداء وعدمه والعقل لو كان حاكما لكان يحكم على ترك الصوم راسا لانه كلفة ومشقة
واي نسبة للعقل في تعيين الشرايع واحكامها واما ما ذكره من النقل فقد علمت وروده في الاجماع ولم يصح في
هذا الباب نقل سواه انتهى اقول قد بينا سابقا في قسم الاصول ان القياس باطل وعلى تقدير كونه حقا
فتخصيص النص به او التزام رعايته مع ظاهر النص باطل وايضا قد نقل ابن الهجر المتاخر في رسالته المسماة
بخيرات الحسان ان مذهب ابي حنيفة ان ضعيف الحديث عنده اولى من القياس واذا كان هذا حال ابي حنيفة مع
اشتهاره بانه من اهل الراي والقياس فكيف يليق من الشافعي ان يجعل القياس حاكما على الحديث مع اشتهاره
بانه من اهل الحديث واما ما ذكره في جواب ما الزمه المصنف من مخالفة العقل فمردود بان المصنف لم يستدل

مايحس

ماص

لاص

مايحسن العقل المتنازع فيه كما زعم الناصب بل احتج الزاما للشافعي القايل بحجية القياس بقياس لو كان
القياس حجيا لكان هذا اصح قياس في الدنيا لتضمنه الاولوية بالنسبة الى المقيس بالنسبة عليه وانما سماه
دليلا عقليا لان العلية فيه كما في اكثر اقسام القياس مستنبط بالعقل فتامل هذا مع ان ما ذكره من اندفاع
الذنب بالتوبة في محل المنع لان اندفاع الذنب قد لا يحصل بمجرد التوبة بل يتوقف على شرط كاداء ما وجب
عليه في الاخلال بالواجب وكالخروج عن حقوق الناس في الاخلال بحقهم على ما صرح به المحقق في التجريد
وغيره في غيره قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا نذر صوم يوم بعينه وجب
عليه ولم يجز له تقديمه وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما النقل فلان ذمته
مشغولة بما نذر فلا يخرج عن العهدة الا به واما النقل فالنصوص الدالة على وجوب الايفاء بالنذر ولا
يصدق على من قدم الصوم انه قد وفى بما نذر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
لو نذر صوم يوم ولم يعين صام اي يوم شاء بما قبل الصوم ولو نذر صوم يوم معين بما يقبل الصوم تعين
وعند ابي حنيفة ان الايام التي يجوز فيها الصوم متساوية ولا غرض شرعي يختص باليوم المعين فيصوم متى
شاء من الايام ولا يلزم مخالفة العقل والنقل لانهما يقتضيان الوفاء بالمنذور بما يجد قربة والقربة لا
يتصور في الفرق بين الايام انتهى اقول قد عرفت ان عند امثال ابي حنيفة وامثاله ساقط عن درجة
الاعتبار واما ما استدل به له من مساواة الايام التي يجوز فيها الصوم فغير مسلم كيف والجمعة وليلتها
وايام البيض ونحوها رجحان ثابت من الشارع بالنسبة الى باقي الايام الاسبوع والشهر كما لا يخفى قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا شاهد هلال شوال وجب عليه الافطار
وقال مالك واحمد لا يجوز له الافطار وقد خالفا في ذلك النصوص الدالة على تحريم صوم يوم العيد وانما يكون
العيد عيدا بالهلال وقد ثبت عنده مشاهدته وقال عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ومن العجب
ايجاب فطره عندهما لو ثبت عند حاكم فاسق بشهادة مستورين تعرف هو فسقهما وانه يحرم صوم
ويحرم افطاره ويجب صومه لو شاهده عيانا وعلم الهلال بالضرورة انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه اذا راى الهلال بالنهار يوم الثلثين فهو لليلة المستقبلة راى قبل الزوال
او بعده فان كان لرمضان لم يلزم الامساك وان كان لشوال لم يجز الافطار للاثار الواردة في ذلك وعمل
الصحابة واما انه لليلة المستقبلة فلان النهار بالنسبة الى الفطر والصوم لا يتجزى حتى يجوز في بعضه الفطر و
في بعضه الصوم فالذي راى الهلال في النهار وقد اصبح مفطرا او صائما لم يتحقق في حقه ان هذا الهلال
بدا في الافق بعد طلوع النهار او قبله لانه لا بد لطلوع النهار كان السابق في حكم الشهر السابق فاصل الاستصحاب

الذنب ظ
لزم المضيفين

يقبل فيه ظ

المعين ظ

لا ل ظ

البعض ظ

فالعمل بما مقتضى الشهر السابق من الصوم او الافطار والهلال لليلة المستقبلة هذا هو الدليل وهو صحيح معتمد ماتر وما ذكر انه يوم العيد والنصوص دالة على تحريم الصوم يوم العيد فالجواب انه لم يلزم ان يكون يوم العيد لامكان ظهور الهلال في الافق بعد طلوع النهار فلا يكون كل النهار عيدا بخلاف ما رأى في المغرب فانه يحرم الحكم معه على ان الغدية عيد والنص يدل على الافطار عند رؤيته اعم من ان يكون في ذلك اليوم او في غده والمراد من الرؤية رؤية يوجب تحقق العيد معه وهيهنا ليس كذلك انتهى

اقول دليله غير صحيح معتمد ماتر لان المقدمة المأخوذة فيه القائلة بانه اذا رأى الهلال بالنهار يوم الثلثين فهو لليلة المستقبلة غير مسلمة لابد لبيان من دليل واني له ذلك مع ما ذكره ابن قدامة من اختلاف اهل نحلته فيه فذهب ابو يوسف والثوري واحمد في رواية الى انه ان رأى قبل الزوال فهو لليلة الماضية وان رأى بعده فهو لليلة المقبلة ولان ما قبل الزوال اقرب الى الماضية وذهب احمد في رواية اخرى الى انه لليلة الماضية مطلقا وانه يلزم قضاء ذلك اليوم وامساك بقيته احتياطا واما ما استدل به علينا من ان النهار بالنسبة الى الصوم والفطر لا يتجزى ففيه ان المص لم يفرض المسئلة فيما اذا رأى الهلال في نهار الثلثين بعد الافطار حتى يلزم تجزيه ولو سلم ان المسئلة ما يعم ذلك فنقول ان اراد انه لا يتجزى اختيارا فهو مسلم ولكن لا اختيار فيما نحن فيه وان اراد انه لا يتجزى مطلقا فهو غير مسلم بل يتجزى اضطرارا فيلزم قضاء ذلك اليوم وامساك بقيته احتياطا كما مر ويتوجه على ما ذكره من الجواب ان المص قد فرض المسئلة فيما اذا علم ان ما رأى من الهلال هلال شوال بان رأى في يوم الثلثين تاما قبل الزوال فان ما قبله اقرب الليلة الماضيه فما ذكره الناصب من انه لا يلزم ان يكون يوم العيد الخ ساقط وما فرعه بقوله فلا يكون كل النهار عليه م
عيدا اشد سقوطا لان الكل قوله والنص يدل على الافطار عند رؤيته اعم من ان يكون في ذلك اليوم او في غده فكيف ولو دل قوله صلعم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته على ما ذكره الناصب من العموم لدل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس على نحو من العموم وخلاف ظاهر عرفا وشرعا **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا وطئ في نهار شاهد هلال رمضان في ليلة وحده وجبت عليه الكفارة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على ايجاب الكفارة بافطار رمضان وهذا رمضان عنده بالضرورة ويلزمه ما الزم مالكا واحمد في الصورة الاولى من ترجيح حكم الفاسق لشهادة فاسقين على الاحساس **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو رأى الفاسق هلال رمضان لزمه الصوم شهد او لم يشهد لانه صادق عليه انه رأى الهلال فيجب عليه الصوم فان جامع فعليه الكفارة لانه افطر في رمضان حقيقة لتيقنه وحكما لوجوب الصوم عليه ومذهب ابي حنيفة ان من رأى هلال رمضان وحده

صام

صام وان لم يقبل الامام شهادته لقوله عليه السلم صوموا لرؤيته وقد رأى ظاهرا وان افطر فعليه القضاء دون الكفارة ودليله ان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فاورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات ولو افطر قبل ان يرد الامام شهادته اختلف المشايخ فيه ولو اكمل هذا الرجل ثلثين يوما لا يفطر الا مع الامام لان الوجوب عليه للاحتياط والاحتياط بعد ذلك في تاخير الافطار ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التي عنده ابي حنيفة ودليله انتهى **اقول** الشرع والعقل يأبيان من مثل هذا الدليل العليل تكلفه لابي حنيفة لان الرد والتهمة انما تضر محته في حق المنفرد بهلال رمضان لا في حق نفسه وكيف يورث شبهة واشتباها في حق نفسه مع كونه جازما برؤيته الهلال نظير ذلك ما قال الناصب سابقا من ان بانفراد ابو بكر برواية من حديث نحن معاشر الانبيا لا نورث انما يكون خبرا واحدا ظنيا في حق غيره وحكمه واما في حق نفسه فلا لانه سمعه بمشافهة من رسول الله صلعم فافهم وايضا ما تقرر بين الفقهاء ان الحدود تندرئ بالشبهات لا ان الكفارة ما تندرئ بالشبهات واعرف من ذلك الشافعي ما وقع في بعض حواشي الهداية الحنفية من تعليل تهمة الغلط في خبره بانه تفرد بدعوى الرؤية من بين ساير الناس مع استوائهم في حاسة البصر والنظر الى مطلع القمر انتهى
الناس ٩ وضرره اذا اراد استوائهم في اصل قوة الحس فسلم ولكن لا يلزم منه الاستواء في الكيفية ايضا لظهور اختلاف
في حدة النظر وضعفها وان اراد الاستواء في الكيفية ايضا فتوجه المنع عليه مما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لو نذر صوم يوم العيدين لم ينعقد نذره ولا يجب قضاؤه وقال ابو حنيفة ينعقد فان صامه اجزأه والا قضاه وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان صومهما محرم باجماع اهل الاسلام والمحرم لا يصح قربة الى الله تعالى ولا ينعقد النذر الا في طاعة لان المطلوب منه التقرب اليه فكيف يعقل التقرب اليه بما يكرهه ويحرمه واما النقل فان النبي صلعم نهى عن صوم هذين اليومين انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو نذر صوم سنة معينة كهذه السنة او سنة من الان او الغد او من شهر كذا صامها متتابعا بحق الوقت ويقع رمضان عن فرضه ويفطر العيدين والتشريق بلا قضاء لان العيدين وايام التشريق حرم فيها الصوم فلا يتعلق بالنذر لان النذر يكون في القربات فكيف يقع في الحرام هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفة انه اذا قال لله علي صوم يوم النحر افطر وقضى فهذا النذر صحيح عنده والدليل عليه انه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله فيصح نذره ولكنه يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه هذا مذهب ابي حنيفة ودليله وما ذكر انه خالف العقل والنقل فهو غير وارد عليه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه بل هو قائل بها لكنه يقول بالحرمة ويؤاخذ به ويلزمه القضاء عملا بالوفاء بالنذر وورد الخبر في نهي الصوم

لاينافي لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه حتى لا يكون عاملا بالنهى انتهى **اقول** انما امر الله تعم بالوفاء بالنذر اذا كان طاعة لا اذا كان معصية واذ صح نهى النبي صلعم عن صوم يومي العيدين واى يوم نهى عنه فصوم ذلك اليوم معصية ولم يامر الله تعالى حفظ لوفاء بنذر معصية فكيف يقول عاقل ان هذا النذر صحيح وكيف يقال انه نذر لصوم مشروع ومن اين علم ابو حنيفه واوليائه ان النهى عن نذر ذلك لاجل ترك اجابة دعوة الله تعالى بالاكل والافطار اللازم للصوم لا للنفس حرمة الصوم وهل هذا الا مثل ان يقال ان المنع من نكاح الامهات والاخوات والبنات مثلا انما هو لاستلزامه ما كرهه الله تعم من خلط النسب فيما اذا اجتمع اخوان على امرأة واحدة وعلى اخت واحدة لا لاجل حرمة نفس النكاح والوطى وهل هذا الا عنادا وتلاعبا بالدين والدخول فى زمرة الملحدين **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز لفاقد الهدى القيام ايام التشريق بمنى وقال الشافعي يجوز وبه قال مالك وقد خالفا فى ذلك النص من النبي صلعم فانه نهى رسول الله صلعم عن صيام ستة ايام يوم الفطر ويوم الاضحى وايام التشريق واليوم الذى يشك فيه وروى انس ان النبي صلعم نهى عن صيام خمسة ايام فى السنة يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح صوم يوم العيد وايام التشريق لا للمتمتع والعادم الهدى ولا لغيره للنهى الوارد عن صوم هذه الايام فما اكذب هذا الرجل فى نقل المذهب انتهى **اقول** نسبة المص الى الكذب انما نشاء من جهله بمذهب امامه فان ما نقله المص عن الشافعي ههنا هو قوله القديم كما صرح به النووى فى الروضة فى فصل شروط الصوم حيث قال الشرط الرابع الوقت القابل للصوم وايام السنة كلها غير يومي العيدين وايام التشريق ويوم الشك قابلة للصوم مطلقا واما يوما العيد فلا يقبلانه واما ايام التشريق فلا يقبله فى الجديد وقال فى القديم يجوز للمتمتع العادم للهدى صومها عن الثلثة الواجبة فى الحج انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المجنون اذا افاق بعد فوات شئ من ايام رمضان لم يجب عليه قضاؤه وقال ابو حنيفه اذا مضى من الشهر جزء واحد وافاق فيه وجب عليه قضاء جميع الشهر وقد خالف فى ذلك العقل والنقل اما العقل فان التكليف منوط بالعقل وهو غير ثابت والقضاء تابع لوجوب الاداء واما النقل فقوله عليه السلم رفع القلم عن ثلث وعن المجنون حتى يفيق انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب قضاء كل يوم استمر جنونه فيه لا قضاء كل الشهر لانه لم يجب عليه الاداء لانعدام الاهلية والقضاء مرتب عليه فصار كالمستوعب ومذهب ابى حنيفه انه من جن فى رمضان كله لم يقضه وان افاق المجنون فى بعضه قضى ما مضى والدليل عليه ان السبب قد وجد وهو الشهر والاهلية بالذمة لان الاهلية (جن ط يعتقد ط)

معنى يصير الشخص بها اهلا للوجوب له وعليه وبه فارق البهايم وهو قايم بعد الجنون الا يرى انه يلزمه ضمان الاتلاف وصدقة الفطر ونفقة المحارم وكل هذه الحقوق الذمة فان قيل ففى هذا السبب والاهلية قد وجد فى المستوعب مع انه لم يؤمر لقضائه فاى فايدة فى تخصيصه قال صاحب الهداية الجواب ان فى الجواب فايدة وهو صيرورة الصوم مطلوبا على وجه لا يحرج فى ادائه بخلاف المستوعب لانه يحرج فى الاداء فظهر من هنا ان ابا حنيفه لم يحكم بجنون من لم يستوعب الشهر بالنسبة الى صوم ذلك الشهر فلا مخالفة للحديث انتهى **اقول** المجنون فنون ومنها تكلف اصلاح كلام ابى حنيفه المشتمل على فنون من الجنون ولنعم ما قال ابن حزم من ان قول ابى حنيفه هنا فى غاية الفساد لانه دعوى بلا برهان ولم يتبع نصا ولا قياسا لانه راى على من افاق فى شئ من رمضان من جنونه قضاء الشهر كله وهو لا يراه على من بلغ اذا اسلم حينئذ وقال بعض المالكية المجنون بمنزلة الحايض وهذا كلام يغنى ذكره عن تكلف ابطاله وما ندرى فيما يشبه المجنون الحايض انتهى واما ما ذكره الناصب من الدليل فتوجه عليه السؤال الذى ذكره ولا يندفع بالجواب المذكور فى الهداية لان الفرق بين قضاء كل الشهر وبعضه بلزوم الحرج فى الاول دون الثانى انما يتم اذا كان ذلك البعض الذى وقع فيه الجنون والافاقة مثل يوم او يومين واما اذا كان اكثر الشهر كتسعة وعشرين يوما منه مثلا فالفرق بين الكل وهذا البعض فى ذلك تكلف بل تحكم كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح الاعتكاف الا بصوم وقال الشافعي يصح بدونه وقد خالف فى ذلك قوله صلعم لا اعتكاف الا بصوم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الصوم ليس شرطا للاعتكاف فلو اعتكف ولبث فى المسجد قدرا يسمى عكوفا صح وان لم يكن صايما والدليل على صحة الاعتكاف بدون الصوم ما روى البخارى ومسلم والنسائى والترمذى فى صحاحهم عن عمر بن الخطاب انه سال رسول الله صلعم قال كنت نذرت فى الجاهلية ان اعتكف ليلة فى المسجد الحرام قال فاوف بنذرك وهذا يدل على صحة الاعتكاف بالليل ولا يكون الصوم بالليل وما رواه من الحديث فهو من كلام عايشه وهو موقوف ولا يعارض المتصل انتهى **اقول** يجوز ان يكون المراد من الاعتكاف بالليل فى حديث البخارى واقرانه اعتكافها تبعا للنهار لان الليلة قد يطلق مع ارادة النهار معها كما يقال اقمنا الليلتين او ثلثا ويراد الليل والنهار ويكون وجه تخصيص الليل بالذكر كون العبادة فيها ابعد عن الريا واجمع للخاطر عن الوساوس الى غير ذلك واما ما ذكره من ان ما رواه المص من حديث عايشه موقوف فهو دليل على عدم وقوفه فان ابن قدامه رواها متصلا الى النبي صلعم وابن حزم رواها متصلا الى عايشه وروى من طريق عبد الرزاق عن سفيان الثورى عن حبيب بن ابى ثابت عن عطا عن عايشه قالت من اعتكف فعليه الصوم وكذا روى باسناده الى عطا عن ابن عباس وابن عمر انهما قالا جميعا لا اعتكاف الا بصوم الحديث ثم

اقول يدل على فساد رواية البخارى اشتمالها على حقيقة نذر الكافر وعلى اضطراب احتلافهما ومخالفتها لما
رواه ابن حزم فى معناه عن ابن عمر حيث قال روينا من طريق الى داود نا احمد بن ابراهيم نا ابو داود الطيالسى
نا عبد الله بن بديل عن عمرو بن دينار عن ابن عمر قال ان عمر جعل عليه ان يعتكف فى الجاهلية ليلة او يوما عند
الكعبة فسال النبى صلعم فقال النبى اعتكف فصم انتهى فان فى هذه الرواية قد وقع الترديد بين اليوم
والليلة كما لا يخفى نعم قال ابن حزم بعد نقلية ذلك ان هذا خبر لا يصح لان عبد الله بن بديل مجهول انتهى
واقول حكمه بعدم صحة الخبر سقيم وتعليله لذلك بجهالة عبد الله بن بديل تجاهل ظاهر وتحامل ونصب
ناهر وانما دعاه الى ذلك كون عبد الله من خلص اصحاب مولانا امير المومنين عليه السلم والذين جاهدوا معه
فى حرب معوية الباغى امام ابن حزم والاظهر ان المراد عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعى الذى ذكر فى كتاب الاستيعاب
وكتاب الاصابة وكتاب اسد الغابة فى معرفة الصحابة فى عداد كبار الصحابة ولم يسمع فى الصحابة والتابعين
عبد الله بن بديل سواه ولهذا لا ينصرف ذهن من له اطلاع على اقوال السلف عند سماع ذلك الا اليه قال فى
الاستيعاب قد اسلم عبد الله مع ابيه بديل قبل فتح مكة وكان سيد خزاعة وهم عيبة رسول الله صلعم وصاحب
سره وقد شهد عبد الله مع النبى صلعم غزاة حنين وطايف وتبوك وكان له قدر وسيادة قائمة ثم استشهد فى
حرب صفين مع اخيه عبد الرحمن وكان فى ذلك اليوم اميرا على رجالة عسكر امير المومنين ع وكان من اكابر
اصحابه وروى عن الشعبى انه كان على عبد الله فى حرب صفين درعان يضرب بسيفان يضرب اهل الشام
بالسيف ويقول شعر لم يبق الا الصبر والتوكل ثم التمشى فى الرعيل الاول مشى الجمال فى حياض المنهل والله
يقضى ما يشاء ويفعل وهكذا كان يحقق من قتل الاعداء ويشق الصفوف حتى وصل الى معوية وحمل عليه
وابعده عن موضعه وفرق اصحابه الذين كانوا حوله فتجمعوا على دفعه بالسيف والنصل والحجارة حتى صار شهيدا
ولما نظر معوية الى شمايله اللايحة منها آثار السيادة والنجابة قال كان هذا فحل القوم اللهم اظفرنى على الاشتر و
شعب بن قيس فانه ليس فى عسكر على مثل هذا الرجل غيرهما وروى عن زيد بن وهب الجهنى ان عبد الله
بن بديل قام يوما بصفين فى اصحابه فخطب فحمد الله واثنى عليه وصلى على النبى صلعم ثم قال الا ان معوية ادعى ما ليس
له ونازع الامر اهله ومن ليس مثله وجادل بالباطل ليدحض به الحق وصال عليكم بالاعراب والاحزاب و
زين لهم الضلالة وزرع فى قلوبهم حب الفتنة ولبس عليهم الامر وانتم والله على الحق على نور من ربكم وبرهان
مبين فقاتلوا الطغاة الجفاة قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مومنين
قاتلوا الفئة الباغية الذين نازعوا الامر اهله وقد قاتلتموهم مع رسول الله صلعم فوالله ما هم فى هذه بازكى ولا
اتقى ولا ابر قوموا الى عدو الله وعدوكم يرحمكم الله انتهى اقول ولم يزل هذا صنيع القول فى انهم اذا وجدوا

في سند حديث رواه شيوخهم احد ممن يشيعه على عليه السلم جهلوه او نسبوه الى الكذب ولو كان من اكابر
اصحاب النبى صلعم واما من ينسب الى النصب كعبد الله بن عمرو العاص وغيرهما من العصاة البغاة فهو عندهم من
اوثق الناس فالله المستعان من شدة تحاملهم وانحرافهم ونصبهم **قال المصنف** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا اذن لزوجته او امته فى نذر الاعتكاف فنذرتا انعقد ولم يجز له منعهما وقال
ابو حنيفة له مع الامة دون الزوجة وقال الشافعى له منعهما معا وقد خالفا فى ذلك العقل والنقل اما العقل
فلانه دال على تحريم المنع من الاتيان بالواجب واما النقل فالنصوص الدالة على وجوب الايفاء بالنذر الصحيح
وقد انعقد نذرهما اجماعا انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لا يجوز للمراة ان
تصوم تطوعا بحضور الزوج لا المراة ان تصوم تطوعا بحضور الزوج الا باذنه والشروع فى النافلة لا يوجب الاتمام
فللزوج ان يرجع عن الاذن اذا لم يكن منذورا واذا كان منذورا فليس له الرجوع فلا مخالفة للعقل والنقل
انتهى **اقول** ان المصنف فرض المسئلة فى الاعتكاف المنذور دون المندوب فلا طايل فى نقل فتوى الشافعى
فى المندوب وما ذكره من ان الشافعى لا يقول فى المنذور بجواز الرجوع والمنع ممنوع لما يرشد اليه النظر فى كتاب
تتمة الابانة للمتولى الشافعى النيشابورى حيث قال قبل الفصل الرابع فى الاعتكاف المنذور فرعان احدهما اذا
اذن لعبده او زوجته فى الاعتكاف وكان الاعتكاف متطوعا به او كان منذورا ولم يشترط فيه التتابع
فله ان يرجع ويمنعهما من المضى فى الاعتكاف ويكره له ذلك فاما اذا كانا قد شرطا التتابع فى النذر لم يخرجهما
لان الزمان قد تعين له بالشرع فيه وصار كما لو اذن له فى صوم النذر ليس له ان يكلفه الفطر فان اخرجهما عن
المعتكف فالحكم فى بطلان تتابعهما كالحكم فالمعتكف اذا اكره على الخروج عن المسجد وسيذكر وقال ابو حنيفة
له ان يمنع العبد من كمال الاعتكاف وليس له منع الزوجة وفرق بان المراة تملك بالتمليك فيصير كانه ملكهما
منافعهما بالاذن والعبد لا يملك بالتمليك فيكون السيد بالاذن كالمعير منه وقال مالك ليس له
منعهما وشبه بما لو اذن لهما فى صلوة الجمعة وشرعا فيه لم يكن له اخراجهما منها ودليلنا ان السيد متبرع
والتبرع لا يلزم قبل تمامه ويفارق الجمعة لانها بالجمعة يؤديان فرضا وههنا الاجواب انتهى ولا يخفى ان الدليل
عليه من وجوه منها مخالفة مدلوله لعموم قوله تعم ولا تبطلوا اعمالكم واما قوله وههنا الاجواب فهو ظاهر البطلان
الكلام فى الاعتكاف المنذور والاتيان بالنذر الصحيح واجب كما مر فما ان الناصب المدبر قطع الله دابره ولى
الدبر عن تدبير ما وقع عن ابى حنيفة فهو لم يقطع دابر الابر او كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان ففاته قضاء فان اخره رمضان اخر فاعتكف فيه
اجزاه وقال ابو حنيفة يجب عليه قضاء ولا يجوز فى رمضان الثانى وهو خلاف المعقول التساوى الشهرين

ولا يعتبر فيها الاعتكاف لا الاذن ع

يكن له

قد م

وباقي الشهور للشهور ايضا مع ان مذهبه القياس ووجوب العمل به واي تماثل اشد من التماثل هنا انتهى

قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي اذا نذر الاعتكاف مدة مقدرة كشهر مثلا وجب الوفا بها وان عين المدة المقدرة كهذا الاسبوع او هذا العشرة او عشرة من الآن او شهر رمضان او هذا الشهر لزم الوفا متتابعا ولو فرق او اخر عصى وبنى ولا يجب الاستيناف ولا التتابع في القضاء ومذهب ابي حنيفة ان من اوجب على نفسه اعتكاف ايام لزمه اعتكافها بلياليها فان فاته قضاه واما ما ذكر ان الاعتكاف في رمضان آخر يجزيه فهذا يصح اذا نذر ان يصوم في رمضان مطلقا ولا يخصصه لهذا الرمضان فاذا خصصه لهذا الرمضان لم يجز الرمضان الثاني عنه لانه لم يصدق على الرمضان الثاني انه هذا الرمضان فلا يصح القياس مثلا اذا نذر صوم يوم الاثنين من ذي الحجة الحاضرة فظاهر انه لم يجزي عنه صوم يوم الاثنين من ذي الحجة الآتية انتهى

اقول مراد المص قدس سره كما ينادي عليه سياق كلامه انه اذا اتى المكلف بقضاء الاعتكاف الذي فاته في رمضان في رمضان آخر بعد اجزاه ذلك القضاء لا انه اجزاه على وجه الاداء وبالجملة ضمير فان اخره في قوله فان اخره الى رمضان آخر راجع الى القضاء كما هو الظاهر لا الى اصل الاعتكاف المنذور الغايت كما توهمه الناصب لان الفرض انه قد فات ولا معنى للقول بتاخير ما فات وكذا الضمير في لا يجوز في قول ابي حنيفة ولا يجوز في رمضان الثاني راجع الى القضاء وعلى هذا التشنيع المص على ابي حنيفة متوجه والناصب لم يحصل معنى كلام المص مع غاية وضوحه فاتى بما يشهد على اعوجاج فهمه وقد يحسله والحمد لله على السلامة من مثله قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا نذر ان يعتكف في احد المساجد الاربعة وجب عليه الاتيان والوفاء به وقال الشافعي ان كان في المسجد الحرام فكذلك والا جاز ان يعتكف حيث شاء وقد خالف المتواتر في وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو نذر ان يعتكف في المسجد الحرام او الاقصى او مسجد المدينة تعين ويقوم الاول مقامهما والاخير مقام الثاني لا عكسهما ولو عين مسجدا غير الثلثة لم يتعين فظهر انه نقل مذهب الشافعي على خلاف ما هو عليه انتهى اقول قد ذكر صاحب الينابيع المسئلة على وجه ذكر الناصب لكن قيده بقوله على الاصح فيمكن ان يكون خلاف الاصح قول الشافعي ويرشد اليه ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث نسب الى الشافعي قولان فقال قال الشافعي في احد قوليه كذا وقال في الآخر لا يتعين المسجد الاقصى لان النبي صلعم قال الصلوة في مسجدي هذا افضل من الف صلوة فيما سواه الا المسجد الحرام رواه مسلم وهذا يدل على التسوية فيما عدا هذين المسجدين لان المسجد الاقصى لو فضلت الصلوة فيه على غيره للزم احد امرين

اما خروجه

اما خروجه عن عموم الحديث واما كون فضيلته بالف مختصا بالمسجد الاقصى ثم اجاب بان لنا انه من المساجد التي تشد الرحال اليها لقوله صلعم لا تشدوا الرحال الا الى ثلثة مساجد المسجد الحرام في النذر كمسجد النبي صلعم وما ذكروه لا يلزم فانه اذا فضل الفاضل بالنسبة فقد فضل المفضول بها انتهى ولو سلم عدم امكانه فلا مخالفة في المعنى بين ما ذكره المص وبين ما ذكره الناصب كما لا يخفى على المتامل وبالجملة العبارة التي نقلها الناصب لا يسلم ايضا عن شناعة مخالفة ما تواتر من وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة فلا يسمن ولا يغني من جوع ثم الظاهر ان الشافعي نظر في الفتوى المذكور الى رعاية الافضل من الامكنة ثم الافضل كما هو صريح فتوى ابي يوسف في هذه المسئلة حيث قال وقد روي عن ابي يوسف انه اذا نذر صلوة في موضع فصلى في افضل منه اجزاه ولا يخفى انه يلزمهما ان من نذر صوم يوم فجاهد الكفار فانه يجزيه من الصوم لانه فعل خيرا مما نذره وان من نذر ان يتصدق بدرهم فتصدق بثوب انه يجزيه وهذا خطاء لانه لم يف بنذره شرعا كما اشار اليه المص قدس سره

قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المعتكف اذا ارتد بطل اعتكافه وقال الشافعي لا يبطل وقد خالف القرآن وهو قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا طرء في الاعتكاف الحيض او الجنون او السكر او الردة انقطع ولا يحسب ذلك الزمان من الاعتكاف هذا هو المذهب فقد علم انه نقل خلاف المذهب انتهى اقول قد اصطلحوا على ان يعبروا عما انفرد عند مقلدة مذهب من المذاهب الاربعة بقولهم هذا هو المذهب او المذهب كذا فان اراد الناصب بقوله هذا هو المذهب ما اصطلحوا عليه فلا يدفع هذا مخالفة الشافعي فلا مخالفة الشافعي للقرآن وان اراد انه عين ما افتى به الشافعي نفسه فهو كذب صريح لانه قد ذكر في الينابيع ان الشافعي نص على ان الردة لا تبطل الاعتكاف تدبر قال المصنف رفع الله درجته وفيه مسايل ذهبت الامامية الى ان الاسلام ليس شرطا في وجوب الحج وقال ابو حنيفة انه شرط وقد خالف عموم قوله تعالى ولله على الناس حج البيت واتموا الحج والعمرة لله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط وقوع الحج للشخص الاسلام فلا يصح من الكافر ولا من المسلم للكافر لان الحج من العبادة ولا تصح العبادة من الكافر واما الوجوب فرع عن الخلاف في ان الكافر مكلف في الفروع اولا وقد ذكرنا في قسم علم الاصول تحقيق هذه المسئلة وعلى تقدير القول بانه مكلف في الفروع فالمراد منه انه يعاقب على ترك الفروع كما يعاقب على ترك الاصول لا انه يؤمر بالفروع كالصلوة والحج وعلى تقدير انه يؤمر بالفروع فاي فرق بين

الصلوة والحج واما الاستدلال في وجوبه على الكفار بالاية لشمول الناس الكافر والمؤمن فمن غرايب الاستدلالات لان من المعلوم ان الناس ههنا مخصوص بالمسلم ولا يلزم ان يراد بالناس العموم كما في قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فان المراد بالناس الاولى نعيم بن مسعود وبالناس الثاني القريش ثم ان قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم يدل على عدم جواز حج المشرك البته فكيف يجب عليه ما لا يكون واجبا وهذا من الغرايب في الاسلام وتجويز حج الكافر خرق للاجماع ومخالفة للنصوص ثم اعجب من هذا الشنيعة على ابي حنيفة بمخالفة النص بئس الرجل وبئس المذهب انتهى اقول كلام المص في التكليف بالحج ووجوبه عليه لا في وقوعه والنزاع فيه من الامامية والشافعية مع الحنفية في ذلك مشهور وكلام المص صريح فيما ذكرنا لا خفاء فيه اصلا كما لا خفاء في الفرق بين وجوب الحج ووقوعه وقد مر ان التكليف بالحج ونحوه من الفروع لا يتوقف على اتصاف المكلف حين التكليف بالاسلام كما في تكليف المحدث بالصلوة قبل رفع الحدث بالوضوء او الغسل ولهذا ظهر انه لا فرق في الوجوب بين الصلوة والحج وساير الواجبات وليس في كلام المص ما يوهم الفرق لان تخصيص الحكم ههنا بالحج بخصوصية المقام كما لا يخفى فلا وجه لقوله فاى فرق بين الصلوة والحج ثم قوله لا يلزم ان يراد بالناس العموم مدخول بان الاصل في العام بقاؤه على عمومه الى ان يقوم دليل على ارادة خلافه كما في الاية التي استدل بها الناصب في منعه المردود فان تخصيص لفظي الناس فيها انما وقع بقرينة المقابل والناس في الاية التي استدل بها المص لا دليل على ارادة الخصوص منه فوجب ابقاؤه على عمومه كما تقرر في الاصول ثم ان المراد من النهي عن قرب المشركين المسجد الحرام نهيهم عن قربه حين الشرك والاتصاف بالنجاسة فلا غرابة في الاسلام وانما الغرابة في دين الناصب الملحد واعوجاج فهمه اف لذلك الدين والفهم التابع للوهم والتخمين قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان القادر على المشي اذا لم يجد الزاد والراحلة لا يجب عليه الحج وقال مالك يجب ويكفي في القدرة على الزاد مسئلة الناس وقد خالف في ذلك القرآن قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وروى امير المؤمنين وابن عمر وابن عباس وابن مسعود وعمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وجابر بن عبد الله وعايشه وانس بن مالك عن النبي صلعم انه قال الاستطاعة الزاد والراحلة لما سئل عنها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما رواه عن مالك فانه يجعل المسئلة في حكم الزاد فكانه مستطيع بالزاد والراحلة لامكان السؤال وتحصيلها بها لا انه يوجب الحج بلا زاد وراحلة حتى يلزم مخالفة الحديث انتهى اقول قد صح ما رواه المص عن مالك

رغما لانف الناصب الهالك اذ رواه صاحب الينابيع عنه ايضا فقال ومذهبه اى مذهب مالك يجب عليهما اى على القوي على المشي والكاسب مطلقا وعلى القادر على السؤال انتهى ثم ان الكلام في مخالفة جعل التكدى والسؤال عن الناس في حكم الزاد اذ لا يخفى ما في السؤال عن الناس من اهانة المؤمن وذلة المنهي عنه بقوله صلعم ليس للمؤمن ان يذل نفسه الى غير ذلك من الاخبار والآثار وايضا الجمع بين التعشر ماشيا والسؤال عن الناس مشقة عظيمة وضرر منفي في دين الاسلام قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاعمى اذا وجد الزاد والراحلة لنفسه ولمن يقوده وجب عليه الحج وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الاعمى اذا وجد مع الزاد والراحلة وقوة الاستمساك قايدا يركبه وينزله ويعينه في المناسك لزمه بنفسه والقايد في حقه كالمحرم في حقها ومذهب ابي حنيفة ان الاعمى اذا وجد من يكفيه مؤنة سفره ووجد زادا وراحلة لا يجب عليه الحج لانه عنده غير مستطيع بنفسه وشرط الوجوب الاستطاعة بنفسه ولا مخالفة للنص لان الكلام في حصول الاستطاعة في حق الاعمى وعدم حصوله وهذا لا يخالف ان المستطيع يجب عليه الحج انتهى اقول الاستطاعة قد يكون بالنفس وقد يكون بالاعوان والاتباع الا يرى انه يصدق من لا يحسن البناء ان يقول اني استطيع بناء دار اذا تمكن منه بالاستيناس والاعوان وبالجملة لا دليل على وجوب الاستطاعة بنفسه فهو مطالب في هذا بالبيان مع انه مناقض لما ذكر في الهداية من الوجوب على المعقد عند ابي حنيفة نعم قد استدل له على ذلك بقياس على المجاهد وفرق بانه ليس اهلا للقتال تامل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب قضاء الحج عن الميت اذا استقر عليه وترك مالا وكذا الزكوة والكفارة وجزاء الصيد وقال ابو حنيفة يسقط الجميع وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فان ذمته مشغولة بالحج والدين الذي هو الزكوة والكفارة والجزاء فيجب ان يقضى عنه كالدين واما المنقول فخبر الخثعمية وهو متواتر انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا تخلف المستطيع ومات قبل الحج استقر الوجوب ولزم القضاء من التركة وان لم يوص بها لانه دين تعلق بها ومذهب ابي حنيفة ان النيابة تجري في الحج ولكن بالوصية والتبرع في الحج التبرعية جائز كما في حديث الخثعمية فانه عليه السلام قال حجي عن ابيك واعتمري فهذا وارد في التبرع ولا يدل على وجوب اخراج نفقة الحج من ماله فلا مخالفة للنص انتهى اقول قوله صلعم في حديث الخثعمية حجي بصيغة الامر وما ذكره من

سوال المراة عن حكم ابيها امات ولم يحج صريح في الوجوب فدعوى وروده في الشرع بترع لابي حنيفه بما
لكنف مع ان ههنا احاديث اخرى صحيحه صريحه في الوجوب صححها ابن خزيمة في كتابه بلفظ الامر ثم قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب العمرة وقال مالك وابو حنيفه انما مستحبه
وقد خالفا في ذلك القرآن والسنه قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقال النبي صلعم الحج والعمرة فريضتان لا يضرك
بايهما بدأت وقالت عايشه يا رسول الله على النساء جهاد قال نعم جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة فاخبران
عليهن جهادا وفسره بالحج والعمرة فثبت انها واجبه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لا يجب الحج في العمرة الا مرة واذا وجب الحج وجب العمرة وعند ابي حنيفه ان العمرة سنة ودليله قوله عليه السلم
الحج فريضة والعمرة تطوع ولانها موقته بوقت وتتادى بغيرها كما في فايت الحج وهذا امارة النفلية فلا
مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى اقول ما ذكره الناصب من الحديث وجميع ما في معناه قد طعن
فيها ابن حزم فانه بعد ذكر جميع الاحاديث المرويه في عدم وجوب العمرة قال الاحاديث مكذوبة كلها اما الحديث
جابر فالحجاج بن ارطاه ساقط لا يحتج به والطريق الاخرى اسقط واوهن لانها من طريق يحيى بن ايوب وهو
ضعيف عن العمري الصغير وهو ضعيف واما حديث ابي صالح الخ واما ما استدل به من انها غير موقته
بوقت فكلام يخف المريات به قرآن ولا سنة صحيحة ولا اجماع مع انه قايل بان الصلوة على رسول الله صلعم
فرض مرة في الدهر وليست موقته بوقت وان قضاء رمضان فرض وليس مرتبطا بوقت والاحرام للحج فرض
عندهم وليس عندهم مرتبطا بوقت فظهر ان ما ذهب اليه ابو حنيفه باطل وما استدل به عليه ترويج للباطل
بما هو اشد منه بطلانا فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان التمتع افضل
من القران والافراد وقال مالك الافراد افضل وقال ابو حنيفه القران افضل وقد خالفا قول النبي صلعم
لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولجعلتها عمرة فتاسفه على فوات العمرة تدل
على الافضلية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافراد افضل من التمتع والقران
ثم التمتع افضل من القران لان الافراد يعتمر اداء كل واحد من النسكين على حدة وهذا افضل والتمتع ان يحرم با
لعمرة من الميقات ويأتي باعمالها ثم ينشئ الحج من مكة وهذا اقرب بالافراد من القران ولهذا افضل والقران الجمع
بين النسكين وما اتى به من الحديث لا يدل على افضلية التمتع لانه تاسف على فوات العمرة لا على العمرة في شهر
الحج ولان مقصود من هذا الكلام نفي قول اهل الجاهلية ان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور فقال صلعم لو علمت
ان هذا الكلام مقرر بعد عينهم لجعلناه عمرة دفعا لهذا الظن والقالة انتهى اقول ما ذكره الناصب
في وجه افضلية الافراد معارض بما ذكر المص في كتاب التذكرة من المتمتع يجتمع له الحج والعمرة في اشهر الحج مع

كالها

كالها وكال افعالهما على وجه اليسر والسهولة والترجيح معنا لان التمتع منصوص عليه في كتاب الله لقوله السهوط
فمن تمتع بالعمرة الى الحج دون ساير الانساك ولما ذكره المص من الحديث فانه صلعم بعد ما امر اصحابه بالا تنقال
الى المتعة عن الافراد والقران وكذلك تاسفه على فوات ذلك في حقه وانه لا يقدر على انتقاله وحله لسياقه
الهدي ومن البين انه صلعم لا يامرهم الا بالانتقال الى الافضل واما ما ذكره الناصب في تاويل الحديث من
التعسف الظاهر فقد موعا فصلنا في تحقيق هذا الحديث من كتاب على التذكرة ولنذكر ما ذكره المص في هذا
المقام على وجه التمام ليحيط الناظر باطراف المقام فيقول قال قدس سره قال علماؤنا التمتع افضل الانواع
وبه قال الحسن وابن عمر وابن عباس وابن الزبير وعطاء وطاوس ومجاهد وجابر بن زيد والقسم وسالم
وعكرمة وهو احد قولي الشافعي واحد الروايتين عن احمد وهو قول اصحاب الحديث لقوله تعالى ذلك لمن لم
يكن اهله حاضري المسجد الحرام وهو يدل على انه فرضهم فلا يجزيهم غيره ولما رواه العامة عن ابن عباس و
جابر وابي موسى وعايشه ان النبي صلعم امر اصحابه لما طافوا بالبيت ان يحلوا ويجعلوها عمرة فنقلهم من الافراد
والقران الى المتعة ولا ينقلهم الا الى الافضل ولم يختلف عندهم الرواية عن النبي صلعم بمكة امر اصحابه ان
يحلوا الا من ساق هديا وثبت على احرامه وقال لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي و
لجعلتها عمرة قال جابر حججنا مع النبي صلعم يوم ساق البدن معه وقد اهلوا بالحج مفردا فقال لهم حلوا من
احرامكم بطواف بالبيت وبين الصفا والمروة ثم اقيموا حلالا حتى اذا كان يوم التروية فاهلوا بالحج واجعلوا
الذي قدمتم بها متعة فقالوا كيف نجعلها متعة وقد سمينا الحج فقال افعلوا ما امرتكم به فلولا ان سقت الهدي
لفعلت مثل الذي امرتكم به ونحو لفظ فقام رسول الله صلعم فقال قد علمتم اني اتقاكم لله واصدقكم وابركم
ولولا هدي لحللت كما تحلون ولو استقبلت من امري ما استدبرت ما اهديت فحللنا وسمعنا واطعنا ومن
طريق الخاصة ما رواه معوية بن عمار عن الصادق عليه السلم عن ابائه عليهم السلم قال لما فرغ رسول الله صلعم من سعيه بين الصفا
والمروة اتاه جبرئيل عليه السلم عند فراغه من السعي وهو على المروة فقال ان الله يامرك ان يامر الناس ان يحلوا الا من
ساق الهدي فاقبل رسول الله صلعم على الناس بوجهه فقال يا ايها الناس هذا جبرئيل واشار بيده الى خلفه
يامرني عن الله ان امر الناس ان يحلوا من ساق الهدي فامرهم بما امر الله فقام اليه رجل فقال يا رسول الله نخرج
الى منى ورؤسنا تقطر من النساء وقال اخرون يامرنا بشيء ويصنع هو غيره فقال يا ايها الناس لو استقبلت
من امري ما استدبرت صنعت كما صنع الناس ولكن سقت الهدي فلا يحل من ساق الهدي حتى يبلغ الهدي محله فقصر
الناس واحلوا وجعلوها عمرة فقام اليه سراقة بن مالك بن جعشم المدلجي فقال يا رسول الله هذا الذي
امرتنا به لعامنا هذا ام للابد فقال لا بل للابد الى يوم القيمة وشبك اصابعه وانزل الله في ذلك قرانا فمن

تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى وفى الصحيح عن ابى ايوب ابراهيم بن عيسى عن الصادق عم قال سألته
اي الانواع افضل وقال التمتع وكيف يكون شى افضل منها ورسول الله صلعم يقول لو استقبلت
من امرى ما استدبرت فعلت كما فعل الناس ولان التمتع منصوص عليه فى كتاب الله تعالى لقوله
فمن تمتع بالعمرة الى الحج دون ساير الانساك ولان المتمتع يجتمع له الحج والعمرة فى اشهر الحج مع كمالهما و
كمال افعالهما على وجه اليسر والسهولة وقد ذهب الثورى واصحاب الرأى الى ان القران افضل لما
رواه انس قال سمعت رسول الله صلعم اهل بهما جميعا يصرخ بهما صراخا يقول لبيك عمرة وحجا لبيك
عمرة وحجا وقال احمد ان ساق الهدى فالقران افضل وان لم يسقه فالتمتع افضل لان النبى ص قرن حين ساق
الهدى ومنع كل من ساق الهدى من الحل حتى ينحر هديه وذهب مالك وابو ثور الى اختيار الافراد وهو ظاهر الافراد ط
مذهب الشافعى وروى ذلك عن عمر وعثمن وابن عمر وجابر وعايشه ان النبى صلعم افرد بالحج والتمتع كون
النبى صلعم افرد فانه قد روى ابن عمر وجابر وعايشه من طرق صحاح عندهم ان النبى ص تمتع بالعمرة الى الحج
ولان رواياتهم اختلفت فروا مرة انه افرد ومرة انه تمتع ومرة انه قرن ومع وحدة القضية لا يمكن الجمع بينها
فيجب اطراحها كلها مع ان عمر قال انى لانهاكم عن المتعة وانها لفى كتاب الله ولقد صنعها رسول الله ص
ولان النبى ص امر اصحابه بالانتقال الى المتعة عن الافراد والقران ولا يامرهم الا بالانتقال الى الافضل و
يستحيل ان ينقلهم من الافضل الى الادنى وهو الداعى الى الخير الدال عليه ثم اكد ذلك بتاسفه على فوات
ذلك فى حقه لانه لا يقدر على انتقاله وحله لسياق الهدى لا يقال قد نهى عنها عمر وعثمن ومعوية لانا نقول
قد انكر عليهم علماء الصحابة نهيهم عنها وخالفوهم فى فعلها فالت الحنابلة والحق مع المنكرين عليهم دونهم
لما رواه العامة ان عليا ع اختلف هو وعثمن فى المتعة بعسفان فقال على عليه السلم ما تريد الى امر فعله
رسول الله صلعم تنهى عنه وقال على عليه السلم لعثمان الم تسمع رسول الله صلعم تمتع قال بلى وعن
ابن عمر قال تمتع رسول الله صلعم فى حجة الوداع بالعمرة الى الحج وقال سعد صنعها رسول الله صلعم وصنعناها
معه فلا نقبل نهى عمر عنها خصوصا مع قول عمر والله انى لانهاكم عنها وانها لفى كتاب الله وقد صنعها
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهل يحل تقليد من يخالف رسول الله ص فى ضد ما فعله رسول الله ص
قال صاحب المغنى من الحنابلة قيل لابن عباس ان فلانا ينهى عن المتعة قال انظروا فى كتاب الله فان وجدتموها
فقد كذب على الله وعلى رسوله وان لم تجدوها فقد صدق فاى الفريقين احق بالاتباع واولى بالصواب
الذين معهم كتاب وسنة رسوله ام الذين خالفوهما ثم قد ثبت عن النبى صلعم الذى قوله حجة على الخلق
اجمعين فكيف يعارض بقول غيره قالوا قال سعيد بن جبير عن ابن عباس قال تمتع النبى ص فقال عروة نهى

ابو بكر وعمر عن المتعة فقال ابن عباس اراهم سيهلكون اقول قال النبى ص ويقول نهى عنها ابو بكر
وعمر قالوا وسيل ابن عمر عن متعة الحج فامر بها فقيل له انك تخالف اباك فقال عمر لم يقل الذى يقولون
فلما اكثروا عليه قال افكتاب الله احق ان تتبعوا ام عمر انتهى وهو كاف فى ايضاح المرام ان شاء الله تعالى
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المفرد اذا دخل مكة جاز له ان
يفسخ حجته ويجعله عمرة ويتمتع وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا فى ذلك قول النبى ص من
لم يسق هديا فليحل وليجعلها عمرة ولا ينسخ قول النبى ص بقول عمر انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعى انه ينعقد الاحرام معينا بان ينوى الحج او العمرة او كليهما ومطلقا بان لا
يزيد على نفس الاحرام والاول افضل واذا اطلق فان كان فى اشهر الحج اصرفه بالنية الى ما يشاء من النسكين
او كليهما وان كان فى غيرها انعقد عمرة وليس له الصرف الى الحج فى اداية وقول النبى صلعم يحمل على الاحرام
المطلق فامرهم باتمام اعمال العمرة والتحلل منها لان المراد منه التحلل من احرام الحج فى شهره فان هذا لا يجوز
بلا عذر كالشارع فى الصلوة المفروضة فانه لا يجوز له الخروج عمدا انتهى اقول عمدة ما تمسك به
القوم فى هذه المسئلة ليس الا ما اشار اليه المص قدس سره من منع عمر عن ذلك وما ذكره الناصب فى
توجيه كلامهم محال لا طايل تحته سوى ارادة الفرار عما يتوجه اليهم من شناعة مخالفة امر النبى ص بمتابعة
نهى عمر ولهذا ترى الناصب طويل الكشح عن التعرض لذلك وقد نقلنا فى المسئلة من كلام المصنف
فى التذكرة ما يرشدك الى فساد دعواهم فى هذه ايضا ولنذكر ههنا خلاصة ما ذكره ابن حزم فى هذا المقام
تحقيقا للمرام وتاكيدا للالزام قال بعد ذكر الحديث الذى ذكره المص ونظيره من الاحاديث الصحيحة الواردة
فى هذا الباب من طريق عايشه وجابر وانس وغيرهم من الصحابة فقد روى امر رسول الله ص لمن لا هدى
معه بان يفسخ حجه بعمرة ويحل باوكد امر جابر بن عبد الله وعايشه ام المومنين وحفصه ام المومنين واسماء
بنت ابى بكر وابو موسى الاشعرى وابو سعيد الخدرى وانس وابن عباس وابن عمر وسبرة بن معبد والبراء بن
عازب وسراقة بن مالك ومعقل بن يسار من الصحابة ورواه عن هولاء نيف وعشرون من التابعين
ورواه عن هولاء من لا يحصيه الا الله تعالى فلم يسع احد الخروج عن هذا واحتج من خالف كل هذا لا حجة
لا حجة لهم فى شى منها منها انهم ذكروا خبرا رويناه من طريق مالك عن ابى الاسود محمد بن عبد الرحمن
بن نوفل عن عروة عن عايشه خرجنا مع رسول الله ص عام حجة الوداع فمنا من اهل بعمرة ومنا من اهل بحج و
اهل رسول الله ص بالحج فاما من اهل بعمرة فحل واما من اهل بحج او جمع بين الحج والعمرة فلم يحلوا حتى كان
يوم النحر الحديث ومنها الى آخره ثم قدح على سند هذه الاخبار ثم قال واحتجوا ايضا ههنا بعمر و

عثمان عن ذلك وهذا حجة عليهم لا لهم لانه ان كان لهما حجة فقد صح عنهما النهي عن متعة الحج وهم خالفوهما
في ذلك ثنا احمد بن محمد الطلمنكي ثنا ابن مفرج ثنا ابرهيم بن احمد بن فراس ثنا محمد بن علي بن زيد الصائغ
ثنا سعيد بن منصور ثنا هشيم وحماد بن زيد قال هشيم ثنا خالد هو الحذاء وقال حماد عن ايوب السختياني
ثم اتفق ايوب وخالد كلاهما عن ابي قلابة قال قال عمر بن الخطاب متعتان كانتا على عهد رسول الله
صلعم وانا انهى عنهما واضرب عليهما هذا لفظ ايوب وفي رواية خالد انا انهى عنهما واعاقب عليهما
متعة النساء ومتعة الحج وبه الى سعيد بن منصور ثنا عبد الله بن وهب اخبرنا عمرو بن الحرث عن عبد
العزيز بن سعر عن ابيه ان عثمان بن عفان سمع رجلا يهل بعمرة وحج فقال علي بالمهل فضربه وحلقه و
الحال انتهى انهم خالفوهما ويجيزون المتعة حتى انها عند ابي حنيفة والشافعي افضل من الافراد فنحن
من جعل نهي عمر وعثمان عن فسخ الحج بعمرة حجة ولم يجعل نهيهما عن متعة الحج حجة وضربهما عليه
حجة ان هذا العجب فان قالوا قد اباحها سعد بن ابي وقاص وغيره قلنا وقد اوجب فسخ الحج ابن عباس
وغيره ولا فرق واحتجوا بما رويناه من طريق البزار ثنا عمرو بن الخطاب السجستاني ثنا الفريابي ثنا ابان
بن ابي حازم حدثني ابو بكر بن ابي حفص عن ابن عمر عن عمر قال يا ايها الناس ان رسول الله صلعم احل لنا
المتعة ثم حرمها علينا ومن طريق ابي داود كانت المتعة في الحج رخصة لنا اصحاب محمد صلعم وهذا مما
خالفوا الحنفيون والمالكيون والشافعيون لانهم متفقون على اباحة متعة الحج واما حديث عمر
فانما هو في متعة النساء وبلا شك لانه قد صح عنه الرجوع الى القول بها في الحج انتهى واما ما ذكره
الناصب من ان قول النبي صلعم يحمل على الاحرام ويختص به ففيه ما ذكره ابن حزم من انه لا يجوز ان يقال
في سنة ثابتة انه محمول على كذا ومختص بكذا او خاصة لقوم دون قوم الا بنص قرآن او سنة صحيحة لان
اوامر النبي صلعم على عموم الانس والجن الطاعة لها والعمل بها فان قيل هذا الا قال بالرأي قلنا فيجب على
هذا متى وجد احد من الصحابة يقول في آية انها مخصوصة او منسوخة ان يقال بقوله واقرب ذلك قولهم
في المتعة انها خاصة فقد خالفوا ذلك واحتجوا من طريق ربيعة الرأي عن الحرث بن بلال عن ابيه قلت يا رسول
الله افسخ الحج لنا او لمن بعدنا قال لكم خاصة الحديث والحرث بن بلال مجهول ولم يخرج احد هذا الخبر
في صحيح الحديث وقد صح بيقين كما اوردنا من طريق جابر بن عبد الله ان سراقة بن مالك قال لرسول الله صلعم
اذ امرهم بفسخ الحج في عمرة يا رسول الله العامنا هذا ام للابد فقال رسول الله صلعم بل لابد الابد ومن طريق
البخاري حدثنا ابو النعمان هو محمد بن الفضل عارم حدثنا حماد بن زيد عن عبد الملك بن جريج عن عطا
عن جابر بن عبد الله وعن طاوس عن ابن عباس قالا جميعا قدم رسول الله صلعم رابعة من ذي الحجة يهلون

بالحج

بالحج لا يخلطه شيء فلما قدمنا مكة امرنا فجعلناها عمرة وان نحل الى نسائنا ففشى في ذلك القالة فبلغ
ذلك النبي صلعم فقال بلغني ان قوما يقولون كذا وكذا والله لانا ابر واتقى لله منهم ولو اني استقبلت من امري
ما استدبرت ما اهديت ولولا ان معي الهدي لاحللت فقام سراقة بن مالك بن جعشم فقال يا رسول الله
هي لنا او للابد قال بل للابد وهكذا رواه مجاهد عن ابن عباس ومحمد بن علي بن الحسين عن جابر فبطل
التخصيص والنسخ وصح امر ذلك ابدا والله ان من سمع هذا الخبر ثم عارض امر رسول الله بكلام احد كائنا
من كان لهالك فكيف باكاذيب كنسج العنكبوت واما ما ذكره الناصب لقوله لان المراد منه التحلل
من احرام الحج في شهر الحج ففيه ما ذكره ابن حزم ايضا من انه ليس لاحد ان يقتصر لقوله عليه السلام دخلت
العمرة في الحج الى يوم القيمة على انه اراد جوازها في اشهر الحج دون ما بينه جابر وابن عباس من انكاره عليه السلم
ان يكون الفسخ خاصة لهم او لعامهم دون ذلك ومن فعل ذلك فقد كذب على رسول الله صلعم جهارا انتهى
ولابن قدامة الحنبلي ايضا قدم صدق في هذا المقام فارجع الى كتابه المسمى بالمغني فانه يسمن ويغني من جوع
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المتمتع اذا احرم بالحج وجب عليه الدم
واستقر وقال مالك لا يجب حتى يرمي جمرة العقبة وقد خالف في ذلك قول الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما
استيسر من الهدي وقول رسول الله صلعم من كان معه هدي فليصم ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع
الى اهله انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان صح ما روي عن مالك فانه
مبني على ان الاستقرار الدم انما يكون بعد الفراغ من الحج وهو بعد رمي جمرة العقبة ولا مخالفة للحديث
لانه لبيان الذي وكذا الكتاب وهذا ليس دم الهدي انتهى **اقول** ما ذكره من مبنى مذهب مالك
بناء على غير اساس والمراد من الهدي في الاية والحديث اراقة دم لا مجرد سوقه الى مكة وترتيبه وعلفه
فالامر بالهدي مستلزم للامر باراقة دم والحديث صريح فيما ذكرناه لظهور ان المراد من قوله صلعم فليهد
بعد قوله من كان معه هدي فليذبح الهدي ذلك فافهم والحديث مما رواه العامة عن ابن عمر كما ذكره المصنف قدس
سره في التذكرة ولهذا سلمه الناصب كما ترى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
ان نية المتمتع شرط فيه وقال الشافعي ليست شرطا وقد خالفا بذلك قول الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين وقول النبي صلعم انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التمتع ان يحرم بالعمرة من الميقات ويأتي باعمالها ثم ينشئ الحج من
مكة ولا بد في كل الاحرامين من النية ولا يلزم ان ينوي في الاحرام الاول الاحرام الثاني انتهى **اقول**
كلام الناصب ههنا سقط غير مستقيم وغاية ما احتج به الشافعي لذلك على ما في التذكرة ان الاحرام ينعقد

التذكرة ظ

فاذا امنتم فليهد ومن لم يكن معه هدي
الهدي ح ١٤١

سقيم ظ

بالتلبية من غير نية ويلزم ما لبى به والاية حجة عليه كما لا يخفى وبالجملة تعيين الاعمال وتميزها مطلوب
للشارع فالواجب في نية الاحرام ان يقصد بقلبه الى امور اربعة بالجزم به من الحج او عمرة متقربا به الى الله
تعم ويذكر ما يحرم له من تمتع او قران او افراد ويذكر الوجوب والندب وما يحرم له من حجة الاسلام او غيرها
والتلبية لا يدل على شئ من ذلك **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى الصوم السبعة
انما يجوز اذا رجع الى اهله او يصبر بقدر مصير الناس الى اهله ويمضي عليه شهر وقال ابو حنيفة لا يجب في
متى فرغ من افعال الحج جاز له الصوم وقد خالف في ذلك قوله تعم وسبعة اذا رجعتم انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان السبعة يصومها بعد الرجوع الى الاهل والوطن فان توطن بمكة
بعد فراغه صام بها وان لم يتوطنها لم يجز صومها ولا في الطريق ومذهب ابي حنيفة ان السبعة يصومها اذا — طنها اذا
رجع الى اهله وان صامها بمكة بعد فراغه من الحج جاز ومعناه بعد ما مضى ايام التشريق لان الصوم فيها
منهي عنه وقال في الهداية وقال الشافعي لا يجوز لانه معلق بالرجوع الا ان ينوي المقام فح تحريه لتعذر
الرجوع ولنا ان معناه رجعتم عن الحج اي فرغتم اذ الفراغ سبب الرجوع الى اهله فكان الاداء بعد السبب
فيجوز فظهر ان ابا حنيفة يأول معنى الرجوع فلا مخالفة للنص انتهى **اقول** تاويل النص بمثل ما
ارتكبه ابو حنيفة هٰهنا من التاويل العليل لا يدفع مخالفة للنص فان ذكر المسبب وارادة السبب انما
يصح اذا كان السبب مختصا فيه وليس كذلك لان الرجوع كما يجوز ان يكون مسببا عن الفراغ واكمال افعال
الحج يجوز ان يكون مسببا عن الحصر والصد والمرض ونحو ذلك على ان المجاز انما يجوز مع وجود القرينة
الواضحة وليس هٰهنا قرينة كذلك فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه يجوز الاحرام قبل الميقات وقال ابو حنيفة والشافعي الافضل ان يحرم قبله وقد خالفا في ذلك
فعل النبي صلعم فانه يحرم من الميقات ولو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه وقال خذوا عني
مناسككم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الاحرام قبل الميقات
وان يحرم من دويرة اهله ومذهب ابي حنيفة ان فائدة التوقيت المنع عن تاخير الاحرام عنها لانه
يجوز التقديم عليها بالاتفاق فان قدم الاحرام على هذه المواقيت جاز لقوله تعم واتموا الحج و
العمرة لله واتمامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك كذا قال علي وابن مسعود رضي عنهما والافضل
التقديم عليهما لان اتمام الحج مفسر به والمشقة فيه اكثر والتعظيم اوفر وعن ابي حنيفة انما يكون
افضل اذا كان يملك نفسه ان لا يقع في محظور واما الاستدلال بانه لو كان الاحرام قبله افضل
لما عدل عنه رسول الله صلعم فالجواب انه ربما كان للتشريع وبيان الجواز وتبيين المواقيت للنا

انتهى

انتهى **اقول** فيه اولا ان ما ذكره اولا من الاتفاق ممنوع لمخالفة الامامية بل لمخالفة ابي سليمان
واصحاب الحديث ايضا كما نقله ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال ابو حنيفة وسفيان والحسن بن حي استحبوا
التعجيل الاحرام من الميقات واما مالك فكرهه والزمه اذا وقع واما الشافعي فكرهه وابو سليمان يجيزه وهو قول
اصحابنا واما ابو حنيفة فانه ترك القياس اذ اجاز الاحرام قبل الميقات ولم يجز صلوة من صلى قبل وقتها
ثم ولا فرق بين الاحرام بالحج في غير موضع الاحرام وبين الصلوة في غير موضع الصلوة واما المالكيون فان حملوا
الاثار التي رويناها على ما حملها عليه الحنفيون فقد اعطوا القول على اصولهم ان كرهوا ما استحبه الصحابة وان حملوه على
ما حملناها عليه فكيف يجيزون خلاف ما حد رسول الله صلعم وهذا ما لا مخلص منه وبالله التوفيق انتهى — تقريرها
وثانيا ان ما ذكره من قول علي عليه السلم وعمر في تفسير الاية مدفوع بما ذكره ابن تيمية الحنبلي في كتاب المغني حيث
انكر قولهما ذلك وقال انما قالا اتمام العمرة ان تنشئها من بلدك ومعناه ان تنشئ لها سفرا من بلدك تقصد له ليس
ان تحرم بها من اهلك قال احمد كان سفيان يفسره بهذا وكذلك فسره به احمد ولا يصح ان يفسر بنفس الاحرام لان النبي
صلعم واصحابه ما احرموا بها من بيوتهم وقد امرهم تعم باتمام العمرة فلو حمل قولهم على ذلك لكان النبي صلعم
واصحابه تاركين لامر الله تعم ثم ان عمر وعليا ما كانا يحرمان الا من الميقات افتريهما يريان ان ذلك ليس
باتمام لها ويفعلانه وهذا لا ينبغي ان يتوهم احد ولذلك انكر عمر على عمران احرامه من مصره واشتد عليه وكره
ان يتسامع الناس مخافة ان يوخذ به افتراه يكره اتمام العمرة واشتد عليه ان يوخذ الناس بالافضل هذا لا يجوز فتعين — الائمه
حمل قولهما في ذلك على ما حمله انتهى وثالثا ان ما ذكره ثانيا في الجواب عن استدلال المص مردود بان احتمال ارادة
التشريع وبيان الجواز انما يعقل اذا فعل ذلك قط الاعن الميقات والمفروض انه صلعم لم يفعل ذلك قط الاعن الميقات
فلا معنى لبيان الجواز هٰهنا كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الطواف
من شرطه الطهارة فلو طاف المحدث او الجنب لم يعتد به وقال ابو حنيفة ان قام بمكة اعاد وان رجع الى اهله جبره
بشاة ان كان محدثا او ببدنة او كان جنبا وقد خالف فعل رسول الله صلعم فانه توضأ لما اراد الطواف وقال خذوا
عني مناسككم وقال عم الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى احل فيه النطق انتهى **قال الناصب** خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان شرط الطواف الطهارة عن الحدث والجنب فلو طاف محدثا او جنبا او على ثوبه او بدنه
نجاسة غير معفو عنها او وطئ في طوافه ولو احدث في الطواف عمدا توضأ وبنى ولا يجب الاستيناف وان طال — نجاسة بطل طوافه
الفصل ويستحب والدليل عليه ما روى عن قوله صلعم الصلوة طواف الا ان الله تعالى اباح فيه النطق فيكون
الطهارة من شرطه كالصلوة ومذهب ابي حنيفة انه من طاف طواف القدوم محدثا فعليه صدقة لقوله تعم وليطوفوا
بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم تكن فرضا ولا حجة عنده انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر و

الاحتياط

لان الجبر يوجب العمل فيثبت به الوجوب فيجبر بالصدقة ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة
لانه ادخل النقص في الركن وان كان جنبا فعليه بدنة فظاهره اوجبها لورود الحديث فيها ولا مخالفة
للنص انتهى **اقول** ما ذكره من ان الاصح عند ابي حنيفة انها الطهارة واجبة للطواف غير صحيح ولعله
توهم هذا من عبارة البداية حيث قال لنا قوله تعم وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم
يكن فرضا ثم قيل هي سنة والاصح انها واجبة لانه يجب تركها الجابر انتهى وقد وقع التصريح في شروحهم
بان القول بكونها سنة قول ابن شجاع والقول بكونها واجبة هو قول ابي بكر الرازي وقال ابن قدامة
الحنبلي في المغني قال ابو حنيفة ليس شيء من الطهارة من الحدث والنجاسة والستارة شرايط لصحة الطواف و الجنابة ظ
واختلف اصحابه فقال بعضهم هو واجب وقال بعضهم هو سنة لان الطواف ركن للحج فلم يشترط له
الطهارة كالوقوف انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لو طاف منكوسا
وهو ان يجعل البيت على يمينه بطل وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة اعاد وان عاد الى اهله جبره بدم وقد خالف
فعل النبي صم فانه طاف متيامنا وقال خذوا عني مناسككم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان شرط الطواف ان يبدأ بالحجر الاسود بحيث يحاذيه بكل البدن في المرة فلو ابتدأ بغيره او حاذاه ببعض
البدن والبعض يجاوز الى الباب لم يعتد بتلك الطوفة ويشترط في الطواف ان يجعل البيت على يساره
فلو جعله على يمينه ومشى الى الركن اليماني او مشى الى الباب القهقرى او استقبل البيت او استدبره وطاف
بطل لان الصورة الطواف هكذا فيجب الاحتفاظ به كالاحتفاظ بصورة الصلوة وذهب ابو حنيفة الى ان
الثابت بالنص وجوب الطواف حول البيت والاخلال بالصورة يجبر لان احتفاظ الصورة عنده واجب
لا فريضة فلا مخالفة للنص انتهى **اقول** نعم المفهوم من الآية محض وجوب الصلوة حول البيت كما فهمه الطواف ظ
ابو حنيفة لكن نص الحديث الذي رواه المص قد بين ان الواجب هو الطواف متيامنا وما ذهب اليه ابو حنيفة
مخالف لهذا النص فلا يصح قول الناصب فلا مخالفة للنص واما حديث الاحتفاظ بالصورة فلا صورة لا معنى بله و م
له فتامل واستقم كما امرت **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب ركعتي الطواف
وقال الشافعي انها غير واجبتين وقد خالف قول الله تعم واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى والامر للوجوب و
فعل النبي صم فانه صلاهما وقد قال خذوا مناسككم عني انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه لا يجب ركعتا الطواف وليس وتتادى بهما التحية والدليل على انه سنة فعل النبي صلعم وهو
يدل على السنة ولا يدل على الوجوب ولا يصح عنده حديث الامر به واما قوله تعم يدل على الصلوة في مقام
ابراهيم واتخاذه مكان الصلوة وماوى بالفريضة المكتوبة فلا يجب حمله على ركعتي الطواف انتهى **اقول**

ان الاية

ان الاية تضمنت الامر بالاتخاذ الدال على وجوب الصلوة عند المقام فتعين ان يكون المراد بها ركعتا الطواف قد م
اذ لا صلوة واجبة عنده غيرها بلا خلاف وهو مروي عن مولانا الصادق عليه السلم **قال المصنف**
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الامام يخطب يوم عرفه قبل الاذان وقال ابو حنيفة بعده قال ظ
وقد خالف في ذلك النبي ففعل صلعم فان جابرا روى انه عليه الصلوة والسلوة خطب الناس ثم بلال
اذن انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا زالت الشمس ذهب الامام بهم زالت ح ام
الى مسجد ابرهيم ويخطب فيه خطبتين خفيفتين والاخيرة اخف فاذا فرغ جلس بقدر سورة الاخلاص
ثم يقوم الى الثانية وياخذ المؤذن في الاذان ويخفف الخطبة بحيث يفرغ منها مع فراغ المؤذن من الاقامة
وقيل من الاذان والدليل السنة ولان الاذان للصلوة فهو بعد الخطبة ومذهب ابي حنيفة مثل مذهب الشافعي
وما نقله رواية عن ابي يوسف ولا يفتى به انتهى **اقول** ما ذكره الناصب من ان مذهب ابي حنيفة مذهب
الشافعي مما لا اصل له وانما وهم ذلك من كلام الهداية حيث روى القولين عن ابي يوسف ولم ينقل عن ابي حنيفة
شيئا منهما فوهم ان ابا حنيفة مخالف له موافق للشافعي واما ما ذكره من ان ما نقله المص رواية عن ابي يوسف
ولا يفتى به فمجرد ادعاء منه ومن اين علم انه لا يفتى به مع ان صاحب العناية في شرح الهداية قد نقل عن بعض الشارحين
انه قال ان هذا اصح عندي ثم قال صاحب العناية والصحيح ما ذكرنا يعني ان يخطبه قبل الاذان لو لانه جابر هذا
لا يقتضي ان يكون الفتوى عليه سيما مع مخالفة بعض الشارحين كما عرفت وايضا قد ذكر ان كل قول قاله اصحاب
ابي حنيفة كان قولا لابي حنيفة ايضا فقول الناصب انه رواية عن ابي يوسف لا يجدي نفعا ولو اغمضنا عن ذلك
كله وسلمنا انه لم يكن قولا لابي حنيفة ولا مفتى به بينهم فلا ريب انه قال به ابو يوسف وهو في بعض المراتب
يفوق على حنيفة في تلك المرتبة وبهذا يحصل غرض المص قدس سره بل نقول ان عدول القوم الى غيره انما
كان بعد تنبيه المصنف لهم على فساده فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
ان اهل مكة اذا صلوا خلف الامام المسافر بعرفة لا يقصرون الا اذا بعد المسافة وقال ابو حنيفة يقصرون
وان قربت المسافة مع انه ذهب الى ان التقصير انما يجوز في اربعة برد وقد خالف النصوص الدالة على الاتمام
الا مع السفر انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ان صح رواية التقصير لاهل مكة عن ابي حنيفة
فلعله لوجوب القصر خلف الامام اذا صلى قصرا او يكون هذا مخصوصا بتلك الموقف انتهى **اقول** هذا
كله رجم بالغيب ودري في الظلام لاختلال الزمام واختلال النظام ولو سلم فهو من قبيل اصلاح الفاسد
بمثله لان كلتا المقدمتين اللتين حاولا اصلاح كلام ابي حنيفة بالبناء عليهما مهدومتان ممنوعتان لا بد لاثباتهما
من دليل **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان بطن عرنة ليس من الموقف فلو

مالك بجزيه وقد خالف قول النبي صلعم عرفة كلها موقف وارتفعوا عن وادي عرنة انتهى

قال الناصب خفضه الله اقول الخلاف في تعيين عرفة وان عرنة منها اولا فان صح ما لكا جعله من العرفات فالحديث عنده اولما يطلق عليه العرفات انتهى اقول الخلاف في تعيين عرفة بعد اخبار النبي صلعم بان وادي عرنة ليس من موقف عرفة خلف باطل ومجرد احتمال استناد مالك بحديث آخر لا يجدي نفعا والاستناد باطلاق العرفات على وادي عرنة على تقدير ثبوته يندفع بمخالفته للحديث المذكورة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجمع بين المغرب والعشا بمزدلفة باذان واحد والاقامتين وقال ابو حنيفة باذان واحدة وقال مالك باذانين واقامتين وقد خالفا فعل النبي صلعم قال جابر جمع رسول الله صلعم بين المغرب والعشاء الآخرة بمزدلفة باذان واقامتين لم يسبح بينهما شيئا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي باذان واحد واقامتين بحديث جابر ولان الوقتين تداخلا فيكفيهما اذان واحد والصلوتين تعرف الحاجة الى اقامتين ومذهب ابي حنيفة ان الامام يصلي بالناس المغرب والعشاء باذان واقامة واحدة وقال زفر باذان واقامتين اعتبارا بالجمع بعرفة ودليل ابي حنيفة رواية جابر ان النبي صلعم جمع بينهما باذان واقامة واحدة ولان العشاء في وقته فلا يفرد بالاقامة اعلاما بخلاف العصر بعرفة لانه مقدم على وقته فافرد بها لزيادة الاعلام فظهر ان ابا حنيفة عمل بالحديث فلا مخالفة للنص انتهى اقول كفى فضيحة للناصب ولمن استدل لامامه الشافعي على وجوب اقامتين بحديث جابر ثم استدل على ما ذهب اليه ابي حنيفة من افراد الاقامة بحديث جابر ايضا فيلزم احد الامرين اما تناقض جابر في الرواية او استنباط احد من الشافعي والحنفي عن حديث واحد حكمين متنافيين كما لا يخفى ومن فضائح عجز الناصب اهماله لتاويل الذي واعرض عن صلاح ما نسب المصنف الى مالك قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المبيت بالمزدلفة ركن من تركه عمدا بطل حجه خلافا للاربعة وقد خالفوا فعل النبي صلعم فانه فعل وقال خذوا عني مناسككم فما ذكره في عهدة الاثر وقوله عليه السلم من ترك المبيت بالمزدلفة فلا حج له انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المبيت بالمزدلفة ليس من اركان الحج فان فات لم يبطل حجه وفعل رسول الله لا يدل على كونه ركنا والحديث غير ثابت انتهى اقول ان المصنف لم يستدل بمجرد فعل رسول الله صلعم على كون المبيت ركنا بل استدل على اصل شرعيته بفعل النبي صلعم وعلى وجوبه بلزوم متابعته صلعم في مناسك الحج بقوله خذوا عني مناسككم وعلى ركنيته بالحديث الآخر المذكور وقوله الحديث غير ثابت تعسف لا يخفى على متتبع

الاحاديث

الاحاديث نعم قد استدلوا على ما ذهبوا اليه بحديث آخر توهموا انه معارض للحديث المذكور وهو قوله يجمع من صلى معنا هذا والصلوة واتى عرفات قبل ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه وبانه بيت في مكان ولا يكون ركنا كالمبيت بمنى واجاب المصنف قدس سره عنها في تذكرة الفقهاء بان الحديث لنا لانها كانت صلوة الفجر في جمع واذا علق تمام الحج على وقوف انتفى عند عدمه وهو المطلوب والقياس الباطل ومعارض بقياسنا وهو قوله بعد ذلك في مسئلة متصلة بهذا والمسئلة يجب الوقوف بالمشعر بعد الفجر الى قوله ولانه احد الموقفين فيجب فيه الجمع بين الليل والنهار كعرفة فيبقى دليلا سالما على انا لا نوجب حقيقة المبيت ولا نجعلها ركنا بل الوقوف الاختياري تامل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الرمي بالحصا وما كان من جنسه كالبرام ولا يجوز بغيره كالمدر والآجر والكحل وغيرها وقال ابو حنيفة يجوز بالطين والمدر والكحل والزرنيخ وقال اهل الظاهر يجوز بكل شيء حتى العصفور الميت وقد خالفا فعل النبي صلعم وقوله فانه صلعم جمع الحصا وقال بامثال هؤلاء فارموا وقال صلعم ايها الناس عليكم بحصا الحذف انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يكون المرمي حجرا فلا يجزي اللؤلؤ والجص والنورة والزرنيخ والاثمد لان هؤلاء ليست حجرا او يجزي الرخام والبرام وامثاله مما يصح اطلاق الحجر عليه ومذهب ابي حنيفة انه يجوز الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض لان المقصود فعل الرمي وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر بخلاف ما اذا رمى بالذهب والفضة فانه يسمى ايثارا لا رميا والحاصل ان الخلاف في ان التعبد في رمي الجمرة برمي الحجر او بالرمي مطلقا وكلاهما ممكن فاخذ كل من المجتهدين بواحد منهما واما قوله صلعم بامثال هؤلاء فارموا يصح ان يراد المماثل من جنس الارض فلا مخالفة انتهى اقول ما ذكره الناصب من ان المقصود فعل الرمي رمي في الظلام لان هذا امر تعبدي لا يستقل العقل بادراك جهة حسنه ولهذا نقل شارح الهداية عن الشافعي انه قال لا يجوز الرمي الا بالحجر اتباعا لما ورد به الاثر لعدم كونه معقولا انتهى وقال ابن قدامة في المغني ان النبي صلعم رمى بالحصى وامر بالرمي بمثل حصى الحذف فلا يتناول غير الحصى ويتناول جميع انواعه فلا يجوز تخصيصه بغير دليل ولا الحاق غيره لانه في موضع لا يدخل القياس فيه انتهى وايضا يشكل ذلك بالرمي بالياقوت والفيروزج ونحوهما من الجواهر فانها من اجزاء الارض حتى جاز التيمم بها عندهم ومع ذلك لا يجوز الرمي بها واما ما اجاب به صاحب النهاية من شارحي الهداية وهو ان الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض جائز بشرط وجود الاستهانة بالرمي بها فتكلف لاشتراط ما لا يدل عليه دليل وما ذكره الناصب

موافقا لما فى العناية من ان رمى الذهب والفضة والجواهر يسمى ايثارا لكونه رميا مما لا يناسب
العرف واللغة نعم قد يحصل برميهما النثار والايثار ايضا وهذا لا يوجب عدم تسميته رميا كما
لا يخفى ثم ما ذكره الناصب من الحاصل لا محصل له قد سد باب جواز الرمى بغير نوعه وارادة ما كان
ذلك الحصى من جنس الارض مطلقا بحل وبعسف ينادى على بطلانه تمام الحديث وهو على ما روى
عن ابن عباس انه قال قال رسول الله صلعم غداة العقبة وهو على راحلته هات التقط لي
فلقطت له حصيات هى حصى الخذف فلما وضعتهن فى يده قال بامثال هؤلاء بامثال هؤلاء
الحديث ولو جاز مثل التاويل الذى ذكره الناصب للفظ المثل والامثال المذكور فى الحديث
مع اضافة الحصى فيه الى الخذف وتعيينه بذلك لجاز ان يفهم من قولنا العشرنا اشترلي مثل هذا
الياقوت او العقيق ارادة اشتراء الفيروزج واللاجورد والكحل والزرنيخ والمدر ونحوها ولا
يقول بذلك الا احمق مثل الناصب قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى استحبابا ان يخطب الامام يوم النحر بمنى بعد الظهر وقال ابو حنيفة لا يخطب وخالف
فى ذلك فعل النبى صلعم فانه خطب فيه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ثبت عند
ابى حنيفة ان النبى صلعم بعد رمى جمرة العقبة فى يوم النحر افاض الى مكة لطواف الركن فاى وقت
خطب وهذه الخطبة لم يروه احد من اهل مذهب ابى حنيفة وثبت فى الصحاح ان النبى صلعم خطب
يوم النحر انتهى اقول لا بد من بيان ما ثبت به عند ابى حنيفة ان النبى صلعم بعد رمى جمرة العقبة
افاض الى مكة حتى ينظر فى صحة ثبوته به وعدمه والدعوى المجردة غير نافعة ثم ما ذكره ان هذه
الخطبة لم يروه احد من اهل مذهب ابى حنيفة فالظاهر منه ان من كان بعينه من الحنفية فى تكلف
الجواب عن ايرادات المص على هذه المسائل قد استعمل معه النفاق او ذهل فلم ينظر عليه ما فى
الهداية من قوله والحاصل ان فى الحج ثلث خطب اولها ما ذكرنا والثانية بعرفات يوم عرفة
والثالثة بمنى فى اليوم الحادى عشر الحج ثم فى الكلام الناصب حزازة لا يخفى على الناظر قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز الاستيجار للحج وقال ابو حنيفة
لا يجوز فان فعل كانت باطلة ويقع الحج عن الاجير ويكون للمستاجر ثواب النفقة ويجب عليه
رد ما فضل وقد خالف فى ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فان الحج وجب عليه فلا يسقط
بالموت كالدين وغيره واما المنقول فما روى ابن عباس ان النبى صلعم راى رجلا يقول لبيك
عن بشرمه فقال ويحك من شبرمه قال اخ لي او صديق فقال النبى صلعم حج عن نفسك ثم حج

عن شبرمه

من ظ

عن شبرمه وسالت امراة من خثعم رسول الله صلعم ان فريضة الله تعالى فى الحج ادركت ابى شيخا كبيرا
لا يستطيع ان يستمسك على راحلته فهل ترى ان احج عنه فقال النبى صلعم فقالت يا رسول
الله هل ينفعه ذلك فقال نعم اما لو كان على ابيك دين فقضيته نفعه فاجابها النيابة فنظر
منع ابى حنيفة وحكم بانه ينفعه وعنده منفعة ثواب النفقة وشبهه بالدين انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان المستطيع بالمال اذا لم يستطع بالنفس لكبر او مرض او
غيرهما يلزمه الاستنابة والاستيجار سواء كان حجة الاسلام او القضاء او النذر للاحاديث الواردة
فى هذا الباب ومذهب ابى حنيفة ان الحج عبادة مركبة من البدنية والمالية والنيابة تجرى فيه
عند العجز قال فى الهداية نظام المذهب ان الحج يقع عن المحجوج عنه وبذلك تشهد الاخبار
الواردة فى الباب لحديث الخثعمية وهذا يدل على انه جوز وقوع الحج عن المحجوج عنه والنص
لا يفيد الا هذا فلا مخالفة للنص انتهى اقول ما ذكره فى تقرير مذهب ابى حنيفة من ان الحج
مركبة الخ كلام البداية ولا دلالة لذلك على انه مذهب ابى حنيفة لانه كثيرا ما يذكر المفتى به فى مذهبهم
ويسكت عن ذكر مذهب ابى حنيفة ولو سلم فقد روى فى الهداية عن محمد ان الحج يقع عن الحاج
وللامر ثواب النفقة يعنى ما نقله المص عن ابى حنيفة فعلى تقدير صحة عدم اشتراك ابى حنيفة فى هذا الحكم
مع محمد يتوجه الاعتراض على خصوص محمد وهذا يكفى فى المقصود كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى تحريم لحم الصيد على المحرم مطلقا وقال الشافعى اذا لم يكن فيه مشاركة ودلالة او اعطاء
سلاح القتل او صيد لاجله حلال وقال ابو حنيفة يحرم ما صاده او ما له اثر لا لسقوطه دون غيره كدلالة يستغنى
عنها وما صيد لاجله وقد خالفا فى ذلك قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما واجمع المفسرون على
ارادة الصيد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى تحريم الصيد على المحرم واذا اصطاده
الحلال لاجله ولا دلالة له من المحرم اليه حل ولا جزاء والدليل عليه ما روى البخارى ومسلم فى صحيحيهما عن
ابى قتادة انه صرح النبى صلعم فتخلف مع بعض اصحابه وهم محرمون وهو غير محرم فرا حمارا وحشيا قبل
ان يراه فلما راوه تركوه حتى راه ابو قتادة فركب فرسا له فسالهم ان يناولوه سوطا فابوا فتناوله فحمل
عقره ثم اكل واكلوا فندموا فلما ادركوا رسول الله صلعم سالوه قال هل معكم منه شى قال معنا رجله فاخذها
النبى صلعم فاكلها وفى رواية فلما اتوا رسول الله قال هل منكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال
فكلوا ما بقى من لحمها وعن جابر ان رسول الله صلعم قال لحم الصيد لكم فى الاحرام حلال ما لم تصيدوه او يصد لكم
فهذا دليل الشافعى وابى حنيفة لان الدلالة المستغنى عنها فى حكم عدم الدلالة واما نص الكتاب فهو يدل على

تحريمه على الصيد لا اكل الصيد اذا لم يصد وقد بين السنة معنى الكتاب **اقول** الاحاديث في هذا
الباب متعارضة لما قال ابن حزم من انه روى عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة للنبي انه اهدى لرسول
الله صلعم حمار وحش فرده عليه وقال انا حرم لا ناكل الصيد قال ابن حزم وروى هذا الحديث ايضا بلفظ
انه اهدى لرسول الله صلعم حمار وحش فرده عليه وقال لولا انا محرمون لقبلناه منك ثم قال ابن حزم ورويناه
اللفظ الاول من طريق حماد بن زيد عن صالح بن كيسان عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبه عن ابن عباس عن
الصعب بن جثامة واللفظ الثاني من طريق الاعمش عن حبيب بن ابي ثابت عن سعيد بن جبير عن ابن عباس
اهدى الصعب بن جثامة ومن طريق مسلم حدثني زهير بن حرب ثنا يحيى بن سعيد هو القطان عن ابن
جريج اخبرني الحسن بن مسلم عن طاوس عن ابن عباس ان زيد بن ارقم اخبره ان رسول الله صم اهدى له
لحم صيد فرده وقال انا لا ناكله انا حرم وهذا خبران رويناهما من طرق كلها صحاح وهذا قول روى
عن علي ومعاذ وابن عمر وبه يقول ابو بكر بن دون انتهى كلامه والرجحان معنا لان هذه الاحاديث موافقة
لظاهر نص الكتاب بخلاف الاحاديث التي ذكرها الناصب فان ظاهر الصيد في قوله تعم حرم عليكم البران
يكون اسما بمعنى المصيد اي الحيوان الممتنع بالاصالة كما في قوله تعم ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله صيد
ايديكم ورماحكم الاية وقوله تعم ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم الاية وان كان قد يجيء مصدرا بمعنى الاصطياد
كما فسر به قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه مع انه يحتمل الحمل ههنا على المصيد ايضا اي ما صيد منه
اما بان يراد به ما يكون اصطياده لا لاجل الاكل كالصدف لاجل اللؤلؤ وبعض الحيوان لاجل العظام و
الاسنان وطعامه اي طعام الصيد ما يحل اكله من ذلك المصيد واما ان يحمل الصيد على ما ذكرنا ايضا
والطعام على المصدر اي الاكل والمراد حينئذ ما يحل اكله من البحر وهو ما بينه الشارع من جنس ما يصنا
وهو نوع من السمك اعني ما له فلس سواء بقي عليه كالبسوط او لم يبق كالكنعت ويحرم ما ليس له كالجري
والمارماهي والزمار ونحوها **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المحرم اذا قتل
صيدا مملوكا لغيره لزمه الجزاء لله تعالى والقيمة لمالكه وقال مالك لا يجب الجزاء بقتل المملوك وقد خالف
في قوله ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول لانهم ذلك ص
عرفوا الصيد بانه الممتنع المتوحش في اصل الخلقة فالصيد المملوك جعله مالك في حكم غير الصيد لزوال
توحشه بالمملوكية فليس في حكم الصيد ولهذا لم يحكم بالجزاء ولا مخالفة للنص انتهى **اقول** من غاية
غفلة الناصب وجهله وحماقته انه ذكر في تعريف الصيد توحشه باصل الخلقة ثم يستدل على سلب
حكم الصيد عن بزوال التوحش عنه بالعرض وهل هذا الا مثل ان يقال الخمر هو المسكر المائع بالاصالة

ثم يقال

ثم يقال الجامد منه بشاير البرد او بضرب من الحيل لا يصدق عليه الخمر لزوال الميعان الاصلي عنه
بالجمود العارضي والحاصل ان الصيد الوحشي في اصل الخلقة يصدق عليه هذا المفهوم ولو بعد مضي سنة
استمر عليه فيها زوال الوحشة بالعرض وما لم يزل بمجرد المملوكية ومنه ما فيه وايضا يفهم منه ان زوال التوحش
هو علة الخروج عن صدق الصيد عليه وهذا المعنى حاصل في الصيد الذي ذبح عند ما اصطيد فيلزم ان
لا يسمى ذلك ايضا صيدا وفيه ما فيه **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه لا يجوز للمحصر ان يتحلل الا بالهدي وقال مالك لا هدي عليه وقد خالف قول الله تعم فان احصرتم فما
استيسر من الهدي وقول النبي في رواية جابر قال احصرنا مع رسول الله صلعم بالحديبية فنحرنا البدنة عن
عن ظ سبع والبقرة عن سبع انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان شرط التحلل بالهدي
الله ص لزمه وان شرط بلا هدي او اطلق فلا ودليله ما روى البخاري ومسلم والترمذي عن عبد الله بن عمر اليس حسبكم
سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان حبس احدكم عن الحج طاف بالبيت والصفا والمروة ثم حل من
كل شيء حتى يحج عاما قابلا فيهدي او يصوم ان لم يجد هديا وهذا يدل على جواز التحلل بدون الهدي لكن
اذا شرط لزمه والنص يدل على جواز الهدي لا على وجوبه لانه بنا على الاستيساد وفعل النبي صلعم يدل على
الندب لا على الوجوب انتهى **اقول** قال ابن حزم ان قول ابي حنيفة ومالك والشافعي في الاحصار
مما لا يحفظ قول منها بتمامه وبالتقسيمات المذكورة عن احد من الصحابة فوجب الرجوع عند التنازع
الى ما افترض الله تعم الرجوع اليه اذ يقول عز وجل فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون
بالله واليوم الآخر فوجدنا حكم الاحصار يرجع الى قول الله تعم فان احصرتم فما استيسر من الهدي فكان في هذه
الاية عموم ايجاب الهدي على كل من احصر باي وجه احصر والى فعل رسول الله صم اذ اصده المشركين الى البيت
فنحر وحلق هو واصحابه وحلوا بالحديبية والى امره عليه السلم من حج ان يقول اللهم محلي حيث حبستني الحديث
انتهى واما ما ذكره الناصب من ان بناء النص ذلك على الاستيساد يدل على جواز الهدي لا على وجوبه فمدفوع
بان معنى ما استيسر ما تيسر لكم اي ما يصدق عليه اسم الهدي من بدنة او بقرة او شاة فاذا اقترن بالامر دل
على وجوبه ولعل الناصب زعم ان الشيء اليسير لا يصلح ان يصير متعلقا للوجوب فيجب ان يكون جائزا وفيه ما
فيه **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا احصر العدو يجوز ان يذبح هديه
مكانه ويستحب بعثه الى مكة او منى وقال ابو حنيفة لا يجوز نحره الا في الحرم فيبعثه ويقدر مدة يغلب
على ظنه وصوله وقد خالف في ذلك فعل النبي صلعم حيث صده المشركون بالحديبية فنحر وتحلل مكانه و
الحديبية من الحل انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم وجوب البعث الى الحرم

لان النبي صلعم نحر هديه بالحديبية ولانه شرع رخصة والتوقيت يبطل التخفيف ومذهب ابي حنيفة الى الحرم
والمراد من بعثه الى الحرم ليس بعث الشاة بعينها لان ذلك قد يتعذر بل له ان يبعث بالقيمة حتى تشترى
الشاة هناك ويذبح عنه ودليل وجوب البعث الى الحرم عنده ان دم الاحصار قربة دونه فلا يقع به
التحلل واليه الاشارة بقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فان الهدى اسم لما يهدى الى
الحرم وعمل رسول الله صلعم في نحر الهدايا بالحديبية وليس من الحرم معارض بما روى مسلم عن ابن عباس
انّ رسول الله صلعم امر اصحابه ان يبدلوا الهدي الذي نحروا عام الحديبية في عمرة القضاء فلا
مخالفة لفعل النبي صلعم انتهى اقول يتوجه عليه اولا انّ تاويله لقول ابي حنيفة بان مراده
من بعث الهدى ليس بعث الشاة بل له ان يبعث القيمة الخ من مخترعات الناصب العاجز المسكين
الظالم المرحوم ولا يوجد في شيء من كتب الحنفية وثانيا ان ما ذكره من تفسير الهدى بما يهدى الى
الحرام لا يقتضي ان يكون محله خصوص الحرم بل يكون اعم منه ومن موضع الحصر كما دل عليه فعل
النبي صلعم في الحديبية قال ابن حزم ليس في الآية تخصيص ذلك بالمحصور وحده حكم كل من ساق هديا في
حج او عمرة فالحاج والقارن اذا كان يوم النحر فقد بلغ الهدى محله من الزمان والمكان بمكة او بمنى فله
ان يحلق راسه والمعتمر اذا اتم طوافه وسعيه فقد بلغ هديه محله من الزمان والمكان قبل ان يحلق
راسه والمحصر اذا تصدق فقد بلغ هديه محله فله ان يحلق راسه ان كان مع هؤلاء هدي ولم يقل الله عز
وجل قطّ انّ المحصر لا يحل حتى يبلغ هديه مكة بل هو الكذب على الله تعالى ممن نسبه اليه عز وجل
انتهى وثالثا انّ ما ذكره من ان دم الاحصار قربة الخ فنقول بموجبه وذلك لان اصل سوقه انما
كان قربة الى الله تعالى ونذرا في سبيله فاذا منع مانع عن سوقه الى الحرم يتقرب اليه تعالى بنحره في ابناء
السبيل قال تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله
وكان الله غفورا رحيما وقد علم من فعل رسول الله صلعم ان مكان اراقته وزمانها متقربا الى الله
تعالى عند الاحصار هو مكان الاحصار وزمانه ورابعا انّ ما ذكره من انّ عمل رسول الله صلعم معارض أنّ ص
بما روى مسلم مردود بان ذلك دراية وهذا على تقدير صحته رواية وذلك مشهور وهذا خفي و
ذلك مما اتفق عليه اهل الاسلام وهذا مختلف فيه فلا يصلح للمعارضة كما لا يخفى قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز للمتمتع التحلل مع الصدّ بالعدو وقال مالك
لا يجوز وقد خالف عموم الآية وفعل النبي صلعم بالحديبية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
ذهب مالك الى انّ الحصار عن العمرة لا يتحقق لانها لا يتوقت هكذا نقل عنه وحمل عمل النبي صلعم

بالحديبية

بالحديبية على لزوم الرجوع لانه كان بلاد الكفر فتحلل وليس هذا في حق غيره لان بلاد الحجاز بلاد الاسلام
فلا مخالفة لعمل النبي صلعم انتهى اقول نعوذ بالله من الهوى وما يحمل عليه من المكابرة على الحق
بالظن الكاذب ومما يكذب ظن الناصب انّ المخصص والفارق لا بد ان يكون من العقل او النقل
عن موجود العقل لا يفرق بين الاحصار ولزوم الناشي من حصر الكفار حين كون بلاد الحجاز بلادهم
وبين الاحصار الناشي من اهل الاسلام حين كون بلاد الحجاز من بلاد الاسلام وهل الحال في استيلاء
القرامطة على تلك البلاد واختلال امر الحج كما ذكر في التواريخ باهون مما جرى من الكفار في الحديبية
فتامل وانصف قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المحصر بالمرض
يجوز له التحلل الا انه لا يحل له النساء حتى يطوف طوافهن في القابل او يامر من يطوف عنه وقال
مالك والشافعي واحمد ليس له التحلل بل يبقى على احرامه ابدا فان فاته الحج تحلل بعمرة وقد خالفوا في
ذلك قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدى وهو عام في حصر المريض والعدو وقول النبي صلعم
من كسر او عرج فقد احل وعليه حجة اخرى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لو مرض المحرم لم يكن له التحلل الا اذا شرط عند الاحرام بحديث ضباعة بنت الزبير واما انه
لا يجوز له التحلل بالهدى شرع في حق المحصر ليحصل النجاة وبالاحلال يتخلص من العدو لا من المرض فالمريض
يصبر في الاحرام حتى يبرأ ثم ان فاته الحج تحلل بالعمرة ولا يلزم بقاؤه في الاحرام ابدا لان السبب هو المرض
ليس بابدي فلا يلزم كون الاحرام ابديا وليس هذا الا الاستبعاد والتشنيع واما الآية فوارد في الاحصار
عن العدو والحديث ضعيف ضعفه الترمذي انتهى اقول قد مرّ الكلام في تحقيق الآية واما نسبة
تضعيف الحديث الى الترمذي فمفتعل بل اجوف وقد رواه ابن حزم في كتاب المحلى باسناده الى عايشه
ومن عدة طرق منها طريق يحيى بن راهويه ومنها طريق طاوس وعكرمة وسعيد بن جبير كلهم عن ابن
عباس ومنها طريق عروة بن الزبير ثم قال فهذه آثار متظاهرة لا يسع احد الخروج عنها ثم روى عدة احاديث
ثم روى عدة احاديث اخرى دالة على جواز الاشتراط ثم نقل عن الشافعي انه قال ان اصح الحديث قلت به
ثم قال قد صح وبالغ فهو قوله وهو قول احمد واسحق وابي ثور وابي سليمان ثم قال وشغبوا في مخالفة السنن
الواردة في هذا الباب بان قالوا هذا الخبر خلاف القرآن لان الله تعالى يقول واتموا الحج والعمرة لله ومعان
الآية حجة عليهم لا علينا لانهم يفتون من عرض له عارض من مرض ونحوه ان يحل بعمرة ان فاته الحج فقد خالفوا
الآية في اتمام الحج واما نحن فانا نقول ان الذي انزلت عليه هذه الآية وامر ببيان ما انزل عليه لنا قد امر
بالاشتراط في الحج وان محله حيث حبسه ربه تعالى بالعذر النافذ فيحق لم يخالف الآية انا اخذنا ببيان

النبي صلعم وانتم خالفتموها يارايكم الفاسد الى مخالفتكم للسنة الواردة في ذلك وقالوا هذا الخبر خلاف
لقول الله تعم فان احصرتم فما استيسر من الهدي قلنا كذب من ادعى ان هذا الخبر خلاف لهذه الاية بل
انتم خالفتموها اذ قلتم من احصر لمرض لم يحل الا بعمرة براى لا نص فيه واما نحن فقلنا بهذه الاية ان لم يشترط
كما امر الذي نزلت عليه هذه الاية وامر بيانها لنا انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه يجوز للمحرم الاشتراط وقال احمد ومالك الشرط لا يفيد شيئا ولا يتعلق به التحلل وقال ابو حنيفة له
التحلل من غير شرط لا يسقط عنه الهدي وقد خالفوا قول النبي صلعم لضباعة بنت الزبير وهو ابن عبد المطلب فان شرط م
الهاشمي احرمي واشترطي ان تحلي حيث حبستني لما سئلت مرضها وانها تريد الحج انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول كان الحديث لم يثبت عندهما وان صح الرواية فانه يروى المذاهب على خلاف ما هي عليه
كما مر فيما سلف انتهى **اقول** قد بينا في المسئلة السابقة ثبوت الحديث وصحته من طرق شتى ذكرها
ابن حزم في كتابه فانكار الثبوت مكابرة على الحق الثابت وفرار عن قبول الالزام الذي لزمه كالقضاء المبرم
فلا يجديه نفعا واما ما ذكره فيما سلف ان المص يروى المذاهب على خلاف ما هي عليه فقد اوضحنا فيما
سبق ان هذه النسبة ليس على ما هي عليه ما عليه ولو كان صادقا في ذلك مكان لا بد من ان يذكر من كتب
مولاء مذهبهم على وجه يدل على خلاف ما ذكره المص واذ ليس فليس **قال المصنف** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه ليس للزوج منع المراة من حجة الاسلام وقال الشافعي له ذلك وقد خالف قوله
تعم ولله على الناس حج البيت وروى ابو هريرة عن النبي صلعم لا تمنعوا اماء الله مساجد الله انتهى **قال الناصب**
اقول مذهب الشافعي ولو احرمت تطوعا بغير اذن زوجها فله تحليلها كصوم التطوع لان حق الاستمتاع
ثابت في حقه فليس لها المنع بالتطوع ولو ارادت ان يحرم بالفرض فله المنع للمعنى المذكور فان احرمت
بغير اذنه فله التحليل فان لم يتحلل فله الاستمتاع والاثم عليها والدليل عليه ان الاستمتاع حق ثابت
حال الاحرام فليس لها المنع بالاحرام والحج على التراخي والمطاوعة للزوج فرض معين لا تراخي فيه والحج
فيه على التراخي والفرض الذي لا يكون على التراخي مقدم على الفرض الذي لا يكون بالتراخي واما الدليل على
جواز تحليله اياها فلان الاحرام لم ينعقد مشروعا فيجوز التحليل عنه واما الاية فليست حجة عليه لان
الحج واجب عند حصول الشرايط ومن الشرايط اذن الزوج ولم يتحقق هناك واما الحديث فهو وارد
في حضور الجماعات لا الحج الذي يتضمن السفر وعارضه حديث وجوب سفر الزوجة باذن الزوج فلا
مخالفة للحديث انتهى **اقول** كون الحج على التراخي ممنوع كما ذكره المص في التذكرة وكذا ممنوع ما ذكره
من عدم انعقاد الاحرام مشروعا عند عدم اذن الزوج والاية حجة في ذلك فسقط الدليلان وما ذكره

من ان

من ان من الشرايط اذن الزوج لا دليل عليه بل هي مقدمة كاذبة ودعوى فاسدة مخالفة لظاهر الاية و
مدلول الرواية واما ما ذكره من ان ما استدل به المص من الحديث وارد في حضور الجماعات فعلى
تقدير تسليم صحته مدفوع بما عليه المحققون من ان العبرة لعموم اللفظ لا بخصوص السبب فتامل
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الوجود المحرم ليس شرطا في وجوب
الحج على النساء ولا ادائه بل يكفي الامن المكابرة وقال الشافعي المحرم شرط في الاداء او نساء ثقات و من م
اقله واحدة وقال مالك لا يكفي الواحدة وقال ابو حنيفة المحرم شرط في الوجوب وقد خالفوا قوله
تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لا يجب الحج على المراة حتى يامن على نفسها ومعها زوج او محرم بنسب او غيره او نسوة ثقات وان
لم يكن معهن محرم او زوج اصلا قال المتولي في التتمة والنساي في الترغيب ويكفي امراة واحدة على ظاهر
المذهب ولو امتنع المحرم مجانا لزمتها الاجرة والدليل على ما ورد في الاحاديث من نهي سفر المراة
بغير محرم فالسفر بغير المحرم من المراة حرام فكيف يجب الحج مع كونه حراما فوجود المحرم من جملة الاستطاعة
فلا يخالف عموم الاية انتهى **اقول** يكفي في سقوط جميع ما نقله الناصب ما حكاه المص قدس سره
في التذكرة عن ابن المنذر من علماء الجمهور وهو انه قال تركوا القول بظاهر الحديث واشترط كل واحد منهم
شرطا لا حجة معه عليه ثم قال قدس سره والاصل في ذلك ان النبي صلعم فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة
وقال لعدي بن حاتم يوشك ان تخرج الظعينة الحيرة يوم تؤم البيت لا جوار معها لا تخاف الا الله رواه
العامة ومن طريق الخاصة قول الصادق ومن كان صحيحا في بدنه مخلا سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع
الحج وعن ابي بصير عن الصادق ع قال سالته عن المراة تحج بغير ولي قال نعم اذا كانت امراة مامونة تحج
مع اخيها المسلم وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلم قال سالته عن المراة بغير
محرم فقال اذا كانت مامونة ولم تقدر على محرم فلا باس بذلك ولانه سفر واجب فلا يشترط فيه المحرم
كالمسلمة اذا تخلصت من ايدي الكفار وما روي عن ابي هريرة من انه قال رسول الله صلعم لا يحل لامراة تخلصت ل
تؤمن بالله واليوم الاخر ان تسافر مسيرة الا ومعها ذو محرم مخصوص بالمتخلص من يد الكفار فيكون يوم م
مخصوصا بالحج لاشتراكهما في الوجوب ويحمل ايضا على السفر في غير الحج كما هو ظاهر حديث الجواز و
ما قيل من انها انشات سفرا في دار الاسلام فلم يجز بغير محرم كحج التطوع مدفوع بانا نمنع اشتراط
المحرم في حج التطوع فان الزوج اذا اذن لزوجته في الحج جاز لها المضي فيه وان لم يصحبها انتهى فتدبر
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى استحباب تقليد هدي التساق و

اشعار وان كان من البدن ومنع ابو حنيفة من الاشعار وقال انه مثلة وقد خالف فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
باثر ذلك بذي الحليفة ثم اهل بالحج انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ما نقل من كراهة اشعار الهدي
عند ابي حنيفة فما رايناه من مذهبه وان صح فلتعارض الحديث او للقول بالنسخ انتهى **اقول** ما نقله المص
عن ابي حنيفة في هذه المسئلة اشهر من ان ينكر كيف وقد ذكر في الهداية من كتب الحنفية ما هذه عبارته
والاشعار مكروه عند ابي حنيفة فلا يكون من النسك في شيء انتهى وما ذكره الناصب في الاعتذار لابي
حنيفة من تعارض الحديثين عنده فمن اعجب العجاب واين الحديث للحديث الدال على استحباب التقليد و
الاشعار ليتاتى الاعتذار بذلك وما احتمال النسخ فخلاف الاصل ومكابرة على الحق بالباطل والذي يشهد على
ثبوت ما نسبه المص الى ابي حنيفة ويزيد ايضا حاصل شناعة وافتضاحا ما ذكره ابن حزم حيث قال في
هذا المقام من كتاب المحلى اختلف الناس في الاشعار فقال ابو حنيفة اكره الاشعار وهو مثلة وهذه طامة من
طوام العالم ان يكون مثله شيء فعله النبي صلعم افلا كل عقل نعقب حكم رسول الله ويلزمه ان يكون الحجامة
مثلة وفتح العرق مثلة فيمنع من ذلك وان يكون القصاص من قطع الانف وخلع الاسنان وجدع الاذنين مثلة
وان يكون قطع السارق والمحارب مثلة والرجم للزاني المحصن مثلة والصلب للمحارب مثلة وانما المثلة فعل
من بلغ نفسه مبلغ انتقاد فعل رسول الله صلعم فهذا هو الذي مثل بنفسه والاشعار كان في حجة الوداع
والنهي عن المثلة كان قبل ذلك باعوام فصح انه ليس مثلة وهذه قولة لا يعلم لابي حنيفة فيها متقدم من السلف
ولا يوافق من فقهاء اهل عصره الا من ابتلاه الله بتقليده نعوذ بالله من البلاء انتهى كلامه **قال المصنف**
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى استحباب تقليد الغنم ومنعه ابو حنيفة ومالك وقد خالفا في ذلك فعل
النبي صلعم قالت عائشة ان رسول الله صلعم اهدى غنما فقلدها انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب ابي حنيفة
انه يقلد هدي التطوع والمتعة لانه دم نسك وفي التقليد اظهاره وتشهيره فيليق به ولا يقلد دم الاحصار
ولا دم الجنايات لان سببها الجناية والستر اليق بها ودم الاحصار جابر فيلحق بجنسها ثم ذكر الهدي ومراده
البدنة لانه لا يقلد الشاة عادة ولا يسن تقليدها عند ابي حنيفة لعدم فائدة التقليد وسنة التقليد انما
ورد في البدن عنده فلا مخالفة للنص انتهى **اقول** ما ذكره الناصب عبارة الهداية مع تغييرها والقاهر
من كلام الهداية انه في صدد ما تقرر عليه الفتوى عند الحنفية لا عند ابي حنيفة ولهذا قال لا يسن تقليدها
عندنا مع وقد بدل الناصب الى البيت من بقرة او بدنة وغنم وليس الكلام في الهدي مطلقا بل في خصوص
الغنم وقد صح عن ابي حنيفة انكاره لاستحباب تقليد الغنم مطلقا وانما الذي ذهب اليه استحباب تقليد
البدنة مطلقا كما ذكر في الوقاية وشرحه مخالفا للتفصيل الذي نقله الناصب عن الهداية زاعما انه بيان الحد

ابي حنيفة ويرشد ايضا الى صحة ما نسبه المص الى ابي حنيفة ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال قال
ابو حنيفة ومالك لا يقلد الغنم ورأى مالك اشعار البقر ان كان لها اسنمة وقال ابو حنيفة لا يقلد الا هدي المتعة
والقران وهذا خطأ مقلوب بل الابل يقلد ويشعر والبقر لا يقلد والغنم يقلد وقال مالك والشافعي يقلد
كل هدي ويشعر وهو عندنا الصواب لعموم فعل النبي صلعم ثم قال وقال بعض من اعمى الهوى واصمه انما معنى ما روي
عن عائشة من هدي الغنم مقلدة انما هو فتلت فلا يرى الهدي من الغنم اي من صوف الغنم وهذا استهلال
للكذب وخلاف لما رواه الناس عنها من اهدائه عليه السلام الغنم مقلدة ونعوذ بالله من الخذلان انتهى
هذا وما ذكره موافقا لما في الهداية من انه لا يقلد الشاة عادة غير مسلم وما ذكره من انه لا يسن تقليدها عند
ابي حنيفة لا يصلح عند الحجة عند الخصم وما ذكره من عدم فائدة تقليد الشاة وان سنة التقليد انما ورد عنه
في البدن كلها عن بدلت ودعاو مجردة مخالفة للسنة لا يلتفت اليها الا من اعتاد ان يصدق بغير
دليل فانسلخ عن القرناة الانسانية **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
انه اذا رمى المحل صيدا قوائمه في الحل وراسه في الحرم من الحل فاصاب راسه فعليه الجزاء وقال ابو حنيفة
لا جزاء عليه وهو مخالف لعموم الامر فيما يهلك في الحرم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ذهب
ابو حنيفة الى عدم الجزاء ههنا لانه يصدق عليه انه في الحل لان العمدة في الوقوف هي القوائم لا الراس فلم
يقتل صيد الحرم وان اصاب راسه لان العمدة في الحل وهو هي القوائم انتهى **اقول** لا يخفى ان المصنف قدس
سره لم يقيد الصيد في المسئلة بالواقف فيشمل الواقف والطير المتحرك في هواء الكعبة الذي سبق راسه رجله
فلا يتجه الجواب بان العمدة في الوقوف هي القوائم على انه لو تم ما ذكره لزم ان لا يكون قتل الصيد المفترش
في الحرم حال كون رؤوس قوائمه خارجة عنه موجبا للجزاء مع انه يصدق عليه انه في الحرم ولا اقل من ان يصدق
عليه ان عمدته فيه وبطلانه ظاهر والحق ان الضابط ههنا على ما يدل عليه العقل والنقل ان المقتول
في الحرم مضمون مطلقا والمقتول في الحل مضمون ان كانت السبب صادرا من الحرم ولا يدفع الضمان كون
كله او بعضه في الحرم تدبر **قال المصنف** رفع الله درجته **الفصل السادس في البيع** وفيه
مسائل ذهبت الامامية الى انه يجب ذكر الجنس في الغائب فلو قال بعتك ما في كمي او الصندوق
او الذي في الصرة من غير ذكر الجنس لم يصح وقال ابو حنيفة يصح ذلك كله وقد خالف في ذلك النبي صلعم
عن الغرر انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط المبيع في صحة البيع ان يكون
معلوم العين فلو قال بعتك عبدا من العبيد او شاة من القطيع لا يصح ويشترط ان يكون معلوم القدر
فلو قال بعتك نصيبا من هذه الدار لم يصح للجهالة وامكان التنازع ومذهب ابي حنيفة ان الاعراض

المشار اليها لا يحتاج الى معرفة مقدارها في جواز البيع لان في الاشارة كفاية في التعريف وجهالة
الوصف فيه لا يفضي الى المنازعة فهو ينفي الغرر المنهي عنه في الصور انتهى **اقول** وبالله
التوفيق ان ما ذكره الناصب الذي باع آخرته بدنياه واتبع هواه من ان الاشارة كافية في الاعراض المشار
اليها وان الوصف فيه لا يفضي الى المنازعة دعوى باطل مخالف لما جرت به عادة الناس لا دليل عليها من
الكتاب ولا السنة ولا الاجماع ولا القياس بل لا اشارة في الامثلة المذكورة الا الى الكم والصندوق
الصرة دون ما فيها فيحتمل ان يكون حجرا او مدرا فيحصل الغرر كما لا يخفى قال ابن حزم والبرهان على بطلان
بيع ما لم يعرف برؤية ولا صفة صحة نهي رسول الله عن بيع الغرر وعين هذا الغرر ~~وعين هذا الغرر~~ لانه لا
يدري ما اشترى او باع وقال الله تعالى الا ان يكون تجارة عن تراض ولا يمكن اصلا وقوع التراضي على ما
لا يدري قدره ولا صفاته قال واحتج الحنفيون لقولهم بالخبر الثابت عن رسول الله صلعم انه نهى عن بيع
الحب قبل ان يشتد قالوا ففي هذا اباحة بيعه بعد اشتداده وهو في اكمامه بعد لم يره احد ولا يدرى
صفته والجواب ان هذا المثوبة لا حجة لهم فيه لانه ليس في هذا الخبر الا النهي عن بيعه قبل اشتداده فقط
وليس فيه اباحة بيعه بعد اشتداده ولا المنع من ذلك فاعجبوا بجرأة هؤلاء القوم على الله تعالى طل
اذا احتجوا بهذا الخبر فيما ليس فيه منه شيء وخالفوه فيما جاء فيه نصا فانهم يجيزون بيع الحب بعد ان يشتد
ثم لم يقنعوا بهذه الطامة حتى احتجوا بهذا الخبر ما ليس فيه له ذكر ولا اشارة بوجه من الوجوه من بيع الغائب
التي لا يعرف صفاتها ولا عرفها البايع ولا المشتري ولا وصفها لهما ثم يلبثوا ان نقضوا ذلك ككوة الطين
نحو بيع لحم الكبش قبل ذبحه وبيع الزيت في الزيتون قبل عصره وبيع الالبان في الضروع واحتجوا في
ذلك بانه كله مجهول لا يدرى صفته وهذا تلاعب بالدين نعوذ بالله من مثله ونحن نجيز بيع الحب بعد
اشتداده كما هو في اكمامه باكمامه وبيع الكبش حيا ومذبوحا كله مع جلده وبيع الشاة بما في ضرعها مع اللبن
وبيع النوى مع التمر لانه كله مرئي ظاهر ولا يحل بيعه دون اكمامه لانه مجهول لا يدرى احد صفته ولا بيع
اللحم دون الجلد ولا النوى دون التمر ولا اللبن دون الشاة انتهى فتامل **قال المصنف** رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان المشتري اذا رأى الموصوف على الوصف المشترط لم يكن له الخيار
وقال الشافعي له الخيار وقد خالف مقتضى العقل فان البيع سايغ عنده والشرط قد حصل فاي معنى لثبوت
الخيار ههنا السخ في البيع الحاضر انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ان اراد بالمشترط ما شرط
فيه الخيار فهذا يجامع الرؤية والشرط يجب الوفاء به فلا يسقط الخيار وان اراد بالمشترط فيه ما شرط
براءته من العيب فالخيار معقول وليس هو كساير البيوع لوجود شرط البراءة فلا مخالفة للعقل انتهى

اقول اولاً نختار الشق الاول ونقول اذا كان الشرط الرؤية انما يجب الوفاء به اذا لم ير
المشتري المبيع عند البيع واما اذا راه فقد صار الشرط لغوا فلا معنى لثبوت الخيار ولا لوجوب
الوفاء به وثانيا نختار الشق الثاني ونقول انه مع كونه راجعا الى خيار العيب لا الى خيار الشرط والعقل
السليم حاكم بان الخيار على هذا التقدير غير معقول فاذا اذا شرط براءة المبيع عن العيب وقد رآه
المشتري على هذا الوصف قبل البيع او عنده او شرط المبيع بالوصف ابن سبع سنين ورآه المشتري
على هذا الوصف فلا معنى للخيار لان الخيار في المبيع بالوصف دون الرؤية انما هو لاجل دفع مظنة
لاجلها شرط الخيار فاذا دفعت المظنة عند البيع لا معنى للخيار ضرورة وكذا لا معنى لقول الناصب و
ليس هو كساير البيوع لمن تدبر **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ثبوت
الخيار للمتبايعين ما داما في المجلس وقال ابو حنيفة ومالك لا خيار ههنا وقد خالفا قول النبي صلعم
المتبايعان كل منهما على صاحبه بالخيار ما لم يفترقا **اقول** لا يخفى ان الناصب خفضه الله لم يذكر
هذه المسئلة اما للعجز عن الجواب او لذهوله عنها من غاية الاضطراب او لسقم ما كان عنده من
نسخ الكتاب والله اعلم بالصواب **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز
خيار الشرط بحسب ما يتفقان عليه وقال مالك يجوز بقدر الحاجة فيجوز في الثبوت والدار خيار يوم
الازايد واذا كان قريبا او ما يتلف الا في مدة جاز الشهر والشهران وقدر الحاجة وقال ابو حنيفة والشافعي
لا يجوز الزيادة على ثلثة ايام في ذلك عموم قوله تعالى واحل الله البيع وقول النبي صلعم المؤمنون عند
شروطهم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان لكل من المتبايعين شرط
الخيار ثلثة ايام فما دونها في البيع بانواعه ما شرط فيه التقابض من طرفيه طريق كالصرف او من طرف
كالسلم والا في شرى من يعتق على المشتري فانه لا يجوز له وحده وكذا مذهب ابي حنيفة ان خيار الشرط
جايز في البيع للبايع والمشتري ولهما الخيار ثلثة ايام فما دونها والاصل فيه ما روى ان حيان بن
منقذ بن عمرو الانصاري كان يغبن في البياعات فقال له النبي صلعم اذا بايعت فقل لا خلابة ولي
الخيار ثلثة ايام فثبت بالحديث نفس الخيار الى الثلاث والاستدلال بالآية على نفي تعيين الخيار
في الثلث من عجايب الاستدلالات فانها تدل على حلية البيع واي نسبة لها بالخيار وبتعين الثلث في الخيار
وعدمه وكذا بالحديث فانه يدل على وجوب الوفاء بالشرط واي نسبة له بجواز الشرط انتهى **اقول**
يتوجه عليه اولاً ان جعل رسول الله صلعم حبان بن منقذ مدة ثلثة ايام لا يدل على المنع عن التزايد
واذا كان الضابط الحاجة وجب ان يقدر بقدرها كما قاله مالك والغالب الحاجة الى الزيادة على الثلثة

مع انه كما ذكره المصنف في التذكرة مسطورة في كتب فقههم دون مشهورات كتب احاديثهم

ولما كانت الحاجة تختلف باختلاف الاشخاص واحوالهم وجب الضبط بما يعرفه المتعاقدان من المدة التي يحتاجان اليها فظهر ان الحديث لا يضر اصلا لهم والتحقيق ان اصلهم في ذلك التحديد عدم الزيادة على الثلث لما فهم من الحصر في الحديث المذكور حيث روى عنه قال ما احل لكم اوسع مما جعل رسول الله صلعم لحبان بن منقذ جعل له عند ثلثة ايام ان رضى اخذها وان سخط ترك وخطا اصلهم هذا ظاهر جدا اذ لا عبرة بفهم وتحريمه فانه ليس اصلا لان يحلل او يحرم قطعا وثانيا ان تعجب الناصب مع ما علم من قصوره باعراضه عن استدلال المص بالاية ليس بعجب ويندفع تعجبه بان بيع الخيار من اقسام البيع والاصل جواز اشتراط ما اتفقا عليه فيه سواء زاد على الايام الثلثة او نقص ما لم يدل دليل على خلافه فيكون داخلا في عموم قوله احل الله البيع فظهر ان الاية تشتمل ودلالة على عدم تعيين الثلثة في الخيار واما ما ذكره من ان الحديث يدل على وجوب الوفاء بالشرط ولا دلالة له على جواز الشرط فمدخول بان لفظ الشروط في الحديث عام او مطلق يصدق على جميع الشروط فما خرج عنه بدليل خارجي فذاك وما عداه يبقى على اصل الجواز كما مر فظهر ان العجب استدلال الناصب وامامه وخليفته بحديث حبان على تعيين الخيار الى الثلث وبالله التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز ان يبيع اشيا بشرط ما سايغ وقال ابو حنيفة والشافعي يبطلان معا وقد خالفا الاية والخبر السابق على هذا البحث انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول الشرط عند الشافعي ثلثة اقسام قسم يكون من مقتضى العقد كالتسليم واداء الثمن وهذا لا ينافي العقد بل يؤكده وقسم يكون معدوم النسبة الى العقد وهو لغو وقسم يكون بخلاف مقتضى العقد وهو باطل والدليل ما روى في الصحاح ان رسول الله صلعم نهى عن بيع وشرط والاستدلال بالاية والخبر في هذا البحث مثل الاستدلال بها في البحث السابق انتهى **اقول** التفصيل الذي ذكره الناصب ليس اصل مذهب الشافعي بل هو فتوى اصحابه كما لا يخفى على المتتبع واما ما استدل به من رواية الصحاح فلو سلم صحتها والاحد على اطلاقها لزم النهي عن الشرط في البيع مطلقا لان الشرط المذكور فيها اعم من الشرط المنافي وغيره فيقدح في اعتبار ما نسبه الى الشافعي من الشرط الغير المنافي وقال المص في التذكرة ان هذه الرواية ليست على الاطلاق اجماعا لما ياتي من جواز الشرط في العقد وقبول عقد البيع للشرط انتهى وبالجملة احد الامرين لازم اما عدم صحة رواية الصحاح او عدم صحة ما نسبه الى الشافعي من الفتوى واما استدلال المص ههنا بالاية والخبر السابقين فالجواب عما اورد الناصب عليهما ههنا هو الجواب عما اورده عليهما هناك والله الموفق للصواب **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اشترى ثانيا نهارا وشرط الخيار

ما نسبه نظ

الى الليل

الى الليل انقطع بدخول الليل وان تعاقدا ليلا وشرطا الى النهار انقطع بطلوع الفجر الثاني وقال ابو حنيفة ان كان البيع نهارا فكما قلنا وان كان ليلا لم ينقطع بوجود النهار وكان الخيار باقيا الى غروب الشمس وان قال الى الزوال او الى وقت العصر اتصل الى الليل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الشرط وقع الى النهار فساوى الليل بعدم الفارق وقال النبي صلعم المؤمنون عند شروطهم **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب ابي حنيفة ان الليل تابع للنهار بدون العكس مثلا اذا قال لنا رايتك اياما فيدخل الليالي فيها بخلاف العكس فان صح ما رواه فلعله لهذا المعنى لانه اذا تبايعا في الليل وشرطا الخيار الى النهار فيدخل النهار الذي بعد الليل فيه لانه هو الاصل فيعتبر الى غروب الشمس فلا مخالفة للحديث انتهى **اقول** ما نسبه الى ابي حنيفة من انه ذهب الى ان الليل تابع النهار مما لا يصلح لاقبال العقل اليه ولا لتنزيل النقل عليه والعرف لا يساعد ذلك ايضا اذ ذكر في متن العقد الانتهاء الى الليل كما هو المسئلة وبالجملة الغاية جعلته فاصلة بين ما قبلها وما بعدها تحقيقا للغاية فلو دخل ما بعدها في حكم ما قبلها لم يكن غاية واما ما ذكره من قولهم ما رايتك اياما وانه يدخل فيه الليالي فلو سلم دخول الليالي فيه فانما هو بخصوصيته جميع الايام اذ لو قال ما رايتك اليوم لم يفهم الا عدم رؤيته في ذلك اليوم من غير انضمام الليل اليه وهو ظاهر جدا **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا شرط الخيار لاجنبي صح وقال ابو حنيفة يكون الخيار مشتركا بينه وبين الاجنبي وقد خالف في ذلك العقل فان الشرط انما تناول الاجنبي فاثبات حق المشترط لا وجه له ولا دليل عليه البتة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول الخيار اذا كان للاجنبي فلا يكون للاجنبي اصالة لان الاجنبي لا يختار الا المصلحة المشتري فيكون الخيار في الحقيقة للمشتري ولهذا احكم باشتراكه فيه انتهى **اقول** ان اراد انه ينفي اصالة الخيار عن الاجنبي عدم استقلاله في الاختيار الذي فوض المشترط اليه فهو ظاهر البطلان لمخالفته مقتضى الشرط كما لو شرطا لاحدهما لم يكن للاخر شيء وان اراد به انه لولا المشترط واشتراطه لما كان للاجنبي مدخل في ذلك فلا يلزم من عدم اصالته بهذا المعنى مشاركة المشترط معه فان الاجنبي حينئذ في حكم من جعل حاكما بين المتراضعين فربما يختار للمشترط ما لا يرضى به ويحكم بما لا يوافق هواه وقد ظهر بهذا ان قوله ان الاجنبي لا يختار الا المصلحة المشتري في محل المنع اذ ربما اختار بما يوافق العدل من غير ترجيح لمصلحة احد الطرفين تامل **قال المصنف** رفع الله درجته ذهب الامامية الى ان الغبن بما لم يجر العادة بالتغابن بمثله يثبت الخيار للمغبون وقال ابو حنيفة والشافعي لا يثبت وقد خالفا

في ذلك قول النبي صلعم حيث نهى عن تلقي الركبان فمن تلقاها فصاحبها بالخيار اذا دخل السوق
وانما يكون له الخيار مع الغبن انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان مجرد الغبن لا يثبت الخيار وان تفاحش فلو اشترى زجاجة مثقوبة توهمها جوهرة بثمن بالغ فلا
خيار وبشرط الجوهرية يثبت الخيار للخلف ولو لم يكن لها قيمة بان فساد العقد والدليل ان المبيع قد
استجمع شرايط الصحة واحتمال الغبن لم يحصل من المبيع ليثبت له الخيار ولا من البايع لخلوا الغبن
عن الغرور بل حصل من تقصير المشتري وتقصيره لا يوجب الخيار واما حديث تلقي الركبان فالخيار
فيه لاشتماله عن الغرر انتهى **اقول** ما ذهب اليه الشافعي باطل ودليله عن حلية الصواب
عاطل اذ مقدماته الثلثة كلها بدخوله ممنوعة فان حصول الغبن عن كل من البايع والمبيع محتمل كيف
وما مثل به الناصب من الزجاجة المثقوبة ربما عمل فيه البايع ما اشبه حالها على اكثر الحذاق المعروفين
بمعرفة الجواهر كما راينا في الهند من اشتباه كثير من ذلك على الحذاق واهل الخبرة ومحليه في زماننا انجا حجر
اخضر من بعض بلاد ساحل البحر المالح لا يميز بينها وبين الجوهر المسمى بالزمرد الا الماهر في معرفة الجواهر
والحاصل ان العقل والنقل يدلان على ثبوت الخيار في ذلك لقيام العلة الموجبة وهي الخسارة
الحاصلة من الانخداع والغرور فالفرق بين هذه الصورة وبين الغبن الحاصل بالشراء عند تلقي
الركبان باشتمال الثاني على الغرور دون الاول غير متجه كما لا يخفى وقد يستدل على عدم ثبوت الخيار
للمغبون بان النبي صلعم لم يثبت لحبان بن منقذ الخيار بالغبن ولكن ارشده الى شرط الخيار ليتدارك
عند الحاجة ولان نقص قيمة السلعة مع سلامتها لا يمنع لزوم العقد كالغبن اليسير كذا نقل المصنف في
التذكرة ثم اجاب عنه بان ارشاده عليه السلام الى اشتراط الخيار لا ينافي ثبوت طريق اخر له لان
اثبات الاخيار انفع لان له الفسخ مع الغبن القليل والكثير والمعيب وعدمه بخلاف الغبن فلما
كان اعم نفعا ارشده عليه السلام اليه والغبن اليسير لا يعده الناس عيبا فلا عبرة به انتهى **قال
المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاثمان تتعين فاذا باع بدراهم وشرط
تعينها تعينت وقال ابو حنيفه لا تتعين وله ان يدفع غيرها وقد خالف في ذلك العقل والنقل
اما العقل فلان البيع انما وقع على عين شخصية فالانتقال الى غيرها يكون تعديا ومبادلة بغير
رضى المالك وانه عين الغصب والعدوان واي فرق بين الثمن وغيره ولو عاوض على ثوب معين
فدفع مساويه لم يكن له الالزام بالقبول وايضا يلزم كون الثمن هو المثمن بعينه لانه اذا اشترى
دراهم بدراهم كان للمشتري ان يدفع عين الدراهم التي دفعها البايع اليه ثمنا عنها وهو محال واما

الغبن ظ

الخيار ظ

ثمن ظ

النقل فقوله تعالى فلا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم والتراضي
انما وقع على هذه العين فعوضها يكون اكلا بالباطل انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه اذا قال بعتك بالف ولم يعين وفي البلد نقدان او اكثر ولا غلبة لبعضها بالتقابل بطل ولو
كان في البلد نقد واحد او نقود وغلب واحد انصرف العقد عليه وان عين عقدا اخر تعين واستدلاله بما
لنقد الاخر لا يجوز الا بالتراضي ومذهب ابي حنيفة انه من اطلق الثمن في البيع كان على غالب نقد البلد
لانه المتعارف وفيه التحري للجواز فيصرف اليه فان كانت النقود مختلفة فالبيع فاسد الا ان يبين احدها
وهذا اذا كان الكل في الرواج سواء لان الجهالة مفضية الى المنازعة الا ان يرتفع الجهالة بالبيان او يكون
احدهما اغلب وارواج فحينئذ يصرف اليه تحريا للجواز وهذا اذا كانت مختلفة في المالية فان كانت سواء
كالثنائي والثلاثي جاز البيع اذا اطلق اسم الدراهم وينصرف الى ما قدر به الى اي نوع كان لانه لا منازعة ولا
اختلاف في المالية والذي ذكره من مذهب ابي حنيفة محمول على ما اذا لم يختلف بالمالية فلا الانتقال من
المعين الى غيره لعدم الاختلاف والمنازعة وليس في التعيين غرض فلا يكون التجارة في مثل هذا البيع اكلا
بالباطل انتهى **اقول** العرف والعادة قاضيان بان اشتراط تعيين الاثمان انما يكون عند اختلاف
الاثمان ورجحان بعضها على بعض بحسب الغلبة والرواج او كمال العيار والمالية ونحوها فحمل قول ابي حنيفه
انه اذا شرط دراهم بعينه لا يتعين وله ان يدفع غيرها على ما اذا لم يكن اختلاف هرب يوجب الخروج عن
فرض المسئلة بل يصير لغوا من الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام **قال المصنف** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه يجوز بيع الحنطة في سنبلها وقال الشافعي لا يجوز وكذا الجوز واللوز
والباقلا في قشره الاخضر وقد خالف في ذلك عموم قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقول النبي صلعم
وهو انه نهى عن بيع العنب حتى يسود وعن بيع الحب حتى يشتد وعن بيع السنبل حتى يبيض انتهى **قال
المصنف** خفضه الله اقول مذهب الشافعي اشتراط كون المبيع مرئيا ولو راى بعض المبيع وهو
مما يستدل به على الباقي كظاهر الصبرة من الحنطة كفى وان كان مما لا يستدل به على الباقي فان كان
المرئي صوانا له بالخلقة كقشر الرمان والبيض والجوز واللوز في القشرة السفلى كفى وان لم يكن صوانا له
بالخلقة كالسنبل في السنبلة الى الحنطة فلا يكفي ولا يصلح بيعه لوقوع الغرر وامكان الاختلاف
والمنازعة وهذا من شرايط صحة البيع فليس هو مما احل الله تعالى من البيع فلا يدخل في عموم الاية والحديث
لم يثبت صحته انتهى **اقول** لا يخفى ان اللوز والبلوط والفستق ونحوها مما لا يحتاج الى صيانة القشر
اياها في الاكثر ولا ضرر على ازالتها والشافعي لا يقول بازالتها مع ما فيه ايضا من الغرر وايضا الاضرر

نقدا ظ

على التمر من ازالة النواة من الاتفاق على جواز بيعه بلا ازالة النواة وقد استدل المص على ما ذهب اليه في التذكرة بان تلك القشر حايل من اصل الخلقة فلا يمنع من جواز البيع كقشر الرمان والبيض ثم قال واحتج الشافعي بالقلة مستور فيما لا يدخر عليه وفيما لا مصلحة له فيه ولم يجز بيعه كالمعادن والحيوان قبل سلخه والجواب بالمنع من اللازم فانه يجوز عندنا بيع المعادن بشرط المشاهدة وبيع الحيوان قبل سلخه ان لم يشترط فيه الوزن انتهى والحق كما ذكره ابن حزم ان بيع الحنطة في سنبلها وجميع ما شاكلها ليس فيها غرر لان كلا منها اجسام وا خلقه الله عز وجل كما هو وكلها في داخله بعض كله انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان التصرية تدليس يثبت له الخيار بين الرد والامساك وقال ابو حنيفة لا خيار له وهو مخالف لقوله عليه الصلوة والسلم من اشترى شاة مصراة فهو بالخيار ثلثة ايام ان شاء امسكها وان شاء ردها وصاعا من تمر وقوله عليه السلم من ابتاع محفلة فهو بالخيار ثلثة ايام فان ردها ورد معها مثلها او مثل لبنها قمحا انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التصرية حرام يثبت بها الخيار ان جهل واذا علم قبل الحلب باقرار البايع او باخبار عدل ردها فلا شيء عليه وبعد وقد تلف اللبن او لم يقبل البايع ردها وصاعا من تمر قل اللبن او كثر للحديث الوارد في التصرية وان منعه ابو حنيفة فلعله لعدم صحة الحديث عنده **اقول** نعم لم يثبت الحديث عنده لكن لتقصيره في البحث والاجتهاد وقصور فطرته عن استنباط الاحكام من الكتاب والسنة واقتصاره على ما اصله له اول من قاس من الاستحسان والقياس والاخذ بالحديث في جميع المراتب كما اشهر من ان يخفى قال ابن حزم روى خبر المصراة جماعة من اسلاف الائمة الاثبات الثقات ورواه عن هؤلاء من لا يحصيهم الا الله عز وجل فصار نقل كافة وتواتر ولا يرده الا محروم غير موفق وبهذا ياخذ السلف قديما وحديثا انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا نمى المبيع بعد القبض ثم ظهر عيب سابق كان للمشتري رد الاصل دون النماء وقال مالك يرد الولد مع الام ولا يرد الثمرة وقال ابو حنيفة يسقط رد الاصل بالعيب وقد خالفوا في ذلك قوله عليه السلم الخراج بالضمان ولم يفرق بين الكسب والولد والثمرة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب مالك فلورود الخبر في النهي عن التفريق بين الولد والام واما مذهب ابي حنيفة بحصول المانع من الرد وهو حصول النماء في ملك المشتري والنماء للمشتري فليس له الرد قهرا والحديث لا يدل على جواز الرد كما لا يخفى **اقول** قد استدل صاحب الينابيع وهو من الشافعية على عموم الرد بهذا الحديث وروى شارحه ان مخلد بن خفاف اشترى غلاما فاستعمله زمانا فاصاب عيبا فقضى له عمر بن عبد العزيز برده وغلته فاخبره عروة عن عايشة ان رسول الله صلعم قال الخراج بالضمان فنقض قضاءه فقال البايع قد قضيت قضاء

بالمس

عمر

يزيد ل

بالامس فلا انقضه فغضب عمر وقال تامرني ان ارد قضاء رسول الله صلعم وانفذ ابن ام عمر وبل انقد قضاء رسول الله وارد قضاء ابن ام صاغر اصدنا انتهى ويتضح به الدلالة على الرد فيكون انكار الناصب مردودا ويتضح ذلك وضوحا تاما ذكره المص رفع الله درجته في كتاب التذكرة حيث قال لو باع شيا فظهر المشتري على عيب ولم يتصرف كان له الرد والارش فان اختار الرد فلا يخلو اما ان يكون هذا الزيادة متصلة كسمن الجارية وتعلم العبد الصنعة او القرآن وكبر الشجرة فهذا الزيادة تابعة لرد الاصل ولا شيء على البايع بسببها او يكون منفصلة كالولد والثمرة وكسب العبد ومهر الجارية الموطوءة بالشبهة او بالزنا ان اثبتنا فيه مهر الامة الا واجرة الدابة اذا ركبت من غير اذن المشتري عندنا او باذنه عند الشافعي فهذا الزيادة لا تتبع الرد بالعيب بل تسلم للمشتري ويرد الاصل دون هذا الزيادة وبه قال الشافعي واحمد لان هذه حصلت في ملك المشتري ولان مخلد بن خفاف ابتاع غلاما فاستعمله ثم اصاب به عيبا فقضى له عمر بن عبد العزيز برده وغلته فاخبره عروة عن عايشة ان النبي صلعم قضى في مثل هذا ان الخراج بالضمان فرد عمر قضاءه وقضى لمخلد بالخراج ومعنى الحديث ان ما يخرج من المبيع من فايدة وغلة فهو للمشتري في مقابلة انه لو تلف كان من ضمانه بخلاف الغاصب لان المشتري مالك للعين والغاصب غير مالك وقال مالك ان كان النماء ولدا رده معها وان كان ثمرة رد الاصل دونها لانه حكم تعلق برقبة الام فوجب ان يسري الى الولد كالكتابة وهو خطا لان الرد ليس بسفرد من حدوث عيب عند المشتري منع الرد ولان الولد ليس بمبيع فلا يمكن رده بحكم رد الام وقال ابو حنيفة النماء يمنع من الرد بالعيب لان الرد في الاصل تعذر لا يمكن رده منفردا عن نمائه لان النماء موجب فلا يرفع العقد مع بقاء موجبه ولا يمكن رده معه لانه لم يبتنا ولم العقد واذا تعذر الرجوع فالارش وليس بصحيح لان هذا انما حدث في ملك المشتري فلا يمنع الرد كما لو حدث في يد البايع وكما لو كان كسبا والنماء ليس موجبا بالعقد بل موجبه الملك كالكسب ولو اوجب العقد لوجب ان يعود الى البايع بفسخه وكذا يلحق بالنماء المنفصل ما يكسبه العبد بعملا او يوهب له او يوصى له فان هذا يكون للمشتري انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المشتري الحيوان الحامل اذا وجد عيبا بعد الوضع سابقا على العقد كان له الرد ويرد الولد وقال الشافعي لا يرده وهو مناف للشرع لان الرد انما هو للمبيع كله والحمل من جملته فيجب رده لجزء المبيع انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الزوايد المنفصلة اذا حصلت في ملك المشتري فهي ملكه والزايد المتصلة يرجع الى البايع بعد الرد بالعيب القديم السابق على العقد واي منافاة له للشرع وهذا من الزوايد المنفصلة حال الرد وان كان من الزوايد المتصلة وقت العقد فلا منافاة للشرع انتهى **اقول** ما ذهب اليه الشافعي من الفرق في ذلك بين الزوايد المتصلة والمنفصلة

لابد له من دليل ينفصل به عن اعتراض المص والامكان من قبيل اصلاح فاسد بفاسد كما لا يخفى **قال**
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا وطى المشترى الجارية ثم وجد بها عيبا
لم يملك ردها بل له الارش وقال الشافعى يردها ولا شئ عليه ان كانت ثيبا وقد خالف فى ذلك اجماع الصحابة
لانهم افترقوا فيه فقال بعضهم ليس له الرد وقال الباقون له الرد مع دفع مهر نسائها فالرد مخالفا لقولهما
للاجماع **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان كل ثوب يثبت الرد على البايع اذا حدث عند
المشترى يمنع الرد قهرا وما لا يثبت الرد فالجارية اذا كانت بكرا فازال المشترى بكارتها فليس له الرد الا بالارش
واذا كانت ثيبا فمجرد الوطى لا يثبت عدم الرد لانه ليس بعيب حادث فهو كالاستخدام واما اجماع الصحابة فما
لقوله تعالى لان الاختلاف يمنع وجود الاجماع والقسم الثالث من الاختلاف ولم يثبت اجماعهم على الحصر
فى القولين حتى يكون احداث قول ثالث خرقا للاجماع انتهى **اقول** قد اشار المص الى الدليل الذى ذكره
للشافعى فى حكمه بالرد من عدم ان يرد معا شيا بقوله لانه معنى لا ينقص من عينها ولا من قيمتها ولا يتضمن
الرضى بالعيب فلا يمنع الرد كوطى الزوج والخدمة واجاب عنه بالمنع من ثبوت الحكم فى الاصل ومن عدم
النقص فى القيمة انتهى والحاصل انه لو لم يكن وطى الثيب عيبا حادثا فيها لما وجب عند فسخ نكاح الثيب
بظهور العيب بعد الوطى شئ من المهر مع الاتفاق على وجوبه فى الجملة ولو كان الوطى كالاستخدام لما
يحقق الزنا فى العالم واما قوله ان اجماع الصحابة باطل بقوله اى بقول الشافعى فمناف لما اسبقه فى مسائل
الاصول من حجية اجماع الصحابة ومع مناقضته فى دعوى الاجماع على امامة ابى بكر او للشيعة حينئذ ان
يقولوا ان قولنا بعدم صحة امامته يبطل دعوى الاجماع فيه على تقدير ثبوته ومن العجب اضطراب الناصب
حيث ابطل الاجماع المذكور اولا بوجود الخلاف فيه من الشافعى ثم ابطله ثانيا بعدم الحصر فى القولين
مع ان مالهما واحد كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا
حدث عيب فى يد البايع كان للمشترى الرد والامساك فان تصالحا على دفع الارش جاز وقال الشافعى
لا يجوز وقد خالف فى ذلك قول النبى صلعم الصلح جائز بين المسلمين الا ما حرم حلالا او حلل حراما
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه اذا هلك المبيع فى يد المشترى بان
مات او قتل ثم علم عيب تعذر دفع الارش لم يلزمه القبول ولم الرد فالارش لا يكون الا عند تعذر
الرد والتصالح الذى ذكره انما يتصور بعد التشاكر ولا تشاكر ههنا فلا تصالح انتهى **اقول** من البين
ان ظهور العيب المستلزم بجواز الرد كما اتفق عليه الشافعى مستلزم للتشاكر من الطرفين فيصح التصالح
ولعل الناصب اراد من التشاكر التضارب والتقاتل قاتله الله نعم **قال المصنف** رفع الله درجته

ذهبت

ذهبت الامامية الى ان العبد لا يملك شيئا وان ملكه مولاه وقال الشافعى يملك ما ملكه مولاه
وقال مالك يملك مولاه وقد خالفا فى ذلك قول الله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على
شئ وقال الله تعم ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم
فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكره من
الآيات لا يدل على مطلوبه فان المطلوب سلب الملكية عن العبيد وعدم القدرة على الشئ لا يفيد
انه اذا قدر لم يملك والآية الثانية تدل على عدم الاستواء بين المالك والمملوك ثم ان الآيات وردت
على طريق ضرب الامثال لا لاثبات الاحكام الشرعية حتى يستدل بها على اثباتها مع انه لا يدل
على المطلوب بوجه انتهى **اقول** ما ذكره الناصب ههنا بعض ما تفوه به اصحابه فى هذا
المقام وقد فصل ابن حزم الاندلسى الكلام فى ذلك موافقا فلننقل كلامه اولا ثم نتوجه لدفعه ودفع
ما ذكره الناصب تحقيقا للمرام وحسما لمواد الشبه والاوهام فنقول قال ابن حزم احتج المانعون
من ملك العبد بان ذكروا قول الله عز وجل ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شئ ومن رزقناه
منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وقالوا العبد لا يرث ولا يورث فصح انه لا يملك وقالوا العبد
سلعة من السلع ما نعلم لهم شيئا غير هذا وكله لا حجة لهم فيه لوجوه اولها انه لم يقل الله تعالى ان
هذه صفة كل عبد مملوك وانما ذكر من المماليك من هذه صفته وقد قال الله تعم وضرب الله
مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر على شئ وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يأت بخير فهل يجب من هذا
الا كمعنى هذه صفته كل ابكم وان يكون الابكم لا يملك شيئا هذا ما لا يقول ولا فرق بين ورود الآيتين
ونحن لا ننكر ان يكون فى الاحرار والعبيد ما لا يملك شيئا لقوله ولا يقدر على شئ ولكن ليس كلهم
كذلك والثانى ان هذه الآية ليس فيها نص ولا دليل ولا اشارة على ذكر ملك ولا ما له دائما فيها
انه لا يقدر على شئ فانما فيها نفى القدرة والقوة فقط اما بضعف او بالمرض او نحو ذلك والثالث
انهم اذا سقطوا ملكه بهذه الآية فاجرى ان يسقطوا عنه بها الصلوة والصوم لانهما شيئان و
فيها انه لا يقدر على شئ فوضح فساد تعلقهم بها جملة واما قولهم ان العبد لا يرث ولا يورث فنعم
لان السنة وردت بذلك وليس فى هذا دليل على انه لا يملك والعم لا يرث وليس ذلك دليلا
على انه لا يملك ويخص الله تعم بالميراث من شاء كما قال الله تعم يوصيكم الله فى اولادكم للذكر
مثل حظ الانثيين وقال تعم وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم فدخل فى هذه بنو البنات وخرجوا
من الاول ولم يكن فى ذلك دليل على انهم ليسوا اولادا واما قولهم ان العبد سلعة فنعم وكان ماذا

شئ لـ

لا يمنع ص

مصهان

للشافعى ومالك م

انكانوا من اجل ان سلعة جعلوه لا يملك فليسقطوا عنه الصلوة والطهارة والصوم والحدود ولان
البلغ لا يليق بها شئ من ذلك ويكفي من هذا قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم [السلع ظ]
واماءكم ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله فقد وعدهم الله تعالى بالغنا واخبر ان الفقر والغنا يجريان
على العبد والاماء ولا يجوز ان يوصف بالفقر الا من يملك فيعدم مرة فيستغنى اخرى واما من لا يملك
اصلا فلا يجوز ان يوصف بفقر ولا بغناء كالابل والبقر والسباع والجمادات وهذا واضح والقرآن
والسنن شاهد لصحة قولنا ههنا اذا لم يات فرق في شئ من الاوامر بالقرب في الاموال بين حر وعبد
وقد صح ان رسول الله صلعم يجيب دعوة المملوك فلو لم يكن مالكا لما لم يجب عليه السلم دعوته وقد
قبل هدية سلمان وهو مملوك واكل عليه السلام كما انبانا احمد بن محمد الخ واحتج بعضهم بقول الله تعالى
ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء ولا حجة لهم
فيها لانها لم تخالفهم في ان عبيدنا لا يملكون اموالنا ولا هم شركاء لنا فيها وانما خالفناهم هل يملكون
اموالهم وكسبهم ام لا واما انتزاع السيد مال عبده فمباح وقد جاءت السنة بذلك في الغلام الذي
حجم رسول الله صلعم فسال عن خراجه فاخبره فامر عليه السلم بان يخفف عنه فصح ان للسيد اخذ كسب عبده
فاذا قال السيد قد انتزعت كسبك فقد سقط ملك العبد عنه وصار للسيد وبالله التوفيق انتهى
كلامه وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا في دفع احتجاج المص بالاية الكريمة مردود بما تقرر من ان تعليق
الحكم على المشتق يدل على كون المشتق منه علة للحكم كقولك اكرم العلماء على ان علماء اكرامهم يدل على
ان علة اكرامهم علمهم فيعمهم اينما وجد المشتق وصورة النزاع كذلك فيعم اينما وجد الملك ولا يقدح [في ذلك ح]
كون عدم القدرة المذكورة في الاية صفة للعبد المطلق او المعين او المنكر وبهذا يندفع ايضا ما ذكره
الناصب من ان عدم القدرة على الشئ لا يفيد انه اذا قدر لم يملك ووجه الدفع ظاهر جدا واما ثانيا فلان
الاية التي ذكرها زاعما عدم الفرق بينها وبين ما نحن فيه من الاية في عدم افادة نفي القدرة عن صاحبه
قدرته على الفهم والافهام لغيره وما يلزمهما فان الابكم هو الذي ولد اخرس وهو لا يفهم ولا يفهم
فلا يلزم منه ان لا يكون مالكا لشئ ولا بالارث والهبة ونحوهما واما ثالثا فلان قوله والثاني ان هذه
الاية ليس فيها نص ولا دليل ولا اشارة على ذكر ملك ولا مال الخ مدفوع بان الدليل هو ان النكرة في [دليله ل]
سياق النفي يفيد العموم خرج عنه ما اخرجه الدليل من نفي الفعل المعلوم بطلانه ضرورة فيبقى الباقي
على النفي وبهذا يندفع ما ذكره ثالثا ايضا كما لا يخفى واما رابعا فلان ما استدل به من قوله تعم وانكحوا
الايامى منكم الاية لا يقتضي حصول الغناء للعبيد والاماء حال العبودية لجواز ان يكون مراد الله تعالى

ان يغنيهم بالعتق واما خامسا فلان ما ذكر من قبول النبي صلعم هدية سلمان رض وهو مملوك مدفوع
لمنع كون سلمان عبدا بل كان محكوما عليه من غير التملك الشرعي كما ذكر في اخباره ولو سلم فمن الجائز
ان يكون الهدية باذن سيده وعلم النبي صلعم بذلك فقبلها اما سادسا فلان ما ذكره الناصب من ان الاية
وردت على طريق ضرب الامثال لا لاثبات الحكم الشرعي مدخول بان ضرب الله تعم للامثال لا تقتضي ان
يكون وصفه تعالى المملوك فيها بعدم القدرة على شئ كذبا باطلا تعالى عنه علوا كبيرا بل كل من قطع
بان امثاله تعم ايضا صدق وصواب كذلك يضرب الله الامثال للناس لا يقال لو لم يملك العبد شيئا
لم يصح الاضافة اليه ولانه يملك النكاح لانا نقول الاضافة الى الشئ قد يصح بادنى ملابسة كقولك لاحد [بسه ظ]
حامل الخشبة خذ طرفك وقال الشاعر اذا الكواكب الخرقاء اضاف الكوكب اليها لشدة سيرها فيه وملك
النكاح للحاجة اليه والضرورة لانه لا يستباح في غير ملك ولانه لما ملكه لم يملك السيد ازالته عنه بخلاف [نكاح ظ]
المال فافترقا كذا في التذكرة قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاثنين
اذا اشتريا عبدا صفقة ثم غاب احدهما قبل القبض وقبل دفع الثمن كان للحاضر قبض نصيبه خاصة و [بايع ... صفقة ط]
يعطي ما يخصه من الثمن وله ان يعطي كل الثمن نصيبه عنه ونصفه عن شريكه فاذا فعل فليس له قبض نصيب
وليس له الرجوع على شريكه بما اداه عنه من الثمن وخالف ابو حنيفة في المسائل الثلث فقال ليس للحاضر
ان ينفرد بقبض نصيبه من المبيع واذا دفع جميع الثمن كان له قبض جميع العبد واذا حضر الغايب كان للحاضر
ان يرجع عليه بما قضى عنه من الثمن وقد خالف في المسائل القواعد الفقهية المشهورة بين الائمة فان
المالك له ان يتصرف في حقه كيف شاء وقبضه من يد غيره واذا تبرع انسان بدفع نصيب الغايب لم يكن
له قبض حق الغايب لان التسلط على مال الغير بغير اذنه ممنوع فيه عقلا واذا ادى عنه بغير اذنه فقد
شرع بالاداء عنه فكيف يرجع عليه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قبض المشاع عند ابي حنيفة
لا يحصل الا بقبض الكامل فالشريك لا يتمكن من قبض نصيبه الا بقبض الكل واذا اعطى جميع الثمن فله
قبض الكل وهذا ظاهر لان التسلط حاصل بحق القبض وهو تسلط بحق واما الرجوع فلان الاداء ليس
متمحضا في التبرع بل لتوقف القبض عليه فله الرجوع ولا مخالفة في الثلثة لقواعد الشرع انتهى اقول
فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قبض نصيب كل من الشريكين في المشاع يكون عند الكل بحلته كله اليهما
فيجريه واحد بكله يوما والاخر يوما اخر فلا وجه لتخصيص ذلك بما عند ابي حنيفة واما ثانيا فلان قوله
اذا اعطى جميع الثمن فله قبض الكل ان اراد به حقيقة القبض فممنوع وان اراد به قبض الكل في حصته بطريق المهاياة
والتناوب مع البايع وان اراد بقبض الكل التصرف في الكل بمعنى التصرف في حصة شريكه ايضا فهو

ممنوع لانه تصرف بغير اذن صاحبه كما ذكره المص واما ثالثا فلان ما ذكره ان له من ان التسلط ثابت
بحق القبض ان اراد به التسلط على حصته بحق القبض عن حصته فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد به التسلط
على حصة الشريك بحق القبض عن حصته فهو ممنوع غير مؤيد بعقل ولا نقل وحق له فله التصرف في
الكل ان اراد به التصرف في الكل بقدر حصته بان يستخدم العبد مثلا يوما ويتركه يوما الى البايع فهو مسلم
ولا يجديه نفعا وان اراد به التصرف في الكل للكل فهو ممنوع غير متفرع على ما قبله وقد علم بهذا بطلان
قوله وليس هذا من باب التسلط على مال الغير الخ قوله لتعلق قبض المبيع للشريك قلنا هذا لا يوجب
التسلط والتصرف لان قبض المبيع عن الشريك فقد وقع تبرعا من غير اذن الشريك فلا يكون التسلط
والتصرف بحق هذا الحق حقا واما رابعا فلان قوله الاداء ليس متمحضا في التبرع بل لتوقف القبض عليه
فهو ماخوذ من كتاب الهداية حيث قال اي الشريك مضطر في الاداء لانه لا يمكنه الانتفاع بنصيبه الا
باداء جميع الثمن لان البيع صفقة واحدة وللبايع حق الحبس ما بقي شيء منه والمضطر يرجع كمعير الرهن
وان كان له ان يرجع عليه كان له الحبس عنه الى ان يستوفي حقه كالوكيل بالشراء اذا قضى الثمن من ماله
انتهى وفيه انه ان اريد توقف القبض عليه وكونه مضطرا اليه توقف قبض حصة الشريك الغايب عليه
واضطراره لذلك الى اداء تمام الثمن فالتوقف والاضطرار ممنوع لان قبض حصة الغايب لم يكن امرا
واجبا لازما عليه حتى يوجب اداء الثمن لاجله جواز الرجوع عليه وان اراد به توقف قبض حصة نفسه
على اداء ذلك واضطراره لاجله اليه فهذا ايضا ممنوع اذ امكن تحقق قبض حصة نفسه بالمهاياة بان يستخدم
العبد يوما ويتركه يوما آخر عند البايع كما كان له ذلك مع شريكه على تقدير حضوره ثم لا يخفى ما في
كلام الهداية من القياسات الباطلة فلا يتم الدليل ويلزم مخالفة قواعد الشرع كما ذكره المص قدس سره
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الشراء الفاسد لا يملك بالقبض ولا ينفذ عتقه
لو كان عبدا او امة ولا يصح شيء من تصرفه من بيع او هبة او غيرهما وقال ابو حنيفة يملك بالقبض ويصح تصرفه
فيها وهو خلاف قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم
فنهى عن الاكل بالباطل فكيف يملك به انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان المقبوض بالبيع الفاسد في حكم المغصوب ويد المشتري عليه يد ضمان كالمغصوب ومذهب ابي حنيفة
ان البيع الفاسد يفيد الملك اذا اتصل به القبض ويكون المبيع مضمونا في يد المشتري فيه واذا قبض
المشتري المبيع في البيع الفاسد بامر البايع وفي العقد عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع ولزمه
قيمته ودليله ان ركن البيع صدر من اهله مضافا الى محله وهو المبيع فوجب القول بانعقاده ولا

خفاء في الاهلية والمحلية وركنه مبادلة المال بالمال وفيه الكلام والنهي يقرر المشروعية عند ابي حنيفة
لاقتضاء التصور فنفس البيع مشروع وبه تنال نعمة الملك وانما المحظور ما يجاوره كما في البيع وقت
النداء وانما لم يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي الى تقرير الفساد المجاورة اذ هو واجب الرفع
بالاسترداد فبالامتناع عن المطالبة اولى هذا دليل ابي حنيفة فظهر انه يحكم بالملكية لوجود اصل البيع
والفساد في حكم المقارن فلا يكون من باب اكل اموال الناس بالباطل انتهى اقول ما ذكره الناصب
دليلا لابي حنيفة مذكور في الهداية وحاصله ان ركن البيع وهو الايجاب والقبول صدر عن اهله
هو المسلم العاقل البالغ مضافا الى محله وهو المبيع فوجب القول بانعقاده وصحته وجوازه ونحو
مشروعيته صونا لكلام المسلم العاقل وهو ما اتى به من الايجاب والقبول عن اللغو فيترتب عليه
الملكية ولزوم القيمة والنهي يقرر تلك المشروعية اللازمة لصدور الايجاب والقبول من العاقل كما مر
لانه ناسخ له وسنوجه عليه اولا انه على تقدير تسليم انحصار ركن البيع في الايجاب والقبول لا نسلم
وجوب القول بانعقاده وانما يكون كذلك لو لم يتوقف على شرط شرعي كعدم جهالة الثمن او عدم
اشتراطه بفاسد ونحوها وهو ممنوع واما وجوب صيانة كلام المسلم العاقل عن اللغو فانما يسلم لو امكنت
الصيانة بان لم يظهر منه الاخلال بالشرط الشرعي واما مع اخلاله بذلك واهماله فقبوله ورده سواء وهل
هذا الا مثل ان يقال انه اذا وقع الايجاب والقبول من رجل مسلم وامرأة مسلمة ذات بعل يجب صيانة
كلامهما عن اللغو فيجب ان يترتب على هذا الايجاب والقبول اثر كتمليك البضع ولزوم المهر مثلا والمحظور
الفساد المجاور وهو العقد الوطي دون عقد النكاح وقد ظهر بهذا بطلان ما فرعه بقوله فنفس البيع
مشروع الخ وبالجملة ان الشارع لما شرع البيع شرع له المراسم الشرعية والمعالم الدينية والحدود و
الضوابط المرعية المخفية حكمتها على غيره حتى يؤدي الى خلط الامور والخبط والخروج عن الضبط
حسما للناس عما اعتادوه في الجاهلية الجهلاء قبل بعثة خاتم الانبياء عليه وعليه السلام لانهم
كانوا يلازمون اصل التراضي واصل التمليك وكانوا لا يراعون وراء ذلك شيئا آخر واصلا فان الله
تعالى لو لم يعتبر هذه الشرائط والضوابط واكتفى بمجرد التراضي لادى الى الخبط من حيث ان اذهان
العباد وعقول اهل الاجتهاد غير مستاثرة في الوقوف على حيثيات الامور ومخفيات الخطوب
وسراير الضماير فهذا العبد ينظر الى الظاهر ويكتفي باقل الخاطر ونعم بحضرة الدين ولا ينظر الى ما يحدث
مر الزمن والشرع انما حجر على الصبيان والمجانين حتى لا يؤدي الى الخبط لنقصان في عقولهم ولا ريب
ان عقول البالغين بالاضافة الى علم الله تعالى ومعرفته دون علم هؤلاء الصبيان بالاضافة الى علم

بعتبر ط الذهوط

فدل

الينا الغير العقلاء المبصرين فلحى انه لا بد من مراعاة حقوق الله تعم وحدوده قال الله تعالى تلك حدود
الله فلا تعتدوها فاكتفاء ابي حنيفة بمجرد تحقق الاهلية والمحلية والركن الذي هو الايجاب والقبول
لا يفيد ذلك والله سبحانه هو المستاثر لمغيبات الامور فلا بد من مراعات الشروط المعتبرة ثم لا يخفى
ان ابن حزم نسب مثل فتوى ابي حنيفة في ذلك الى مالك حيث قال قال ابو حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه
المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا او جاز عتقه فيه وقال مالك ان من البيوع الفاسدة بيوعا يفسخ الا ان يطول
الامر او يتغير الاسواق فيصح حينئذ ثم قال وهذان قولان لا خفاء بفسادهما على من نصح نفسه واما قول ابي
حنيفة فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد وما علم احد قط في دين الله تعم ملكا فاسدا انما هو
ملك فهو صحيح او لا ملكا فليس صحيحا واما ههنا فلا يعقل واذا اقروا ان الملك فاسدا فقد قال الله تعالى
والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بانفاذ ما لا يحب الله عز وجل وقال الله تعم ان الله لا يحب عمل المفسدين
فمن اجاز شيئا نص الله تعم على انه لا يصلحه فقد عارض الله في حكمه هذا عظيم جدا واحتج بعضهم بان
البايع سلطه عليه ويرد بانه ليس لاحد ان يسلط غيره على شيء من ماله لم يأذن الله تعالى فيه واعلى هذا
ان يسلط على وطي ام ولده وامته وهذه ملاعب وضلال ومحصله مذكور في التوضيح واورد عليه الفاضل
التفتازاني في التلويح بان حاصله الاستدلال على ان النهي في الافعال الشرعية يقرر المشروعية من وجهين احدهما
ان النهي صلعم لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اي المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح
باصله واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم
والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عنه
عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل هو ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة
المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا نقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة
وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان بغير هذا
التحصيل انتهى فاحسن تامله لاختفائه واما قوله فاول ما يقال لمن قلده حدوا لنا المدة التي اذا مضت صح البيع
الفاسد عندكم بمضيها والا فقد ضللتم واضللتم وحدوا لنا تغير الاسواق الذي تحتم به المحرمات فان زيادة
نصف درهم وحبة ونقصان ذلك تغير اسواق بلا شك فان اجازوا صحة الفاسد هنا المقدار فقد صح كل بيع
فاسد لانه لا بد من تقلب القيم بمثل هذا وشبهه في كل يوم ثم نسئلهم الدليل على ما قالوه من ذلك ولا سبيل
اليه لا من قران ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول احد يعرف قبله ولا قياس ولا راي له وجه بل هو اباحة
اكل المال بالباطل فان قالوا احكمنا بذلك حيث ظننا انه مباح ولم نقطع بذلك قلنا قد حرم الله تعالى ورسوله

صلعم

صلعم هذا عليكم قال تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وذم قوما حكموا فيما ظنوه
ولم يستيقنوه وقال رسول الله صلعم اياكم والظن فان الظن اكذب الحديث والفرض على من ظن ولم يستيقن
ان يمسك فلا يحكم ولا يشرع فيما لا يتيقن عنده فيه وليقل كما قالت الملائكة لا علم لنا الا ما علمتنا وما هذا الا
الضلال نعوذ بالله قال تعم فماذا بعد الحق الا الضلال هذا ومن العجب ان الحنفية استدلوا على مطلوبهم
الفاسد بالاية استدل بها الخصم على خلافه فقالوا ان الله تعم اباح الاكل بعد التراضي وان هذا دليل
على صحة الملك بالعقد واجاب عنه ابن حزم بان الذي اتانا بهذه الاية هو الذي من عنده ندري ما هي
التجارة المباحة لنا وما هو التراضي الناقل للملك ولولاه لم نعرف شيئا من ذلك وهو الذي اخبرنا ان العقد
ليس بيعا ولا هو تجارة ولا هو تراضيا ولا ينقل ملك الا حتى يستضيف اليه التفرق عن موضعهما او التخير
فهذا هو البيع والتجارة والتراضي لا ما ظنه اهل الجهل بارائهم بالدعوى الفاسدة بلا برهان قال واحتجوا
بقول الله تعالى اوفوا بالعقود وهذا حق الا ان الذي امرنا بهذا على لسان نبيه هو عز وجل الذي امر رسوله ان
يخبرنا انه لا يصح هذا العقد ولا يتم ولا يكون عقدا الا بالتفرق عن موضعهما او بان يخير احدهما الاخر بعد العقد
والا فلا يلزم الوفاء بتلك العقد وهم مجمعون معنا على انه لا يلزم احدا الوفاء بكل عقد بل اكثر العقود حرام
الوفاء بها كمن عقد على نفسه ان يزني او يشرب الخمر بعم واكثر العقود ولا يلزم الوفاء بها عندهم وعندنا
كمن عقد كمن عقد ان يشتري او ان يشتري من حضر بيتيع او ان يمشي او ان يرقص او ان ينشد شعرا فصح يقينا انه لا يلزم
الوفاء بعقد اصلا الا عقدا اتى النص بالوفاء به باسمه وعينه وهم يقولون يعني الحنفيين ان من بايع شيئا
اخر عاما وتعاقدا اسقاط خيار الروية انه عقد لا يلزم والمالكيون يقولون من ابتاع ثمرة واشترط
ان لا يقوم بجائحة وعقد ذلك على نفسه فانه عقد لا يلزمه فاين احتجاجهم بقوله تعم اوفوا بالعقود ولعمري
ان الحياء قليل في وجه من احتج بهذه الاية ثم قال بعد ذكر شطر اخر من شبهات الحنفية ولولا ان القوم
مستكثرون من الباطل والخديعة في الاسلام لمن اغتر بهم لم يخف عليهم التطويل في ذلك بلا طائل
والسلام على من اتبع الهدى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز بيع
دود القز والنحل المعلوم بالمشاهدة اذا حبس بعد مشاهدة بحيث لا يمكنه الطيران وقال ابو حنيفة لا يجوز
بيعها وقد خالف العقل والنقل اما العقل فلانهما مما ينتفع به معلوم مقدور على تسليمه فصحت المعاوضة
عليه كغيره واما النقل فقوله تعم واحل الله البيع انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجوز بيع الفيلج وهو القز في باطنه الدود الحي او الميت ولا يجوز بيع بزر القز لانه نجس غير منتفع
به ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز بيع النحل وقال محمد يجوز اذا كان محرزا وهو قول الشافعي لانه حيوان منتفع

حين نظ

بحقيقته وشرعا فيجوز بيعه وان كان لا يوكل كالبغل والحمار ودليل ابي حنيفة ان من الهوام فلا يجوز
بيعه كالزنابير والانتفاع بما يخرج منه لا بعينه فلا يكون منتفعا به قبل الخروج حتى لو باع كوارة
فيها عسل بما فيها من النحل يجوز تبعا له وعند ابي حنيفة انه لا يجوز بيع دود القز لانه من الهوام وعند ابي
يوسف اذا ظهر فيه القز تبعا له وعند محمد يجوز كيف ما كان لكونه منتفعا به فظهر انه ابا حنيفة يمنع بيع الكونه
من الهوام فلا يدخل في البيع الحلال انتهى **اقول** الجواب المنع من عدم الانتفاع في كل الامرين اما
النحل فلانها يخرج من بطونها شراب فيه منافع للناس فصارت كبهيمة الانعام واما دود القز فلان
النفع بها ظاهر وهو ما يخرج منها كالبهائم التي لا ينتفع بها بنفسها غير الشاج بخلاف الحشرات التي لا نفع
فيها فان الشهر فان هذه يخرج منها الحرير وهو فخر الملابس وكذا الكلام في بزره وبالجملة لا دليل على حرمة
بيع الهوام مطلقا وقياسه على الزنبور ولو صح القياس قياس مع الفارق اذ لا نفع في الزنبور ظاهرا او
لنعم ما قال ابن حزم حيث قال لا نعلم لابي حنيفة في ذلك حجة اصلا ولا احدا سبقه الى المنع من بيع النحل ودود
القز انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمسلم بيع الخمر ولا شرائه
مباشرة ولا بوكالة الذمي وقال ابو حنيفة يجوز ان يوكل ذميا في بيعها وشرائها وقد خالف قول الله تعالى
فاجتنبوه وما روي صلعم حرم التجارة في الخمر وقال عليه السلام ان الذي حرم شربها حرم بيعها ونزل عليه جبرئيل
عليه السلام فقال يا محمد ان الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة اليه وشاربها وبايعها
ومبتاعها وساقيها انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان بيع الخمر حرام والتجارة
بالخمر حرام وقال ابو يوسف ومحمد لا يجوز على المسلم وعلى هذا الخلاف الخنزير ودليل ابي حنيفة ان العاقد
هو الوكيل باهليته وولايته وانتقال الملك الى الامر حكمي فلا يمنع بسبب الاسلام كما اذا ورثهما ثم
اذا كان خمرا يحللها وان كان خنزيرا يسيبه فظهر ان ابا حنيفة لم يجوز التجارة بالخمر لانه يقول بتحليل الخمر فلا
يخالف النص انتهى **اقول** ما ذكره من دليل ابي حنيفة اشبه بكلام السكران فان مجرد تجويزه للمسلم شراء
الخمر يكفي في التشنيع عقلا وشرعا وان سلمنا ان العاقد هو الوكيل وان انتقال الملك الى الامر حكمي واما ما
ذكره من ان ابا حنيفة لم يجوز تجارة الخمر لانه يقول بتحليل الخمر ففيه ان ابا حنيفة لم يقتصر على مجرد تجويز الشراء
ليعلل بانه يجوز شراء الخمر للتخليل بل حكم بجواز البيع والشراء مطلقا كما ذكره المص وصرح به صاحب الوقاية وهذا
هو تجويز التجارة كما لا يخفى ثم اي حاجة للمسلم الى تعريض نفسه في معرض التهمة بتكلف شراء الخمر وانتظار صيرورته
خلا مع كثرة الخل الحاضر في اسواق المسلمين دايما ولنعم ما قال ابن حزم اشارة الى هفوة ابي حنيفة في هذه المسئلة
الشنيعة الذي نعوذ بالله منها من مثلها **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان

الكافر

الكافر لا يصح ان يشتري مسلما ولا ينعقد البيع وقال ابو حنيفة ينعقد وقد خالف قوله تعالى ولن يجعل الله
للكافرين على المومنين سبيلا **قال الناصب** خفضه الله مذهب الشافعي ان الكافر لا يصح ان يشتري
المسلم اذا لم يعتق بعد العقد ولم يعده ابو حنيفة في البيوع الفاسدة لان الكافر غير مكلف بالفروع والكلام
في الزجر والاجتناب وينبغي ان يكون موافقا في النهي انتهى **اقول** الكلام ههنا في صحة البيع شرعا
وفي ان الكافر اذا اشترى عبدا مسلما لا ينعقد بيعه فللحاكم ان يحكم بفكه وفسخه لا في انه يجب على الكافر
كفه عن مثل هذا البيع حتى يستدل على نفي وجوب عنه ذلك بان الكافر غير مكلف بالفروع فلا يجب
عليه شيء مع ما عرفت فيما سبق من وهن اصلا هذا الاصل والحاصل ان كون المكلف غير مكلف بالفروع
لا يستلزم عدم بيعه المسلم فاسد ولو صح ذلك للزم كون نكاحه المسلمة ايضا جائزا لاتحاد طريق المسئلتين
وهو ظاهر البطلان هذا وتحقيق الخلاف في ذلك ان المحققين ذهبوا الى ان المراد بالسبيل ههنا هو الاستيلاء
في الدنيا وما يحصل الحكم الشرعي وسبيلا نكرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم اي لن يجعل الله
سبحانه في حكمه المنزل على نبيه صلعم لكافر من الكفار على مسلم من المسلمين استيلاء اصلا وقيل اريد
نفي الحجة في الاخرة لاتصاله بما قبله اعني قوله تعالى فالله يحكم بينكم يوم القيمة فالاولى ان كل قوله ولن يجعل
الله للكافرين على المومنين سبيلا على بيان الحكم بينهم في الدنيا فان التاسيس خير من التاكيد فتامل
هذا وما يقرب هذه المسئلة في اصل المعنى وزاد عليها في الشناعة ما ذكره ابن حزم من ان الحنفيين
يقولون ارتد الحسني او الحسيني او المنافي او القرشي فلحق بارض الحرب فان ولده يسترقون فان اسلموا
كانوا عبيدا وان القرشية اذا ارتدت ولحقت بدار الحرب سبيت او ارقت فان اسلمت كانت مملوكة تباع
ويستحل فرجها بملك التمكين وان لم تسلم تركت على كفرها وجاز ان يشتريها اليهودي والنصراني
قال ابو القاسم صاحب مالك ان تدبير اهل الحرب وفي ايديهم اسارى مسلمون ومسلمات احرار وحراير
فانهم يقرون عبيدا لهم واما يملكونهم ويبيعونهم ثم قال ان هذين قولين ونسبه انتهى ونقل في هذا
المقام عن زرارة بن ابي اوفى قاضي البصرة من التابعين انه بايع حرا في الدين ثم قال وقد روينا هذا القول
من الشافعي وهي قولة عيبة لا يعرفها من اصحابه الا من بحر في الحديث والاثار انتهى **قال المصنف**
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز السلف في المعدوم اذا كان عام الوجود وقت الحلول وقال
ابو حنيفة لا يجوز الا ان جنسه موجودا في العقد والمحل وما بينهما وقد خالف عموم قوله تعالى واحل الله البيع
وقوله صلعم من سلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم واجل معلوم واقرهم على ما كانوا عليه من
السلف في التمر سنتين ومعلوم انقطاعه في خلال هذه المدة ولان الحق لا يتعين في الموجود بل ولا في المحدد

قبل المدة فلا معنى لاشتراطه وجوده انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان
السلم فيه شرط ان يكون مقدورا التسليم على المحل ليتمكن ولا يشترط وجوده من وقت العقد الى المحل
لان القدرة على التسليم انما يحتاج بترك الواجب ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز السلم حتى يكون المسلم
فيه موجودا من حين العقد الى حين المحل حتى لو كان منقطعا عند العقد موجودا عند المحل او على
العكس او منقطعا فيما بين ذلك لا يجوز ودليله عليه السلام لا تسلموا في الثمار حتى يبدو اصلاحها قال م
ولان القدرة على التسليم بالتحصيل فلا بد من استمرار الوجوب في مدة الاجل ليتمكن من التحصيل
فلا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى **اقول** ان الحديث الذي استدل به
ابو حنيفة فقد ذكر في الينابيع ان في روايته مجهولا لا يعرف عدالته وان سلم فمحمول على البيع لانه طول ل
عليه السلم اجاز سنتين وثلثا في الثمر ومعلوم ان الثمر لا يبقى طول السنة انتهى واما ما ذكره
بقوله ولان القدرة على التسليم بالتحصيل الخ فهو ممنوع بقول المص ولان الحق الخ وبقول الشافعي
لان القدرة على التسليم انما يحتاج اليه لوجوه الخ فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا شرط اجلا وجب ان يكون معلوما فلا يجوز الى الحصاد والدياس والجذاذ
وقال مالك يجوز وقد خالف في ذلك قول النبي صلعم واجل معلوم وقال ابن عباس قال رسول الله
صلعم لا تبايعوا الى الحصاد والدياس لكن الى اشهر معلوم انتهى **قال الناصب** خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز التاقيت بما يختلف كالحصاد والدياس لقوله صلعم الى اجل معلوم
وان صح ما رواه عن مالك فلانه جعل التاجيل الى الحصاد والدياس من جملة الاجال المعلوم ولعدم
ثبوت الحديث الثاني عنده انتهى **اقول** قد صح ما رواه المص عن مالك فقد رواه ابن حزم عنه
حيث قال واباح مالك البيع الى العطاء فما خلا واما اليوم فلا لانه ليس الان معروفا قبل واجاز البيع الى
الحصاد والجذاذ والعصر قال وينظر الى عظم ذلك وكثرته لا الى اوله ولا الى اخره ولا نعلم في الجهالة اكثر
من هذا التحديد ولا اغرر واعظم منه انتهى ثم ما زعمه الناصب اصلاحا لفتوى مالك بانه جعل
الحصاد والدياس من الاجال المعلومة انما يزيد فسادا فان كل عامي يعلم ان الحصاد والدياس ونحوهما
مما يتاخر اياما ويتقدم فان الحصاد والجذاذ يتاخر اياما ان كان المطر متواترا ويتقدم ان تجرا الهواء
وعدم المطر وقس على هذا امثالها واما قوله لعدم ثبوت الحديث عنده مدخول بانه لو فتح مثل
هذا الانكار لانسد عليهم باب الاحتجاج فيما بينهم بما في صحيح البخاري ومسلم ونحوهما كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاقالة ليست بيعا وقال مالك

هي بيع

هي بيع مطلقا وقال ابو حنيفة انما فسخ في حق المتعاقدين بيع في حق غيرهما وقد خالف قوله عليه السلم
من اقال نادما في بيع اقال الله نفسه يوم القيمة والاقالة نفسه هي العفو والترك فيكون الاقالة في البيع
كذلك ولانها لو كانت بيعا لوجب ان يكون الى المتبايعين من قبلي نقصان الثمن والزيادة والتاجيل
والتعجيل وليس في الاقالة ذلك اجماعا ولانها لو كانت بيعا لا يصح في السلم لان البيع فيه لا يجوز قبل
القبض ولان الاجماع واقع على انه من باع عبدين فمات احدهما صحت الاقالة فلو كانت بيعا بطلت
لبطلان بيع الميت **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الاقالة بعد لزوم
البيع جائزة بل مستحسنة اذا ندم احد المتبايعين للحديث وهي فسخ لا يتجدد به الشفعة ولا يجب التقابض
ان يقابلا في التصرف ومذهب ابي حنيفة ان الاقالة فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد في حق غيرهما الا
ان لا يمكن جعله فسخا فيبطل وعند ابي يوسف هو بيع الا ان لا يمكن جعله بيعا فيجعل فسخا الا ان
لا يمكن فيبطل وعند محمد هو فسخ الا اذا تعذر جعله فسخا فيجعل بيعا الا ان يمكن فيبطل ودليل ابي حنيفة
ان اللفظ ينبئ عن الرفع والفسخ كما قلنا والاصل اعمال اللفظ في مقتضيه ما تهيا ولا يحتمل ابتداء العقد ليحمل
عليه عند التعذر لانه ضده واللفظ لا يحتمل ضده فتعين البطلان وكونه بيعا في حق الثالث امر ضروري
لانه يثبت به مثل حكم البيع وهو الملك لا مقتضى الصيغة اذ لا ولاية لهما على غيرهما هذا مذهب ابي حنيفة
ودليله واما ما استدل هذا الرجل به من الحديث على نفي كون الاقالة بيعا فلا يصح لانا نقول الاقالة
اقالة الله نفسه للعبد وقع على طرز المشاكلة وليس المراد منه الاقالة الحنفية مثل اقالة العبد ولا يمكن الحقيقية ل
هذه الارادة لان اقالة العبد هو الفسخ في العقد وليس ثمة عقد حتى يفسخ ثم من يقول انها بيع مطلقا
يثبت فيها حقوق البيع مطلقا ومن يقول انها بيع في حق الغير يثبت فيها حقوق البيع في حق الغير
انتهى **اقول** لا يخفى ان ما ذهب اليه المص مويد بالاصل وبان للبيع الفاظا خاصة ليست الاقالة منها
ثم ان الناصب قد طوى الكشح عن ان يستدل من قبل مالك على ما ذهب اليه مع انه ليعين على العقل
كان اهم بالتعرض لاقامة الدليل عليه لكن لما راى ان التعرض له ايضا يفضي به الى اثبات حقيقة النقيضين حقية النقيضين ظ
احترز عنه واما ما ذكره في الاستدلال من قبل ابي حنيفة فيتوجه عليه انا نمنع كون الاقالة بيعا في حق
الثالث فضلا عن ذكره ضرورية فانه اذا تقابل المتبايعان وفسخا عقد الارض البيع مثلا وكان هناك
شفيعا انما يثبت له ذلك بحق الشفعة لان الفسخ ينقلب ويصير بيعا في حقه وما ذكره من ثبوت
مثل حكم البيع له وهو الملك لا يستلزم كون ذلك بيعا كما ان ثبوت الملك بالميراث مثلا لا
يستلزم ان يكون هناك بيع قال المصنف في التذكرة وقال ابو حنيفة انها فسخ في حق المتعاقدين

وهي بمنزلة البيع في حق غيرهما فيثبت فيها الشفعة لان الاقالة نقل ملك بعوض هو مال فيثبت
الشفعة كالبيع ويمتنع كونها نقل ملك بل اعادة للملك الاول فيها بعود الملك الاول اذا فسخ
العقد انتهى واما ما ذكره من ان اقالة الله تعالى للعبد وقع على طريق المشاكلة فمع كونه تجوزا وخلاف الاصل
مردود بان استدلال المص ليس الا بالجزء الاول من الحديث وهو قوله عليه السلم من اقال نادما في
بيع فان جعل البيع ظرفا للاقالة يدل على انه يلزمها فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا خالف انسان اهل السوق بزيادة سعر او نقصانه لم يعترض وقال
مالك يقال له اما ان تبيع بسعر السوق او تعزل وقد خالف المعقول والمنقول لانه مالك فله البيع
كيف شاء وقال الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ونهى النبي صلعم عن التسعير انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول التسعير هو تعيين السعر والحكم ببيعه بما سعره وهذا منهي
عنه ولكن اذا سعر السلطان او نائبه فليس للبياع التجاوز عن تسعيره للزوم مخالفة السلطان وخوف
وقوع الفتنة هكذا قال العلما واما تجويز مالك التعرض بالقول المذكور فلرفع الخلاف واختلاف
التساعير مظنة وقوع الاختلاف في امر الاقوات وهو موجب للضيق ولا مخالفة للعقل لانه لا يمنع من
بيع ماله كيف شاء ولكن يمنع من ايقاع الخلاف الا يرى انه لو باع في بيته لا يمنع وكذا لا مخالفة
للاية انتهى **اقول** قد احال المص قدس سره في نقل مذهب مالك ههنا وبيضه على ما ذكره
ابن حزم انه قال ليس لاحد ان يبيع باقل من سعر اهل السوق ويمنع من ذلك وله ان يبيع باكثر وهذا
كما قال ابن حزم ايضا عجيب جدا اذ يمنعه من الرخص على المسلمين ويبيح له التغلية انتهى وبهذا يعلم
فساد ما ذكره الناصب من ان البيع من سعر الوقت موجب للضيق والضرر بل الضيق والضرر انما يحصل
من فتوى مالك على اهل البلد سيما الفقراء والمساكين وعلى هذا البايع المحسن الى الناس ولا ضيق
ولا ضرر على اهل السوق لانهم ان شاؤا وان يرخصوا كما فعل هذا فليفعلوا والا فهم املك باموالهم
كما هذا املك بماله وما ذكره من لزوم مخالفة السلطان مدفوع بانه انما يعهد الخوف عن السلطان
على البيع بما زاد عن سعره لا بما نقص واما ما ذكره من ان اختلاف التساعير مظنة الاختلاف في امر
الاقوات فان اراد به انه مظنة ان يقع الاختلاف في سعر الاقوات ببيعها باقل من المتعارف في السوق
فليس بمضر بل نافع كما مر وان اراد انه مظنة الاختلاف ببيعها بالاكثر فعلى تقدير تسليم فساده فقد جوزه
مالك كما مر فيثبت عليه وعلى الناصب مخالفة للعقل والنقل كما افاده المص قدس سره هنا واعجب
مما ذكره المص ههنا من فتوى مالك ما نقله ابن حزم عن اصحاب مالك وهو ان من ابتاع سلعة في السوق

يجبر على ان يشركوه فيها اهل تلك السوق قال وما نعلم احدا قاله غيرهم وهو ظاهر ويبطله
قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فلم يتراض البايع الا مع هذا المبتاع لا مع غيره فالحكم
به لغيره اكل مال الغير بالباطل بلا دليل اصلا انتهى واقول لكن مالك معذور في هذا الفتوى لانه قلد
فيها فعل عمر بن الخطاب كما رواه ابن حزم وصاحب الحاوي الكبير من الشافعية ايضا من ان عمر مر بحاطب
بن بلتعة وهو يبيع زبيبا بالسوق فقال له اما ان تزيد في السعر واما ان ترفع عن سوقنا انتهى
فتامل جدا **قال المصنف** رفع الله درجته

الفصل السابع في الرهن وتوابعه

وفيه مسايل ذهبت الامامية الى ان استدامة القبض ليست شرطا في الرهن وقال ابو حنيفة
انها شرط وقد خالف في ذلك قوله صلعم الرهن محلوب ومركوب وليس ذلك للمرتهن اجماعا فيكون
للراهن انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا لزم الرهن با
لقبض فالراهن ممنوع عن كل تصرف يزيل الملك والى الغير كالبيع والهبة وللراهن استيفاء
المنافع التي لا يضر المرتهن كسكنى الدار وركوب الدابة فان احوج الانتفاع الى الاخراج من يده كالركوب
واللبس ولم يثق المرتهن بالتسليم لانه لم يكن موثوقا به اشهد الراهن عدلين انه ياخذ للانتفاع
وان كان موثوقا به مشهور العدالة لم يكلف بالاشهاد في كل مرة ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز
له الانتفاع بالاستخدام ولا لبس ولا الاجارة وهو متعد لو فعل ولو بطل الرهن به ودليله ان القبض
شرط في لزوم الرهن فاذا زال القبض زال لزوم الرهن واستدل بالنص في قوله تعالى فرهان مقبوضة
والحديث لا يدل بصريحه على جواز التصرف مطلقا بجواز حمله على الحلب والركوب باذن المرتهن بالم
يخرج من يده انتهى **اقول** ان الاية لو دلت انما تدل على اشتراط القبض في الجملة لا على الاستدامة
ثم قد استدل بالاية على اشتراط اصل القبض بانها تدل من حيث الخطاب اي المفهوم الوصفي وهو
ليس بحجة عند اكثر المحققين على انه لو كان شرطا كالايجاب والقبول لكان قوله مقبوضة بعد قوله
رهان تكرارا لا فائدة فيه وكما لا يحسن ان يقال مقبول لا يحسن ان يقال مقبوضة وايضا الاية مسوقة
لبيان الارشاد الى حفظ المال وذلك لا يتم الا بالاشهاد والقبض كما لا يتم الا بالرهن وكما ان الرهن
ليس شرطا في الدين ينبغي ان لا يكون القبض شرطا في الرهن وبعبارة اخرى ان القبض في الاية للارشاد
كما يرشد اليه اشتراطه في السفر وعدم الكاتب والاجماع على استدامة القبض ليست شرطا بل لو
وكل المرتهن الراهن في القبض كفى عند القايل به فلا يتحقق الغاية المطلوبة منه ويبقى مع نافي الاشتراط
اصالة العدم حيث لا دليل صالحا عليه فان قلت فاذا لم يشترط القبض فعلى ما ذا يحمل قوله مقبوضة

قلت على اشتراط كون الرهن مما يقبض لتحرز بذلك عن المنافع فانها ليست مما يستوثق بها وعن الحر
وعن ملك الغير مع عدم الاجازة وعن الطير في الهواء والسمك في الماء وعما لا يملكه المسلم ان كان احدهما
مسلما الى غير ذلك هذا واما الحديث فهو بضم ما ذكره المص من الاجماع صريح في مدعاه فلا مجال للحمل على
ما ذكره الناصب كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا جعل
الرهن على يد عدل لم يكن له بيعه الا بثمن المثل حالا ويكون من نقد البلد اذا اطلق له الاذن وقال ابو حنيفة
يجوز له بيعه باقل من ثمن مثله وبالنسيئة حتى قال ولو وكله في بيع ضيعة تساوي مائة الف دينار فباعها ثمن آ
بدرهم نسيئة الى ثلثين سنة كان جائزا وهو خلاف المعقول والمنقول لان العقل دل على قبح اضرار الغير و
النقل دل عليه وهو قوله عليه السلم لا ضرر ولا اضرار في الاسلام انتهى **قال الناصب** خفضه
الله اقول مذهب الشافعي ان المرهون يبيعه الراهن او وكيله باذن المرتهن فان لم ياذن قال له القاضي
ايذن له في بيعه او ابرئه والوكيل لا بد له ان يراعي غبطة المرتهن فلا يبيعه الا باقصى القيمة حالا لا اجلا
كما ثبت في الوكالة ومذهب ابي حنيفة انه صح بيع الوكيل بما قل او كثر والعرض والنسيئة وعند ابي يوسف و
محمد لا يصح الا بما يتغابن الناس فيه ولا يصح الا بالدراهم والدنانير لان المطلق ينصرف الى المتعارف والمراد
بالنسيئة البيع بالثمن المؤجل وعندهما يتقيد باجل متعارف ودليل ابي حنيفة ان الوكيل مالك للعقد
ومباشر له فله البيع بما شاء ولو كان الموكل لم يره اهلا لمباشرة العقد لم يوكله فله البيع بما شاء ولا ضرر ههنا
لان الموكل سلطه انتهى **اقول** يتوجه عليه اولا ان الناصب لم يذكر دليل جواز بيع الراهن ذلك باقل
من ثمن مثله وبالنسيئة مع ان هذا هو الذي يكون المص المستدل به وثانيا ان ما ذكره من الدليل على جواز عنون حم
مثل ذلك البيع للوكيل عليل لانه لا معنى لقوله الوكيل مالك للعقد سوى قصد التلبيس وايهام ان الوكيل
مالك للثمن وبطلانه ظاهر وثالثا لا نسلم ان مباشر البيع مطلقا له البيع بما شاء او انما يسلم كلية الشرطية اذا
لم يكن وكيلا او صبيا او سفيها محجورا عليه لا بد لاثبات ذلك من دليل ورابعا ان قوله الموكل لو لم يره
اهلا لمباشرة العقد لم يوكله مدخول بان الخطاء في ظن الاهلية جائز بل قد وقع ذلك عن موسى نبي الله
علم في اختيار الرجال السبعين فظهر انه لم يكن فيهم رجل رشيد كما نطق به القران واختار نبينا ص بعض
المنافقين لكتابة الوحي فهرب الى الكفار واختار مولانا امير المؤمنين عليه السلم ابا موسى الاشعري ليحكم
بينه وبين معوية بمقتضى الكتاب والسنة فانخدع لحماقته ونفاقه عن عمرو بن العاص وحكم برأي بنيه
له حماقته ونفاقه والحاصل انه عليه السلم اختاره للحكم له فحكم عليه وتوضيح المرام ان المالك انما وكله
لظنه فيه ان يراعي في ذلك البيع ما يراعيه اهل الخبرة بالاسعار ويحافظ على غبطته في ذلك فاذا ظهر من

الوكيل

من الوكيل مع ذلك على الوجه المخالف لراي اهل الخبرة والبصيرة واوجب ضرر المتوكل كان ذلك البيع فاسدا
بالضرورة والاطلاق ايضا يقتضي ذلك لان الاطلاق محمول على المعتاد المتعارف بين الناس كما افاده المص
في التذكرة والظاهر ان الناصب اخذ هذا التدليل من الخوارج في قضية الحكمين حيث توهموا لزوم ذلك الحكم
على الوجه الذي قرره ابو موسى وقد عرفت فساده **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت
مضمون ظ الامامية الى ان الرهن غير مضمون في يد المرتهن وقال ابو حنيفة وقد خالف قول النبي صلعم لا يغلق الرهن من
غرمه ظ صاحبه له غنمه وعليه غرمه ومعنى لا يغلق اي لا يملكه المرتهن وقال صلعم الخراج بالضمان وخراجه للراهن
اجماعا انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان يد المرتهن يد امانة فلا يضمن
بل تقصير ولا يسقط بتلفه شي من الدين ولو بعد الانفكاك الا اذا امتنع من الرد بعد المطالبة وعند
ابي حنيفة ان يده يد العارية فوجب الضمان والحديث لا يكون حجة عليه لانه يمنع الراهن من التصرف فلا يكون
الغرم عليه وكذا الضمان لانه عنده ممنوع من الخراج كما سبق انتهى **اقول** الذي استدل به ابو حنيفة
على ما ذهب اليه في هذه المسئلة انما هو حديث مذكور في كتب اصحابه يدل على خلاف مدعاه كما ذكره ابن
حزم ايضا ولا يستلزم غير ذلك وهو ما رواه عطا عن عمر بن الخطاب ان رجلا رهن فرسا فتلف عند المرتهن
فجاء الى النبي صلعم فاخبره بذلك فقال ذهب حقك واجاب عنه المصنف في التذكرة بانه مرسل قال التاد
مصعب آ فطعن بروايه اسمعيل بن امية وكان كذابا وقيل برواية مصعب بن ثابت وكان ضعيفا ويحتمل انه اراد ذهب
حقك من الوثيقة بدليل انه لم يسال عن قدر الدين وقيمة الفرس انتهى واما ما اخترعه الناصب له و
استدل به من قبله فهو مما لا يرضى به ابو حنيفة واصحابه فان المنسوب اليهم في الوقاية ومختصره وشرحهما
اتفاقهم على انه لا يضمن العارية بلا تعد من المستعير ان هلكت العارية ولو بشرط الضمان على ان ما ذكره يرد و
صريح على الحديث الصحيح الذي ذكره المص فان الحديث صريح في ان الغنم والغرم على الراهن وهذا الناصب
استدل على خلافه بان المرتهن يمنع الراهن عن التصرف فلا يكون الغرم على الراهن ثم الحديث الاخر مع الاجماع
صريحان في ان اخرج الارض المرهونة على الراهن والناصب يرده بان الراهن عند ابي حنيفة ممنوع من الخراج و
اذا آل الحال الى المجاهرة بامثال هذا المقال فجوابه الشتم واللعن والنكال وجزاؤه السلاسل والاغلال وقد
ظهر بما ذكرنا ان ما اشار اليه سابقا من ان العارية مضمونة عند ابي حنيفة وما ذكره اخرا من ان الراهن ممنوع
من الخراج عنده من جملة هذياناته المعدودة في الهزليات فانا لا نسلم ان العارية مضمونة مطلقا وانما يكون
مضمونة ان تلفت بتعدي المستعير كما مر **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
ان منفعة الرهن للراهن مثل سكنى الدار وخدمة العبد وركوب الدابة وزراعة الارض والثمرة والصوف

والولد واللبن وقال ابو حنيفة منفعة الرهن المتصل لا يحصل للراهن ولا للمرتهن والنماء المنفصل يدخل
في الرهن وقال مالك يدخل الولد ولا يدخل الثمرة لان الولد يشبه الاصل بخلاف الثمرة وقد خالفا في ذلك
العقل والنقل اما العقل فانه يمنع من تعطيل المنافع المباحة واما النقل فقوله عليه السلم الرهن
محلوب ومركوب فاثبت للراهن منفعة الحلب والركوب وقوله عليه السلم له غنمه وعليه غرمه انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المنافع المتصلة والمنفصلة ملك الراهن و
اما ما نسب الى ابي حنيفة من مخالفة المعقول فلا يلزمه لان النماء المتصل لا ينفك والنماء المنفصل في
حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن وكذا لا يلزم مخالفة الحديث لما ذكرنا قبل وكذا مالك لانه ليس في
قوله تعطيل المنافع ولا مخالفة للنص كما بيّنا انتهى **اقول** ما ذكره من قبل ابي حنيفة اولاً وهو ان النماء
المتصل لا ينفك مردود بان عدم الانفكاك لا يستلزم كون النفع لغير الراهن وهو ظاهر وكذا قوله والنماء
المنفصل في حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن مردود بانه لو سلم كونه في حكم الاصل وتعدى الرهن اليه فلا
يلزم من ذلك ايضا ان يكون ذلك لغير الراهن واعجب من هذا ما نقله ابن حزم حيث قال ان ابا حنيفة و
اصحابه منعوا من مواجرة الرهن ومن ان ينتفع به الراهن والمرتهن ثم تناقضوا من قريب فاباحوا للراهن ان
يستعير من المرتهن وان يعيره اياه المرتهن ولم يروه بذلك خارجا من الرهن ثم قال وهذا قول في غاية الفساد
يتعرى من البرهان ولا نعلم احدا قال به قبله انتهى واما انكار الناصب لاشتمال قول الرجلين على
تعطيل المنافع فمكابرة صريحة لا يخفى على من تامل في كلامهما ادنى تامل هنا واعترض بعضهم بانه اذا
كانت المنافع للراهن كما كانت فاي فايدة للرهن واجيب بان الفايدة عظيمة اما في الآخرة فاجر العمل
بما امر الله تعالى به واما في الدنيا فلان الراهن ان مطل بالانصاف بيع الرهن وعجل المرتهن الانصاف من
حقه فاي فائدة تريدون اكثر من هذا الفايدة **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى سماع البينة في الاعسار وقال مالك لا يجوز وان كان الشهود من اهل الخبرة وقد خالف مقتضى قوله
نعم وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وانما يحكم بالاعسار بالشهادة كغيره من الحقوق انتهى **قال
الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز سماع البينة على الاعسار وان صح ذهاب
مالك الى عدم جواز الشهادة فلانه لم يمكن الاطلاع عليه عنده فلا يسمع الشهادة عليه والاستدلال
بالآية لا مناسبة له بالمدعى فان الكلام في ثبوت الاعسار ويمكن ثبوته باقرار المدعى انتهى **اقول**
ان ما افتراه الناصب على مالك من انه نفى امكان الاطلاع على الاعسار بلغ في المكابرة من اصل فتوى
مالك كما لا يخفى على من له صدق تامل ثم مناسبة الآية التي استدل بها المص ظاهرة لانها متضمنة لبيان

اعتبار دعوى الاعسار شرعا وعليه يتفرع ما ذكره المص من ان الاعسار يثبت بالشهادة وانما الذي
لا يناسب استدلال الناصب على عدم مناسبة الآية لمدعى المص بقوله فان الكلام في ثبوت الاعسار الخ
نعم ما ذكره يمكن ان يورد مناقضة الحصر المفهوم من كلام المص قال وانما يحكم بالاعسار بالشهادة ودفعها على م حيث م
ظاهر لان الحصر في كلام المص متعلق بالاعسار الذي لا يقر المدعى به كما هو مقتضى فرض المسئلة فلا يبقى هناك
احتمال ثبوت الاعسار بالاقرار حتى يحصل الحصر والانحصار **قال المصنف** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا ثبت بالبينة اعساره وحكم به الحاكم في الحال واطلقه وقال ابو حنيفة يحبس شهرين
وقد خالف قوله نعم وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول الحبس
الشهرين لزيادة التثبت ولان الناس يعلمون انه مفلس ويشهر حينئذ بالافلاس لئلا يعاملوه والآية تدل على
عدم المطالبة لا على عدم التشهير فلا يكون حجة علينا انتهى **اقول** الاصل عدم زيادة التكليف على ما حكم
تم به وما استحسنه رأي الناصب في ذلك من ان الحبس بعد اعلام الناس على افلاسه ومنع الناس عن المعاملة
انما يناسب اذا علم من المعسر استعمال الحيلة وعدم مبالاته بفوت مال الناس واما اذا كان الافلاس والانصاف
لحق قضاء ارضي او سماوي وكان الرجل خاضعا بالتجارة وتحصيل الاموال اذا كان له املاك وعقار في بلد آخر
يمكنه اداء حقوق الناس منه بعد زمان فلا وجه لهذا الاعلام والحبس والالزام كما لا يخفى وايضا يحصل
التشهير بمجرد النداء على ذلك مرة في مجمع البلد اكثر من التشهير الحاصل من الحبس كما لا يخفى فلا وجه للعدول
عن الاسهل الانفع الى ما هو اصعب واقل نفعا واما قوله والآية تدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير
فنقول في جوابه نعم ولكن ما الذي ارتكبه ابو حنيفة لاجل الزيادة على مدلول الآية واستدل به على وجوب
التشهير وهل مثل هذا الفتوى الا كالبول في ماء زمزم للاشتهار هذا وقد حكم ملين حزم بانه لم يكن لرسول
الله صلعم سجن وحبس وابطل سائر الروايات التي ذكرها لحنيفة للدلالة على الحبس فارجع الى كتابه **قال
المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا ثبت اعساره وجب تخليته ولا يجوز للغرماء بحبسه ظ
ملازمته وقال ابو حنيفة يجوز لهم ملازمته فيمشون معه ولا يمنعونه من التكسب فاذا دخل الى بيته فان
اذن لهم في الدخول معه دخلوا وان لم ياذن لهم منعوه من دخوله وبيتوته خارجا وقد خالفا قوله تعالى
وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وقول النبي صلعم خذوا الله ما وجدتم ليس لكم الا ذلك انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول قد سبق ان النص يدل على ترك المطالبة والحبس لاجل الاداء لا ترك الملازمة لمظنة
الفرار فلا مخالفة للنص والحديث يدل عليه الكتاب والمراد من قوله ليس لكم الا ذلك يعني ليس لكم المطالبة على ما يدل م
ولا يدل على عدم للفرار انتهى **اقول** قد سبق منا ايضا الجواب عن هذا فتذكر في الاستدلال بالآية

سابقا ما هو جواب عن مناقشته منها مهنا فتذكر وتامل وبالجملة الآية يدل على مجرد انتظار
الميسرة وترك ما عدا ذلك من المطالبة والحبس والملازمة وغيرها والحديث أقوى وأصرح دلالة
على ذلك فلذلك كان الادلالة على الحصر فتفسير قوله عم الا ذلك بانه ليس لكم المطالبة يكون خروجا
عن مطابقة الوضع كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان
الانبات دليل على البلوغ في حق المسلمين والمشركين وقال ابو حنيفة ليس دليلا فيهما وقال ابو حنيفة الشافعي ظ
انه دليل في المشركين خاصة وقد خالفا المعقول والمنقول اما المعقول فان الوجدان يدل على
ذلك وهو حكم يقيني استفيد من الاستقراء وكثيرة من المجربات والوجدانيات واما المنقول فان
سعد بن معاذ حكم في بني قريظة بقتل مقاتليهم وسبي ذراريهم وامر بكشف موتزرهم فمن انبت فهو
من المقاتلة ومن لم ينبت فهو من الذرار وصوبه النبي صلعم انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان البلوغ يثبت اما بالاحتلام او بالسن وهو خمسة عشر سنة واما الانبات
فلا دلالة له في خاصة على البلوغ لان انبات الشعر في الانسان يتفاوت بحسب الامزجة ولما لم يكن الاطلاع
على البلوغ بالسن او الاحتلام من الكفار متيسرا لعدم الوثوق بكلامهم وعدم الشهود جوزنا الحكم
على البلوغ بالانبات للضرورة في شان الكفار وبقي في شان المسلمين على الاصل وهو الاحتلام و
السن هذا دليل الشافعي ولم يجوزه ابو حنيفة بناء على الاصل وعدم صحة الاصل عنده واما ما ذكره
ان المعقول يدل على كون الانبات دليلا على البلوغ لانه حكم يقيني فمقول لا نسلم هذا والاستقراء
ممنوع لانه مختلف بحسب الامزجة والاستقراء يدل على هذا التفاوت انتهى اقول يتوجه عليه
ان حصول التفاوت في ذلك بحسب الامزجة لو سلم فهو جار في البلوغ بالاحتلام فانه ايضا قد
يتقدم او يتاخر بحسب الامزجة مع انه دليل على البلوغ باتفاق منا ومنكم وايضا اقتضاء التفاوت
بحسب الامزجة للتقديم وللتاخير احرى لا ينافي كون ذلك علامة ودليلا شرعا لجواز ان يكون علامة
بلوغ صاحب المزاج الحار مثلا عند الشارع الانبات في زمان اقتضاء ذلك المزاج وعلامة بلوغ
صاحب المزاج البارد ما اقتضاه مزاجه والعقل لا يستقبح جعل ذلك علامة ودليلا واما ما ذكره
من ان كون الانبات علامة للبلوغ مقصور على الكفار فمن قبيل الاستدلال بخصوصية السبب
ولا عبرة به كما تقرر في الاصول وقال ابن حزم لا معنى لمن فرق بين احكام الانبات فاباح سفك الدم سقط ظ
به في الاسرى خاصة جعله هنالك بلوغا ولم يجعله بلوغا في غير ذلك لان من المحال ان يكون رسول الله
ليستحل دم من لم يبلغ مبلغ الرجال ويخرج عن الصبيان الذين قد صح نهي النبي صلعم عن قتلهم ومن المحال

ان يكون

ان يكون انسان واحد رجلا بالغا غير رجل بالغ معا في وقت واحد انتهى قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا بلغ غير رشيد لم يدفع اليه ماله وان طعن في السن
وقال ابو حنيفة اذا بلغ خمسا وعشرين سنة فك حجره على كل حال ولو تصرف في ماله قبل بلوغ
خمس وعشرين سنة صح تصرفه بالبيع والشراء والاقرار وقد خالف في ذلك قوله تعم فان انستم منهم
رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم ما المقتضي للتخصيص بخمس
وعشرين سنة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحجر لا ينفك ينفك ظ
على الصبي اذا بلغ غير رشيد لبقاء سبب الحجر وهو عدم الرشد ومجرد البلوغ لا يفيد فك الحجر ولو
بلغ ما بلغ من السن ومذهب ابي حنيفة ان الصبي اذا بلغ غير رشيد لم يسلم ماله اليه اتفاقا قال الله
تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم الى قوله فان آنستم منهم رشدا فابو حنيفة قدر الايناس بالزمان
وهو خمس وعشرون سنة فان هذا سن اذا بلغه المرء يمكن ان يصير جدا لان ادنى مدة البلوغ اثني عشر
حولا وادنى مدة الحمل ستة اشهر ففي هذا المبلغ يمكن ان تولد له ابن ثم ضعف هذا المبلغ يولد
لابنه ابن فالظاهر ان يونس منه رشدا ما في سن خمس وعشرين فيدفع فيه امواله لم يعد خمس وعشرين
سنة ليسلم اليه ماله وان لم يونس منه رشد عند ابي حنيفة فان هذا السن مظنة الرشد فيدور الحكم
معها هذا مقتضى التخصيص عنده انتهى اقول جواب هذه ما اجاد فيه ابن حزم حيث اشار
اليه فقال هذا كلام احمق بارد ويقال له هبك انه كما تقول فكان ماذا فرق الله تعم بين من يكون جد
وبين من يكون ابا في احكام مالهما وفي اي عقل وجدتم هذا وايضا فقد يولد له من اثنى عشر عاما
ولابنه كذلك فهذان اربعة وعشرون عاما وايضا فبعد الجد يوجد مبلغوه هكذا الى تسع وثلثين
سنة او الى اربعين سنة لقول الله تعم حتى اذا بلغ اشده وبلغ اربعين سنة فظهر فساد ما ذهب
اليه ابو حنيفة وبالله التوفيق واجاب المص في التذكرة بان الآية لا دلالة فيها وكونه
جدا ليس تحته معنى يقتضي الحكم ولا اصل له في الشرع يشهد له بالاعتبار فيكون اثباتا للحكم بالتحكم
ثم هو ثابت فيمن له دون هذا السن فان المرء يكون جدة لاحدى وعشرين انتهى قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا بلغت المرءة رشيدة دفع اليها مالها وان لم يكن
لها زوج وليس لزوجها لو كان معها اعتراض وقال ابو حنيفة ان لم يكن لها زوج لم يدفع اليها
مالها وان كان لها زوج دفع اليها لكن لا يجوز لها ان يتصرف فيه الا باذن زوجها وقد خالف قوله
تعم فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم والعجب انه اعطى السفيه ومنع المرءة انتهى قال

الناصب خفضه الله اقول هذه المسئلة ما رأينا في كتبهم وما لنا به علم ولعله من مفترياته ان صح فلعله للامر بطاعة المرأة للزوج في كل شيء انتهى اقول لم يذكر في الوقاية والينابيع مذهب ابي حنيفة في حكم المرأة الرشيدة اصلا وانما الذي نسبه المص اليه قد نسب مثله في الينابيع الى مالك واحمد فقال ومذهبه لا يدفع اليها حتى ينكح ولدا في رواية حتى تلد او يقيم سنة مع الزوج لنا عموم قوله تعم فان آنستم منهم الاية انتهى فالظاهر ان الناصب بدل لمالكا بابي حنيفة تطرقا الى التشبيه او وقع التبديل سهوا من قلم الناسخ ويدل على ذلك كلام المص قدس سره في التذكرة حيث قال وقال مالك لا يدفع اليها مالها حتى يتزوج ويدخل عليها زوجها فاذا نكحت دفع اليها مالها باذن الزوج ولا ينفذ تبرعها بما زاد على الثلث الا باذن الزوج ما لم تصر عجوزا لان كل حالة جاز للاب تزويجها فيها من غير اذنها لا ينفك عنها الحجر كالصغيرة فاذا كان للاب اجبارها على النكاح كانت ولاية المال لغيرها ثم اجاب قدس سره بقوله ونحن نمنع اجبارها على النكاح بل من بلغت رشيدة كما امرها في النكاح وغيره اليها على ما سياتي ان شاء الله تعم سلمنا لكن الفرق ظاهر فان مصلحتها في النكاح لا يقدر على معرفتها الا بمباشرة الاب او بمباشرتها بعد وقوعه وبالجملة فان للاب اجبارها على النكاح لان اختيارها لا يمكن الا بالنكاح بخلاف المعاملات من البيع والشراء وغيرها فانه يمكن معرفته ومباشرته قبل النكاح وبعده انتهى والملخص انه ان لم ير الناصب نسبة ذلك الى ابي حنيفة فقد رواه منسوبا الى مالك الى احد وهم كالحلقة المرفوعة فالانكار بارد والتوجيه ابرد والموجه ابرد من الكل والكل ظاهر على ان عدم وجدان الناصب ذلك فيما وصل اليه من كتب الحنفية لا يدل على عدم صدور ذلك القول منه كيف وقد وقع منهم الاعتراف بان جميع الاقوال المختلفة المنتشرة في ساير المذاهب مجتمعة في مذهب ابي حنيفة فقد نقل صاحب طبقات الحنفية عنهم ان خال ابي بكر بن مسعود بن احمد الكاساني انه لما قدم الكاساني الى دمشق حضر اليه الفقهاء وطلبوا منه الكلام معهم في مسئلة فقال لا اتكلم الا في مسئلة فيها خلاف اصحابنا فعينوا مسائل كثيرة فجعل كلما ذكروا مسئلة يقول ذهب اليه من اصحابنا فلان وفلان فلم يزل كذلك حتى لم يجدوا مسئلة الا وقد ذهب اليه واحد من اصحاب ابي حنيفة فانفض المجلس على ذلك انتهى وذكر في الفصل السادس عشر من الفصول العمادية في فقه الحنفية انه نقل عن ابي يوسف انه كان يقول كل قول منا بخلاف قول ابي حنيفة لم نقله من عندنا انما كان قولا قاله اولا ثم انتقل عنه ولم نقفه انتهى فافهم قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الصبي اذا بلغ رشيدا يدفع اليه ماله ثم ان بذر وضيع في المعاصي حجر عليه وقال ابو حنيفة لا

يحجر عليه وتصرفه نافذ في ماله وهو خلاف قوله تعم فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا اي صغيرا او كبيرا او لا يستطيع ان يمل هواه مغلوبا على عقله وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وقال الله تعم ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين ذم المبذرين فوجب المنع منه وانما يمنع من التصرف وقال عليه السلام اقبضوا على ايدي سفهائكم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان يحجر في السفيه البقاء المال في الضياعات واحتمال الغبن الفاحش في المعاملات وبذل المال في المحرمات فاذا بلغ رشيدا بمعنى انه صاحب صلاح الدين والدنيا انفك عنه الحجر ويدفع اليه امواله فاذا ظهر بعد انفكاك الحجر عنه شيء من الاول والثاني فيعاد عليه الحجر وان ظهر الامر الثالث وهو الفسق لا يعاد عليه الحجر بعد الجزم بالسفه لان الباعث على صرف المال في المحرمات قد يكون داعية الشهوة واللذة لا السفه فلا يعاد عليه الحجر ومذهب ابي حنيفة انه لا حجر على افعال الجوارح في السفيه بل الحجر عند على مفتي ماجن وطبيب جاهل ومكاري مفلس والنصوص لا تدل على وجوب الحجر والمنع من التصرف بل يدل على وجوب المنع عن التبذير انتهى اقول اذا اعترف الناصب بدلالة النصوص على وجوب المنع من التبذير تم كلام المص على ابي حنيفة لان المنع عن التبذير انما يوثق بالمنع من التصرف كما ذكره المص سابقا فيلزم دلالة النصوص على وجوب منعه من التصرف واما الحديث فهو نص صريح في ذلك كما لا يخفى فيما ذكره الناصب اغماض عن مقدمات المص واعادة لاصل فتوى ابي حنيفة بلا طائل هذا وقد استدل المص في التذكرة على ما اختاره باجماع الصحابة وقد وافق الشافعي في نقل هذا الاجماع ايضا وبان التبذير لو قارن البلوغ منع من دفع المال فاذا حدث اوجب انتزاع المال كالجنون وبان المقتضي للحجر عليه اولا حفظ المال لان الصبي واذ لم يسلمه المال فانه غير مأمون عليه لامكان صدور الاتلاف عنه فاذا كان الاتلاف صادرا عنه حقيقة كان الحجر عليه اولى ثم قال قال ابو حنيفة وزفر لا يحجر عليه وتصرفه نافذ لانه حر مكلف فلا يحجر عليه كالرشيد ولانه يصح طلاقه فيصح عقوده كالرشيد ولانه يصح ثم اجاب بان القياس باطل لان الرشد حافظ لماله فدفع اليه بخلاف السفيه والطلاق ليس اتلاف مال ولا يتضمنه فلم يمنع منه ولهذا يملكه العبد دون التصرف في المال بغير اذن سيده انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز الصلح على الاقرار والانكار وقال الشافعي لا يجوز على الانكار وقد خالف قوله تعم والصلح خير جائز بين المسلمين وهو عام فيه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز الصلح على الانكار لان الصلح لرفع التنازع فما دام على الانكار لا يرتفع التنازع فالصلح على الانكار حينئذ ليس صلحا فلا يدخل في عموم قوله تعم والصلح خير وكذا الصلح في

الحديث انتهى **اقول** ما ذكره الناصب من انه ما دام على الانكار لا يرتفع النزاع غير مسلم فان المدعي
اذا كان كاذبا مثلا فصالحه المنكر فرارا من توجه اليمين عليه يرتفع التنازع بينهما شرعا في الظاهر والانكار
والنزاع الباطني لا ينافي كون الصلح خيرا لظهور ان ما به يرتفع احد شقي الانكار والنزاع خير من ان لا يرتفع
شيء منهما به وتفصيل الكلام في هذا المقام ان ما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه الشافعي في
هذه المسئلة منبع لما استدلوا به في كتبهم فان المذكور فيها انه نظر الى ان الصلح في صورة الانكار معاوضة
على ما لم يثبت فلم يصح المعاوضة كما لو باع مال الغير ونحن نمنع بطلان المعاوضة على ما لم يثبت با
لصلح الا ان يقوم عليه الدليل والفرق بينه وبين البيع ظاهر فان ذلك تصرف في مال الغير بغير اذنه
بخلافه هيهنا ولان ينبغي شرعية عندنا وعندكم كما ذكره الناصب على قطع النزاع وهو شامل للحالين
اما صورة الصلح مع الاقرار فظاهر واما مع الانكار فبان يدعي شخص على غيره دينا او عينا فينكر المدعى
عليه فيصالحه على مال آخر او على بعض المدعى به او على غير ذلك من منفعة وغيرها والمراد بصحة الصلح
مع الانكار صحته بحسب الظاهر واما بحسب نفس الامر فلا تستبيح كل منهما ما وصل اليه بالصلح وهو غير محق
فاذا انكر المدعى عليه المدعى ظاهرا وصولح على قدر بعض ما عليه في الواقع او ببعض العين او بمال آخر بمه ص ظاهرا
لم يستبح المنكر ما بقي من مال المدعي عينا ودينا حتى لو كان قد صالح عن العين بمال آخر فهي باجمعها جمعها ظ
في هذه مغصوبة ولا يستثنى له مقدار ما دفع لعدم صحة المعاوضة في نفس الامر وكذا لو انعكس وكان
المدعي مبطلا لان هذا اكل مال بالباطل وانما صالح المحق المبطل دفعا لدعواه الكاذبة كما مر وقد يكون
استدفع بالصلح ضررا عن نفسه او ماله ومثل هذا لا يعد بواحش يبيح اكل مال الغير نعم لو كانت الدعوى
مستندة الى قرينة تجوزها كما لو وجد المدعي بخط مورثه ان له حقا على احد وشهد له من لا يثبت بشهادته
الحق ولم يكن المدعي عالما بالحال وتوجهت له اليمين على المنكر فصالحه على اسقاطها بمال او على قطع
المنازل عنه فالمتجه صحة الصلح في نفس الامر لان اليمين حق فصح الصلح على اسقاطها ومثله ما لو توجهت
الدعوى بالتهمة حيث تتوجه اليمين على المنكر ولا يمكن ردها هنا وقال ابن حزم معترضا على جانب الشافعي
على الاستدلال بالآية انه لا شك ان الآية ليست على عمومها وان الله تعالى لم يرد قط كل صلح وان امرأة
لو صولحت على اباحة فرجها او فرج امرأته او على خنزير وخمر او على ترك الصلاة او على ارقاق حر وعقد على
نفسه كل هذا لكان صلحا باطلا لا يحل فاذ لا شك في هذا فلا يكون صلح يجوز امضائه الا صلح جاء القرآن
والسنة بجوازه وليس في القرآن والسنة صحيح الصلح على الانكار ولا على السكوت ولا اسقاط اليمين و
نحوها انتهى واقول فيه نظر لان ما ذكره من الصلح على اباحة الفرج ونحوها مما اخرجه النص والاجماع

عموم

عن عموم الآية والحديث والعام المخصوص حجة في الباقي عند محققي الاصول وعلى هذا لا يلزم المجتهد يقايح ٢ ام
البحث عن سائر المخصصات بان يصح دخول كل واحد فرد من افراد العام من القرآن والسنة حتى لو لم يصح
من كتاب آخر وسنة لغزى كون الصلح على الانكار ذلك العام لم يعتبر له الحكم بجوازه كما زعمه ابن حزم لان د اخلاقي ص
القرآن والسنة لم يتكفلا بيان ما لا يتناهى من الحوادث الجزئية تفصيلا وهو ظاهر ولهذا اندفع ما ذكره من
لزوم اللوازم الباطلة فانها مما قد ظهر بعد البحث خروجها عن هذا العام **قال المصنف** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان الحائط المشترك بين اثنين ليس لاحدهما ادخال خشبة خفيفة فيها ولا يتصرف فيه
الا باذن صاحبه وقال الشافعي ومالك يجوز وهو مخالف لقوله لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفس منه
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجدار لو كان مشتركا فليس لاحدهما و
ضع الجذوع الا باذن الشريك ولا ان يتد فيه وتدا او يفتح فيه كوة ولا ان يترب الكتاب من ترابه كسائر
الاموال المشتركة لا يستقل احدهما فالكذبة في نقل المذهب وما اجرأه على الكذب انتهى **اقول**
نعم ما نسبه المص الى الشافعي ومالك كما وقع في نسخة الناصب قد نسبه صاحب الينابيع الى مالك و
احمد دون الشافعي حيث قال لا يتصرف في الجدار الخاص والمشترك بلا اذن الا في الاستناد واسناد
متاع كالاستظلال وان منع على الاظهر قيل ومذهبهما اي مذهب مالك واحمد جاز وضع الجذع
ويجبر عليه ان لم يضر لقوله عليه السلام لا يمنعن احدكم جاره ان يضع خشبة على جداره قلنا محمول عن ط
على تاكيد الاستحباب لقوله صلعم لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفس منه انتهى ولعل تبديل احمد
بالشافعي وقع سهوا من قلم الناسخ او عمدا من الناصب ليقتصر على مجرد التشنيع بعدم مطابقة
النقل ويحصن العين عن التعرض لدفع اعتراض المص عن مالك وبالجملة هؤلاء كالحلقة المفرغة على ما مر تحصن ظ
فعلى تقدير براءة الشافعي عن المشاركة مع مالك في القول بذلك فقد صح ان مالكا [illegible]
فيه بل احمد ايضا فلا وجه لعدم تعرض الناصب للجواب من قبلهما كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجب على الشريك اجابة شريكه الى عمارة المشترك من حائط او دولاب
او غير ذلك وقال الشافعي ومالك يجب ويجبر عليه وقد خالف العقل والنقل فان الانسان لا يجب عليه عمارة
ملكه ولا غيره ملك فباي وجه يجب عليه العمارة وقال عم الناس يتسلطون على اموالهم **قال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ليس لاحد الشريكين اجبار الآخر على عمارة الملك المشترك كما لا يجبر
على زراعة الارض المشتركة سواء كان الامتناع لمضادة او اعسار او غيرهما ولو اراد احدهما اعادة ما انهدم
بآلته نفسه لم يمنع اذا اعاده على الارض المختصة به ويكون المعاد ملكا له هذا مذهب الشافعي والله اعلم

من اين له هذا الكتاب في الفقه للشافعي وينقل عنه ما يريد انتهى **اقول** نعم قال صاحب الينابيع ولا يجبر
احد الشريكين على عمارة الملك كالاجبر على زراعة الارض المشتركه ولربما يضر به قبل منهما بمجرد دفعا
للضرر كعلف الدابة وفرق بانه لزم عند الانفراد انتهى فالحال في هذا المسئلة نقلا وتوجيها كالحال فيما
يليها فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الضمان ناقل للدين وان المضمون
عنه برئ وقال الفقهاء الاربعة لا يبرا وقد خالفوا قول النبي صلعم لعلي عليه السلام لما ضمن الدرهمين عن
الميت جزاك الله عن الاسلام خيرا وفك رهانك كما فككت رهان اخيك فدل على انتقال الدين من ذمة الميت
وقال لابي قتاده لما ضمن الدينارين هما عليك والميت منهما برئ قال نعم فدل على براءة ذمة المضمون عنه
انتهى **قال الناصب** مذهب الشافعي ان حقيقة الضمان هو ضم ذمة الى ذمة وهو التزام ولا يشترط رضى
المضمون عنه ولا قبوله ولا ان عرفه الضامن ويصح عن الميت المفلس وغيره ويجوز للمضمون له مطالبة الضامن
والاصيل جميعا ومطالبة ايهما شاء ومطالبة احدهما ببعض الحق والاخر ببعضه ومهما برئ الاصيل برئ
الضامن وضامن الضامن لو برئ الضامن لم يبرء الاصيل وبرئ ضامن الضامن لان الاصل في الضمان
ثبوت الدين في ذمة الاصيل فلو برئ ذمته لم يتحقق معنى الضمان للضامن والحديث ان صح دل على فك رهان
الميت لانه كان مفلسا فبالاداء برئ ذمته ولا دلالة له على براءة ذمته بالضمان لان البراءة انما تحقق
بالاداء وكذا حديث ابي قتاده على مذهبه من الحديثين انتهى **اقول** جميع المقدمات التي نسبها الناصب
الى الشافعي دعاو مجردة يطالب ببيانها من العقل او النقل ودونه خرط القتاد واما ما ذكره من ان الحديث
ان صح دل على فك رهان الميت ولا دلالة على براءة ذمته بالضمان الى آخره ففيه ان الرهان في قوله
صلعم كما فككت رهان اخيك انما استعمل على سبيل المشاكلة مع ما قبله بدليل قول الراوي لما ضمن
الدرهمين على الميت فانه لو كان هناك رهن لما احتج الى الضمان بل كانوا يستوفون الدين من ثمنه واما
حديث ابي قتاده فهو صريح فيما ادعاه المص وليس فيه ذكر فكاك رهن ونحوه فكيف يكابر على الشرع
القطعي ويقول وكذا حديث ابي قتاده **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان
الضمان المتبرع لا يرجع به وقال مالك واحمد يرجع به عليه وخالفا في ذلك قوله عليه السلم والميت
منهما برئ ولو كان الدين باقيا لم يبق فايدة في الضمان على الميت انتهى **قال الناصب** اقول مذهب
الشافعي ان المتبرع من غير اذن الاصيل ليس له الرجوع وان صح ما نقل من مذهب مالك واحمد فلا مخالفة
للنص ان صح لما ذكرنا ان المراد براءته بالاداء لا بالضمان ولا يفيد عدم جواز الرجوع الى الورثة ان لم يكن
مفلسا فلا مخالفة للنص انتهى **اقول** ان تمام حديث ابي قتاده كما ذكره المص في المسئلة السابقة صريح

انه عليه

انه عليه السلم علق البراءة بمجرد الضمان فالتاويل تعسف عن واضح السبيل عنيدا فيه لمخالفة النص
كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز ضمان مال الجعالة بعد
الفعل وقال الشافعي لا يجوز وقد خالف في ذلك قول الله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم وقوله
عليه السلم الزعيم غارم وهو عام انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجعالة
جايزة قبل العمل وبعد العمل يصير لازما واذا استجمع مال الجعل بعد اللزوم شرايط صحة الضمان يصح
الضمان عنده واما الاستدلال بالاية على مدعاه فغير صحيح لانه وارد قبل اللزوم فلا يثبت المدعى
نعم يثبت به صحة الضمان مطلقا وبها استدل العلماء على صحة الضمان ومشروعيته انتهى **اقول**
ورود الاية فيما ذكره ممنوع ولو سلم فلا عبرة بخصوصية السبب عند الاصوليين وانما العبرة بعموم
اللفظ على انا اذا اعترفنا بان الاية يثبت بها صحة الضمان قبل اللزوم فيلزم صحة الضمان بعده بطريق
اولى ولعدم القايل بالفرق فثبت المدعى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى ان للموكل ان يطالب بثمن ما باعه وكيله ومنع ابو حنيفه منه وهو مخالف للمعقول والمنقول لدلالة
العقل على تسلط الانسان على استخلاص ما يملكه من يد الغير وقال عليه السلم الناس مسلطون على اموالهم
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوكيل اذا باع شيئا فله مطالبة الثمن
والوكيل في البيع وكيل في قبض الثمن وللموكل ايضا مطالبته بالمال لانه ماله في الحقيقة فله الطلب
وعند ابي حنيفه ان المباشر للعقد هو الوكيل فهو يستحق المطالبة لان المطالبة حق المباشرة ولا يلزم منه
عدم تسلط الموكل من الوكيل والتسلط يحصل بجواز المطالبة مطلقا لا بالمطالبة من شخص معين انتهى
اقول يتوجه عليه ان ما ادعاه من قبل ابي حنيفه من ان المطالبة حق المباشر مجرد دعوى لا يسمع
بلا دليل واما ما ذكره من انه لا يلزم من منع مطالبة الموكل ثمن ماله عن غير الوكيل عدم تسلطه على ماله
فمبني على عدم تحصيله لمعنى التسلط وعلى تسلط ابليس عليه فعليه كيف شاء **قال المصنف**
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان اطلاق الوكالة في البيع يقتضي البيع نقدا بنقد البلد
بثمن المثل وقال ابو حنيفه لا يقتضي ذلك بل للوكيل ان يبيع ما يساوي مائة الف بدرهم واحد
الى الف سنة وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الانسان انما يرضى على نقل ملكه بعوض اذا
كان العوض مساويا للملك وقال النبي صلعم لا ضرر ولا اضرار في الاسلام انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول قد سبق بيان هذه المسئلة وان ابا حنيفه ذهب الى ان الموكل اذا وكل الوكيل
سلطه على الملك فله ان يتصرف كيف يشاء ولو فوت عليه المالك الموكل فهو التفويت

قد يجره المالك الى نفسه كما لو باع هو بنفسه شيئا يساوي مائة الف بدرهم واحد الى الف مسترشدا
الاضرار انما جرّ هو الى نفسه فلا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **اقول** قد سبق منا ايضا الكلام
على ما ذكره في بيان هذه المسئلة ونزيد على ذلك ههنا ان ما ذكره ههنا من ان الموكل اذا وكل الوكيل
سلط على الملك غير مسلّم لابد له من دليل **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه لا يصح ابراء الوكيل من دون اذن الموكل وقال ابو حنيفة انه يجوز وقد خالف في ذلك العقل
والنقل فان الابراء تصرف في مال الغير بغير اذنه فيكون قبيحا باطلا ولان الابراء تابع للملك و
هو منتفٍ عن الوكيل وقال الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول الوكيل ان كان وكيلا في الابراء فلا اشكال وان كان وكيلا
مطلقا فهذا يصح عند ابي حنيفة هذا الابراء وليس هذا تصرفا في مال الغير بغير اذنه لانه داخل في
الوكالة المطلقة وليس من باب اكل اموال الناس بالباطل انتهى **اقول** ما ذكره الناصب
من الترديد مردود غير مرتبط بالمقصود فان النزاع في جواز ابراء الوكيل بدون اذن الموكل وهذا
انما يتحقق فيما اذا كان وكيلا في الخصومة مثلا او في بعض من الامور مما لا يأتي بالابراء او بالصلح
او بالاقرار لا فيما اذا كان وكيلا في خصوص الابراء او وكيلا مطلقا شاملا للابراء وغيره فالترديد
بشقيه قبيح خارج عن المبحث غير مفيد في اصلاح فتوى ابي حنيفة كما لا يخفى **قال المصنف**
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا وكله في الشراء فاشترى وقع للموكل وقال ابو حنيفة
يقع للوكيل ثم ينتقل الى الموكل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان العقل يقتضي استصحاب
الملك حتى يزيله بسبب ناقل فلو دخل في ملك الوكيل لافتقر الى ناقل انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول قد سبق ما ذكرنا من مذهب ابي حنيفة ان احكام البيع عنده تتعلق بمباشر العقد
وهو الوكيل فيقع الملك له واما ما ذكر ان العقل يقتضي استصحاب الملك حتى يزيله بسبب ناقل
فههنا في الملك المستقبل وليس الوكيل مستقلا بالملك بل الملك في الحقيقة للموكل ويقع للوكيل
بناء على ظاهر ولي المباشرة فلا يحتاج الى ناقل **اقول** لا يخفى ان مباشرة الوكيل للبيع
وقوله انما وقع للغير فوجب ان ينتقل الملك الى ذلك الغير دونه عملا بالقصد كما لو اشترى الاب
والوصي للمولى عليه فان ابا حنيفة وافق فيه على وقوعه للطفل ابتداء ويلزمه ايضا العتاق اب الوكيل و
نحوه ممن يعتق عليه لو اشتراه للموكل ولم يقل به احد قال المصنف قدس سره في بعض مصنفاته اوردت
ذلك على بعض الحنفية فاجاب بانه في الزمن الاول يقع للوكيل وفي الزمن الثاني ينتقل الى الموكل

فالزمته

فالزمته بانه لم رجح الانتقال في الزمن الثاني الى الموكل دون العتق فلم يجب بشيء والحق كما قال بعض
مشايخنا المتأخرين رحمهم الله تعالى انه لو انتقل الى الوكيل كان اللازم ترجيح العتق لانه مبني على التغليب
باعترافهم وله نظاير كثيرة انتهى واما ما ذكره الناصب من ان الوكيل ليس مستقلا بالملك الخ فتوجه
عليه انه لا معنى لعدم الاستقلال ههنا الا انه باع عن غيره بالوكالة لا بالاصالة فاي حاجة في مثل هذا الى
التأمل سيما اذا صرح في متن العقد بانه يشتريه عن موكله الفلاني وهل هذا الا مثل ان يقال ان الوكيل
في النكاح يصير الزوجة زوجا له ولا ينتقل الى موكله مع ظهور بطلانه وايضا لا معنى للحقيقة في
قوله بل الملك في الحقيقة للموكل الا الحقيقة الشرعية واذا اعترف بان الملك بحسب حقيقة الشرع
للموكل كيف يصح ان يقال انه يقع للوكيل ثم ينتقل الى الموكل وبالجملة ما ذكره في توجيه قول ابي حنيفة
لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه اذا وكل مسلم ذميا في شراء الخمر لم يصح الوكالة فان اشتراه الذمي له لم يصح البيع وقال ابو حنيفة
يصح التوكيل ويصح البيع وعنده ان المسلم لا يملك الخمر اذا تولى الشراء بنفسه ولا يصح ذلك ويملكه
بشراء وكيله الذمي وقد خالف في ذلك العقل المتواتر من القرآن والسنة في قوله تعالى حرمت عليكم
الخمر وهو يستلزم تحريم انواع التصرفات وقال عليه السلام ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه ولعن رسول
الله صلعم في الخمر عشرة من جملتها البايع ولا فرق بين الوكيل والموكل انتهى **قال الناصب** خفضه الله
اقول قد ذكرنا هذه المسئلة من مذهب ابي حنيفة وذكرنا دليله وحاصله انه يقول هذا البيع جائز
لان المباشر اهل له وحرمته بواسطة مقارنة الحرام لا لنفسه فيقع للوكيل ثم يقع للموكل فاذا تصرف
فيه جعله خلا فلا تجارة في الحرام انتهى **اقول** كل من له ادنى الف ومناسبة باحكام الشريعة
يعلم انه كما يشترط كون الوكيل قادرا على ان يلي الفعل لنفسه يشترط كون الموكل كذلك فلا يكفي جواز يلي
تصرف احدهما دون الآخر فلا يصح توكيل المسلم للذمي في بيع خمر ابتياعه وان كان يملك الذمي ذلك
لنفسه ولنعم ما قال ابن حزم من ان هذه المسئلة عن ابي حنيفة من شنعه التي نعوذ بالله من مثلها
انتهى هذا وقد دمرنا على ما ذكره الناصب سابقا من الدليل وبيّنا ما فيه من الاضلال والتضليل
فاستقم ولا تتبع الهوى فانه يضلك عن السبيل **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه اذا وكله في بيع فاسد لم يملك البيع الصحيح وقال ابو حنيفة يملك الصحيح وقد خالف في ذلك مقتضى
العقل والنقل فان الوكالة انما تضمنت الفاسد فالصحيح لم يوكله فيه وكما لا يجوز ان يبيع مال الاجنبي
كذا ليس لهذا الوكيل بيع هذا المال لانه اجنبي فيه حيث لم يتناوله عقد الوكالة وقال الله تعالى الا ان تكون

تجارة عن تراض منكم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول التوكيل في البيع الفاسد ينصرف
عند ابي حنيفة الى اصل البيع لانه مسمى البيع موجود والفاسد خارج عن مسمى البيع لصحة الاتصاف
به فيمكن الصرف الى الصحيح حيث هو مقتضى مسمى البيع عند الاطلاق ولا اقل ينصرف الى الوكالة المطلقة
الفضولية فيملك الصحيح انتهى **اقول** كلام الناصب ههنا كالبيع الفاسد فاسد جداً بحيث
كما لا يخفى على المصلح والمفسد فلا حاجة لنا الى التعرض لمفاسده بالتفصيل والله الهادي سواء
السبيل **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح توكيل الصبي فلو عقد
عن غيره لم يقع وقال ابو حنيفة يصح ان يكون وكيلاً فمن يعقل ما يقول وقد خالف قوله صلعم رفع
القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يحتلم ورفع القلم يستلزم الا يكون لكلامه حكم انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوكيل لا بد ان يكون اهلاً للوكالة وهذا يتاتى من الصبي لاوط
لقصوره في عقله وذهب ابو حنيفة الى انه يصح توكيل الحر البالغ والماذون مثلهما والمراد بالماذون
الصبي العاقل الذي اذنه الولي والعبد الذي اذنه الولي فاذا وكل الحر البالغ او الماذون صبياً محجوراً
او عبداً محجوراً لم يرجع حقوق العقد الى موكلهما ولا يرجع اليهما ولا مخالفة للنص لان الصبي العاقل
لا يكلف باداء ما التلفه في الوكالة كما ذكرنا فالقلم مرفوع عنه انتهى **اقول** معنى رفع القلم عدم
التكليف باداء ما اتلفه فقط وهذا على كل من جرى عليه قلم التكليف بل الذي ذكره الناصب
من اعتبار ابي حنيفة للاذن في الصبي وتفسيره رفع القلم بما ذكره افتراء عليه وانما الذي قال ابو
حنيفة على ما ذكر في كتب اصحابه انه يجوز ان يكون الصبي وكيلاً في البيع والشراء وغيره ذلك اذا كان
يعقل ما يقول ولا يحتاج الى اذن وليه لانه يعقل ما يقول فجاز توكيله كالبالغ ورد بانه غير
مكلف فلا يصح تصرفه كالمجنون والفرق بينه وبين البالغ ظاهر فان البالغ مكلف بخلافه فتدبر
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا قال له عندي اكثر من مال فلان
الزم بقدر مال وزيادة ما قال وقال الشافعي لا يجب الزيادة وقد خالف قوله صلعم اقرار العقلاء
على انفسهم جائز وقد اقر بالكثرة فلا يقع لاغيا انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول من مذهب بالاكثر ظ
الشافعي انه يصح الاقرار بالمجهول ووجب التفسير اذا استفسر ولو قال مال عظيم او كبير او كثير
او اكثر من مال فلان قبل تفسيره باقل ما يتمول وان كثر مال لقوله اكثر الصيغة ولما كان مجهولا مجهولة ظ
بحسب الصيغة لم يكلف الاداء بما يقع عليه اسم المال كما هو القاعدة في الاقرار بالمجهول فلا مخالفة
للحديث لان اقراره جائز على نفسه واقراره مجهول فيجوز على نفسه على مقتضى المجهول وهو الحمل على

ما يتمول

ما يتمول انتهى **اقول** ان المص فرض المسئلة ههنا فيما قبل التفسير واما فرضه مع التفسير فهو
مسئلة قد وافق المص فيها في التذكرة حيث قال لو قال لزيد على اكثر من مال فلان قبل تفسيره باقل
ما يتمول وان كثر مال فلان لانه يحتمل ان يريد انه دين لا يتطرق اليه الهلاك وذلك عين معرض الهلاك
او يريد ان مال زيد على حلال ومال فلان حرام والقليل من الحلال اكثر بركة من الكثير من الحرام
انتهى فما ذكره الناصب ههنا غير دافع لكلام المص اصلاً ثم ما ذكره من ان في الاقرار يجب اتباع
الصيغة ان اراد يجب اتباع لفظ الصيغة دون معناه فلا معنى له وان اراد به وجوب اتباع مدلول
الصيغة من غير اعتبار اللوازم المعتبرة فلا ريب في ان مدلول الصيغة فيما نحن فيه هو الزيادة
ولو باقل ما يطلق عليه المال فيلزم مقتضاه اداء الزيادة الى اذ يفسر ذلك بما لا يوجب الزيادة اصلا سلم ام
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا قال على الف ودرهم والف
وعبد رجع في تفسير الالف اليه وقال ابو حنيفة يرجع في تفسير الالف اليه ان كان المعطوف عليه
من غير المكيل والموزون وان كان منهما كان المعطوف تفسيراً مثل الدرهم فانه يقتضي ان يكون الالف
دراهم وقد خالف في ذلك استعمال العقل والعرف واللغة فانهم عطفوا المخالف والمماثل ولم يفرقوا
بين المكيل والموزون وغيرهما فباي وجه خالف هو بينهما انتهى **قال الناصب** خفضه الله
اقول ان صح ما رواه عن ابي حنيفة فوجهه ان المعطوف عليه ان كان من جنس المكيل والموزون فالمعطوف
يكون تفسيراً لان المعطوف عليه فيهما حينئذ يكون منضبطاً معيناً فحمل المعطوف على التفسير اولى لان
المنضبط الذي اعتبره الشرع في ضبط الاوصاف هو الاصل في الافراد فيحمل عليه وان كان غير المكيل
والموزون فلا انضباط له في الشرع فيلزم الرجوع اليه في الوصف وكانه يقول ان الشرع قد جعل
المكيل والموزون في حكم المعلوم المعين فباعتبار كونه اصلاً في الانضباط والمعلومية صار كانه
هو المعتبر في نظر الشرع فيحمل المبهم عليه بخلاف غيره ولا مخالفة للغة ولا للعقل فان العرف واللغة لا
يقتضي الا جواز عطف المخالف والمماثل والشرع قد يجعله تفسيراً باعتبار بعض الاسباب المقتضية
للتفسير انتهى **اقول** تحقيق المسئلة على ما قصده المص قدس سره انه اذا اقر احد باعداد مختلفة
واتى فيها بتمييز واحد فان كانت الاعداد بمنزلة واحد كالمركب فالتمييز للجميع كقوله خمسة عشر درهما
وان كانت متعاطفة فان كان التمييز متوسطاً بينهما لم يرجع الى ما بعده قطعاً بل هو ابهامه وكقوله على م
مائة درهم وعشرون وان تاخر عنها فالاصل يقتضي اختصاصه بما قبله متصلاً به خاصة لان العطف
اقتضى انقطاع احد العددين عن الاخر لكن العرف قد يعدى على ذلك ايضا والمثالان اللذان ذكرهما

المص قدس سره من هذا القبيل لان العطف لا يقتضي التفسير بخلاف العرف ويدل على عوده الى
الجميع كما قال له مائة وخمسة وعشرون درهما او الف ومائة درهم او الف وثلثة دراهم الف وثلثة
وثلثون درهما او نحو ذلك فى الكل في العرف دراهم حتى لو اراد تمييز كل عدد منها عدا معطوفا لعد مستهجنا لغوا هذا
واما ما ذكره الناصب من ان غير المكيل والموزون مما لا ضبط له فى الشرع افترآء على الشرع بل كاد ان
يكون الضبط فى العددى كالدراهم اكثر من الكيل والوزن بحسب الواقع الظاهر على احد كل فكيف
يقلب الشرع هذا الامر الظاهر العرفي الذى يستحيل تغيره مع ما قد علمنا من طريقة الشارع احواله الى
العرف في كثير المسائل وايضا فى جعل المعطوف عليه تفسيرا للمعطوف قلب ما تقرر بين اهل اللسان
من امتناع هذا وجواز العكس بجعل المعطوف عطفا تفسيريا للمعطوف عليه وايضا لا محصل
لقوله فالمعطوف يكون تفسيرا لان فرض المسئلة ان المعطوف هو الالف المبهم فكيف يحصل به
التفسير والبيان حتى يجعل تفسيرا وبالجملة كلام الناصب في هذا المقام واه جدا وتوضيح الكلام في
ذلك انه ان كان المسئلة على ما قرر من قوله على الف ودرهم والف وعبد فيتوجه ما ذكرنا وان كان
قوله على الف والف عبد كما في بعض النسخ ويوافقه مسئلة الوقاية فيتوجه عليه حينئذ انه اذا كان
المعطوف عليه الالف المبهم كيف يصح قول ابى حنيفة وقول الناصب انه اذا كان المعطوف عليه من
جنس المكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا وانى لنا حصول العلم بان المعطوف عليه المبهم
من جنس او الوزن او غيرهما حتى يفرع عليه ما حكم به فتامل فانه دقيق جدا واما ما ذكره من ان الشرع
قد يجعله تفسيرا باعتبار بعض الاسباب المقتضية للتفسير فلا يؤدى الى طايل ولا يرجع الى حاصل
وبعد تحصيل معناه الذى دونه خرط القتاد يطالب باثبات ان الشرع جعل ذلك تفسيرا
للمبهم الا ان يريد الشرع الذى شرعه ابو حنيفة والشافعي من عند انفسهما وهذا مما لا مناقشة
فيه فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يصح اقرار المريض
للوارث وقال ابو حنيفة ومالك واحمد لا يصح وقد خالفوا قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهدا
لله ولو على انفسكم والشهادة على النفس الاقرار وهو عام وخالفوا المعقول ايضا فان الانسان
ليستبد من وارثه ولا مخلص لبرائة ذمته الا الاقرار فلو لم يكن مسموعا لم يمكن خلاص ذمته ولان
الاصل في الاسلام العدالة وفي اخبار المسلم الصدق انتهى **قال الناصب** خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يصح اقرار المريض في مرض الموت والنكاح والطلاق والدين والعين
للاجنبي والوارث وما نقل من الائمة انه لا يصح عندهم فلانهم يجعلون الاقرار فى المريض في حكم

العددي ظ

من م

ن ظ

الوصية

الوصية ولا مخالفة للنص لان عدم صحة اقرار المريض ليس لعدم جواز الشهادة على النفس ليكون مخالفا
للنص حيث اقتضى جواز اقرار الذى هو الشهادة على النفس بل لعدم اهلية المقر للاقرار لعروض المرض واما
ما ذكره من مخالفة العقل فلا يلزم لانا استدلنا على عدم القبول بعدم اهلية المقر للاقرار كالمجنون والمغمى
عليه وكيف يتصور مخلص برائة ذمتهما بعد عروض الجنون والاغماء فكذلك في المريض انتهى **اقول**
جعل الاقرار في المرض في حكم الوصية تحكم لا دليل عليه واما ذكره من الدليل على عدم مخالفتهم للنص
فعليل فان ابا حنيفة على ما نقل عنه ابن حزم في كتاب المحلى يجيز اعتراض المريض عند موته بالدين لغير الوارث
ولا يجوز للوارث الا ببينة لكن دين الصحة مقدم عنده على دين المرض وروى عن مالك عنه انه قال
ان اقر لوارث بارثه لم يجز اقراره وان اقر لوارث عاق جاز اقراره له كالاجنبي وبالجملة خلافه مقصود
فى الوارث دون الاجنبي فظهر ان ابا حنيفة ومالكا قايلان باهلية المريض للاقرار على رغم انف
الناصب الذى فى قلبه مرض الجهل والعصبية فلا يغنى عن جانبهم ما ذكره من الدليل العليل ويلزمهم
مخالفة العقل والنقل كما افاده المص التحليل **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى ان العبد لا يقبل اقراره بما يوجب الحد ولا القصاص وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في
ذلك العقل والنقل فان اقرار العاقل انما يقبل في حقه لا فى حق غيره وقال عليه السلم اقرار العقلاء
على انفسهم جائز وهو يدل بمفهومه على ان اقرارهم على غيرهم غير جائز وهذا اقرار العبد انما هو اقرار
فى حق المولى انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقرار العبد بالعقوبة كالزنا
وشرب الخمر والقذف والقصاص يقبل ويقام موجبه وبالسرقة يقبل في القطع دون المال الا ان
يصدقه السيد او يقوم بينة ويتعلق برقبته وبدين معاملة يتعلق بذمته ودليل قبول اقراره بما يوجب
الحد والقصاص لان العبد صاحب عبارة صحيحة ومقتضى الاقرار هو المؤاخذة فيؤخذ به وما استدل
به فهو من الغرايب لانه استدل بخلاف قوله فانه يقول بعدم القبول فالحجة عليه قوله صلعم اقرار العقلاء
على انفسهم جائز وهو يقول بعدم الجواز والعبد عاقل فيؤاخذ باقرار على نفسه وحق المولى تابع انتهى
اقول ما ذكره من استدلال الشافعي بان مقتضى الاقرار المؤاخذة مردود بان وجود المقتضى على
صيغة المفعول كما يتوقف على وجود المقتضى بصيغة الفاعل كذلك يتوقف على رفع المانع ودليل
المص مانع من قبول اقرار العبد ومؤاخذته كما لا يخفى ولو سلم فانما يسلم اقتضاء الاقرار للمؤاخذة في
الجملة لا فى الحال لتعلق حق السيد به لانه يؤاخذ مطلقا ولو بعد العتق واما استغراب الناصب لدليل المص
قدس سره فغريب جدا لانه قدس سره انما استدل بمفهوم الحديث ولا مخالفة له لمطلوبه وانما الذى ترى

لو محالفا منطوقه لكن يدفع صدر بحا لفسه انه صلعم بانفسهم وان اقتضى ان يكون اقرار العبد
على نفسه جايزا ايضا لكن يمنع عن جواز ذلك من هو اولى بنفسه وهو السيد تامل ثم التحقيق ان
مستند هولاء المشفعه ليس ما اخترعه الناصب بهم من الدليل العليل بل استندوا في ذلك الى
ان عليا عليه السلم قطعها عبدا باقراره وبان البينه يقبل عليه فالاقرار اولى واجيب بمنع استناد
القطع على اقراره بجواز اقترانه بتصديق المولى والفرق بين الاقرار والبينه ان الاقرار يتعلق بغير لما
من نفوذه بخلاف البينة فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا قال يوم
السبت لفلان على درهم ثم قال يوم الاحد لفلان على درهم لزمه درهم واحد وقال ابو حنيفه يلزمه
اثنان وهو خلاف المعقول من اصالة البراءة والمتعارف المتداول بين الناس من تكرار الاقرار بالشى
الواحد وعدم تكليف المقر جميع الشهود في مجلس واحد انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول الاصل
في التكرار التجديد دون التاكيد فان تعذر الحمل على التاسيس يحمل على التاكيد كما هو معلوم من
علم المعاني فالمؤاخذه بالتاسيس موافق للعرف والمعقول انتهى **اقول** ما ذكره الناصب من ان
الاصل في التكرار التجديد دون التاكيد خطا لانه كلام مشتمل على التناقض لظهور ان اللفظ الذي
يفيد المعنى الجديد لا يكون مكررا بالنسبة الى ما لا يفيده وكلام ارباب المعاني لا مساس له بامثال
هذا الكلام ولو صح ذلك لكان الاصل في مثل قولنا جاءني زيد زيد مجي رجلين وكذا في ساير
ما اجمعوا على كونه من التاكيدات اللفظيه وفساده ظاهر ولو سلم فنقول لا تاكيد ههنا لان التكرار
انما يصير تاكيدا اذا كان تابعا لما قبله من غير فصل بين المكررين كما صرح به جلال الدين السيوطي
الشافعي في كتاب الاتقان وغيره في غيره والفصل ههنا ظاهر فلا يكون تاكيدا ولو سلم فنقول الحمل على
اعادة الدرهم الاول يجامع التاسيس ايضا بان يكون فايدة التكرار والاعادة اسماع المقر بالدرهم
اقراره للشاهد الثاني في مجلس كما اشار اليه المصنف قدس سره ففي الحمل على هذا المعنى اعمال النوع
آخر من التاسيس سالم عن معارضته اصل البراءة عن الزايد بخلاف التاسيس الذي ذكره الناصب
من قبل ابي حنيفه فانه معارض بذلك الاصل الاصيل فظهر ان في اصلهم خطا **قال المصنف**
رفع الله درجته **الفصل الثامن** في الوديعة وتوابعها وفيه مسايل ذهبت الامامية
الى انه اذا اودع المودع الوديعه من غير عذر كان ضامنا وقال مالك ان اودع زوجته لم يضمن وان اودع
غيرها ضمن وقال ابو حنيفه ان اودعها عند من يعوله لم وان اودعها عند غيره ضمن وقد خالفا قوله تعالى
ان الله يامركم ان تودوا الامانات الى اهلها وقول النبي صلعم اد الامانة الى من ائتمنك انتهى **قال**

قطع ظ

بضمن د ان ظ

الناصب

الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع اذا اودع الوديعة عند غيره بلا عذر و
ازال يده ونظره عنها ضمن سوا كان الايداع عند عبده او زوجته او ابنه او اجنبي واما دليل مالك على
ان الايداع الى عند الزوجة غير مضمون فلان الزوجة في حكم البيت وليس هو باجنبي فكانه لم يزل يده عنه
واعتبر ابو حنيفه الايداع عند العيال لان العيال لم يعد في العرف اجانب ولا تخالف للنص لعدم الاخراج
من اليد بالكلية ولا تقصير في الاداء انتهى **اقول** ان لم يكن للزوجة اموال واسباب وسكنى تشتغل
بها دون زوجها وكانت كالخادم الناظر فيما دخل تحت يد زوجها من الاموال والودايع بضبط مفاتيح
الخزاين والصناديق وحفظها عن السرقه فلا يصدق على هذه الصورة انه اودع الوديعة عند الزوجة
فهي خارجة عن محل النزاع واما اذا كان للزوجة اموال واسباب وسكنى مخصوصة بها مستقلة فيها
دون زوجها او كانت ناشزة فاودع الزوج الوديعة عندها لتحفظها في ضمن ما يخصها من الاموال فهذه
الصورة تصلح محلا للنزاع والخلاف فان ايداع الوديعة عند هذه الغنم من الزوجة في مرتبه ايداعها عند
الاجنبي فان الزوجة المستقلة المستغنية عن زوجها في حكم الاجنبي هذا ما سنح لي في الجواب عند المسو
ثم لما وصل الى نظري عند النقل الى البياض كتاب تذكرة الفقهاء للمصنف قدس سره رايت انه اجاب بما يقرب
جوابي هنا عنه حيث قال اذا اودع المستودع الوديعة غيره فان كان باذن المالك فلا ضمان عليه اجماعا لا
نتفاء العدوان وان لم يكن باذن المالك فلا يخلو اما ان يودع من غير عذر او لعذر فان اودع من
غير عذر ضمن اجماعا لان المالك لم يرض بيد غيره وامانته ولا فرق بين ان يكون ذلك الغير عبده او
زوجته او ولده او اجنبيا عند علمائنا اجمع وبه قال الشافعي وذلك لعموم الدليل في الجميع و
قال مالك ان له ان يودع زوجته وقال ابو العباس بن سريج من الشافعية اذا استعان بزوجته
او خادمه في حفظ الوديعه ولم يغب عن نظره جاز ولا ضمان عليه وقال ابو حنيفه واحمد له ان يو
دع عليه نفقته من ولده ووالده وزوجته وعبده ولا ضمان عليه بكل حال لانه حفظ الوديعه بمن يحفظ
به ماله فلم يلزمه الضمان كما لو حفظها بنفسه وهو غلط لانه الوديعة الى من لم يرض به صاحبها مع
قدرته على غيره فضمنها كما سلمها الى الاجنبي والقياس عليه باطل لانه اذا حفظ ماله بخادمه او
زوجته فقد رضي المالك بذلك بخلاف صورة النزاع فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا استودع حيوانا وجب عليه سقيه وعلفه ورجع به الى المالك
وقال ابو حنيفه لا يجب العلف ولا السقي وقد خالف قوله تعالى ان الله يامركم ان تودوا الامانات
الى اهلها وقوله عليه السلم على اليد ما اخذت حتى تودي وذلك يستلزم الحفظ المستلزم للسقي

[illegible] ظ

بعيد عيره ظ

دع

حفظها ظ

والعلف انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع لو امر المودع بالعلف والسقي فتركهما ضمن وان نهاه عن العلف والسقي وترك فهلك لم يضمن ولكن عصى ولو ترك الامر والنهي لزماه ولا يلزمه العلف من ماله كما لو امره به فان دفعه اليه في الصورتين فذاك والا فان قال اعلفها من مالك فعلف رجع شرط الرجوع او اطلق وان شرط التبرع لم يرجع وان لم يقل من مالك بل اطلق راجعه او وكيله ليستردها او يعلفها فان لم يظفر رجع الى الحاكم ليتعرض عليه او يبيع جزء امنه او يوجرها فان لم يعلف حتى مات ضمن هذا مذهب الشافعي واما مذهب ابي حنيفة فالظاهر ان المراد من عدم الوجوب انه لا يلزمه الاخراج من ماله نفسه كما ذكرنا من مذهب الشافعي فلا مخالفة للنص لانه لا يقتضي الاخراج من ماله لامكان الرجوع الى الوكيل او القاضي وبيع جزء منه او اجارته انتهى اقول لا فائدة فيما ذكره الناصب ههنا الا تشريك امامه الشافعي مع ابي حنيفة في بعض المقالات المحققة لان المصنف قدس سره ذكر ان امتثال امر الله في اداء الامانات الى اهلها يستلزم الحفظ المستلزم للسقي والعلف فلا محيص للناصب عن قبول الاعتراض او منع الملازمتين البينتين واما ما ذكره من ان ابي حنيفة اراد بعدم الوجوب كذا فلغو من الكلام اذ يوجب ان يكون النزاع الممتد بينه وبين الشافعية والامامية في هذه المسئلة لفظيا وهو بعيد جدا كما لا يخفى مع ان ما ذكره من احتمال الرجوع الى الوكيل خارج عن فرض المسئلة لان المفروض فيها عدم حضور صاحب الوديعة ووكيله الذي يقوم مقام نفسه تامل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا خلط الوديعة بماله خلطا لا يتميز ضمن وقال مالك ان خلطها بادون ضمن وبالمثل لا يضمن وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على الضمان مع التعدي وهو ههنا متحقق قطعا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو خلط الوديعة بمال نفسه او بمال المالك وارتفع التمييز ضمن ودليل مالك ان الخلط بالمثل والاجود لا يعد تقصيرا بخلاف الادون ففيه التقصير فيكون فيه الضمان انتهى اقول محصل كلام المصنف قدس سره ان المودع قد صار في ذلك الخلط بمنزلة الغاصب بتعديه فيستصحب الحكم بالضمان الى ان يحصل من المالك ما يقتضي زواله واستدل عليه ايضا في التذكرة بانه قد تصرف في الوديعة تصرفا غير مشروع وعيبها بالمزج فان الشركة عيب فكان عليه الضمان انتهى وبالجملة لا فرق عند العقل المؤيد بالنقل بين خلط الوديعة باجود او مساوي لاشتراك الجميع في العدوان الناشي من التصرف في الوديعة تصرفا غير مشروع وتعيبها بالمزج المقتضي للشركة المفضي الى المعارضة على بعض ماله عند القسم

بعزو

يعز وصل الى المودع وايضا مقاصد الناس في ذلك مختلفة فربما كان المودع رجلا نقيا زكيا مبالغا في تحصيل الحلال سيما بالظن باكثر ما في يد غيره في الاموال ويجتنب عن الشبهة والاشتباه كثيرا فالخلط في تعارض هذا الشخص يعد تقصيرا وايضا المصنف انما استدل على بطلان قول مالك بالنصوص والاستصحاب والدليل العليل الذي نسبه الناصب الثالث الى مالك لا يقوم معارضا لشيء من ذلك فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا تعدى في الوديعة واخرجها من الحرز وانتفع بها ثم ردها الى الحرز لم يزل الضمان وكذا العارية المضمونة مع التعدي وقال ابو حنيفة يبرأ وقد تقدم بيان الغلط فيه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتعدي لم يعد الى الامانة بترك الخيانة الا بالاستيداع المجدد ودليل ابي حنيفة ان الرجوع الى الامانة يقتضي رجوع الامانة انتهى اقول الدليل الذي ذكره الناصب لابي حنيفة كلام مخيل مختل قد اخترعه من عند نفسه وولائه وثانيا فان قولنا الرجوع الى الفقر يقتضي رجوع الفقر والرجوع الى الشجاعة يقتضي رجوع الشجاعة الى غير ذلك مما لا يخفى فساده وانما الذي استدل به ابو حنيفة على ما في التذكرة وغيرها هو انه اذا رد الوديعة فهو ممسك لها بامر صاحبها فلم يكن عليه ضمانها كما لو لم يخرجها واورد عليه المصنف في التذكرة بان الفرق ظاهر فانه اذا لم يخرجها لم يضمنها بعدوان بخلاف صورة النزاع ثم ينتقض على ابي حنيفة بما سلمه من انه اذا جحد الوديعة وضمنها بالجحود ثم اقر بها فانه لا يبرأ ولا بالقياس على السارق فانه لو رد المسروق الى موضعه لم يبرأ فكذا ههنا انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الجناية على حمار القاضي كالجناية على حمار الشوكي وقال مالك اذا قطع ذنب حمار القاضي ضمن كمال قيمته واذا قطع ذنب حمار الشوكي ضمن الارش وقد خالف المنقول والمعقول قال الله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها ولان القيم تختلف باختلاف الاعيان لا باختلاف الملاك انتهى قال الناصب خفضه الله ان صح ما نسب الى مالك فلعل للتعزير والتغليظ على الجاني على حمار القاضي لهتك حرمته والظاهر ان هذا من مفترياته انتهى اقول الترديد بقوله ان صح كسائر ترديداته مردود فقد قال صاحب الينابيع في كتاب الغصب منه ومذهبه اي مذهب مالك وله اي لدى احمد في رواية في قطع ذنب حمار القاضي تمام القيمة لان فيه وهنا في الدين ولانه اتلف عليه غرضا لانه لا يركبه غالبا انتهى ويتوجه على ما ذكروه من الدليل ان الوهن في الدين وهتك حرمة القاضي انما يوجب العقوبة الزائدة لو كان القاطع قاصدا للوهن والهتك واما

اذا لم يكن شي من ذلك بان وقع الحمار في حفرة فانكسر رجله او بان ضرب الحمار برجله ضربا
مولما ونحو ذلك وانما الاتلاف غرض الركوب من ذلك الحمار بخصوصه فسهل جدا اذ لا يبقى
القاضي بمجرد ذلك راجلا في مدة عمره لامكان تحصيل غرض الركوب ببيع ذلك الحمار وشراء غيره
وبالجملة هذا الفتوى والاستدلال البالغ في الحمارية لا يليق الا بمن هو ابلد من الحمار قال المص
قدس سره في التذكرة الاصل عند مالك في هذا انه اذا جنى على عين ما تلف غرض صاحبها فيها كان
على الجاني كمال القيمة لانه قد اتلف عليه المنفعة المقصودة من السلعة فلزمه قيمتها كما لو اتلف جميعا
وهو غلط لان الاعتبار بالمجني عليه واما غرض المالك فلا عبرة به لانها ان لم تصلح له صلحت لغيره
لان منفعتها باقية ولا اعتبار باغراض الملاك فان من وطى جارية الاب بالشبهة وجب عليه مهر
المثل لكن وطى جارية الاجنبي بالشبهة وان تضمن وطي جارية الاب التحريم المؤبد انتهى **قال
المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المنافع تضمن بالغصب كزراعة
الارض وسكنى الدار وقال ابو حنيفة لا تضمن فان غصب ارضا فزرعها ببذره فلا اجرة عليه
فان نقصت الارض فالارش والا فلا وقال ايضا لو اجرها الغاصب ملك الاجرة دون المالك
وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض بقبح التصرف في مال الغير وعدم اباحته فيجب العوض وقال
الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل وجزاء سيئة سيئة مثلها وغير ذلك انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزم اجرة المثل اذا زرع الغير غصبا
وذهب ابو حنيفة الى ان الغصب لا يتعلق بالمنافع لان الاستيلاء لا يتحقق فيها فحقيقة الغصب
غير محقق عنده فلا تصرف في مال الغير بالاستيلاء وهو قبيح انتهى **اقول** ما ذكره من ان
حقيقة الاستيلاء لا يتحقق فيها انما نشا من استيلاء الشيطان عليه وكيف لا يتحقق الاستيلاء
الشيطان عليه وكيف لا يتحقق الاستيلاء عليها مع استيلاء على عين مال المالك المستلزم
بحلوله بينه وبين منافعه ومنعه منها ولنعم ما قال ابن حزم من ان ما ذهب اليه ابو حنيفة
في هذه المسئلة من عجائب الدنيا لان الغاصب انما حال بين صاحبه وبين عين ماله حال بينه
وبين منافعه فضمنها ولزمه اداء ما منعه من حقه بامر رسول الله صلعم ان يعطي كل ذي حق حقه
وكراء متاعه ففرض على مانعه اعطاء حقه وقد استدل المص في التذكرة على ضمان المنافع بوجوه
اخرى وهي ان المنافع مضمونة بالعقد الفاسد فتضمن بالغصب كالاعيان وانها متقومة فان المال
يبذل لتحصيلها ولو استاجر علينا لمنفعة فاستعملها في غيرها ضمنها فاشبهت الاعيان ولان كل

مضمون

مضمون بالاتلاف في العقد الفاسد جاز ان تضمنه بمجرد الاتلاف كالاعيان ولا يخفى ان الناصب
لم يتعرض دلالة المص لا العقل ولا النقل على تقدير تسليم صحة الدليل الذي اخترعه لابي حنيفة لا يكفيه
اثبات المطلوب به ما لم يدفع معارضة تلك الادلة لها وانما قلنا انه اخترع ذلك لان الدليل المشهور
المنقول عن ابي حنيفة هو ان الضمان انما يكون بعقد او شبهة عقد فلا يضمن المنافع لانه استوفى
منفعة بغير عقد ولا شبهة ملك فلا يضمنها كما لو زنى بامراة واجاب المص في التذكرة بان الفرق ظاهر فان المراة
رضيت باتلاف منافعها بغير عوض ولا عقد يقتضي العوض فكان بمنزلة من اعار داره **قال المصنف**
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المقبوض بالبيع الفاسد لا يملك بالملك بالعقد ولا بالقبض و
قال ابو حنيفة يملك بالقبض وقد خالف العقل والنقل فان الفاسد وجوده بالنسبة كالعدم وقال الله تعالى
ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد ذهب دليل هذه المسئلة
وان ابا حنيفة يجعل القبض سببا للملك لوقوع اصل البيع والفساد يجعله جائزا عن العقد انتهى **اقول**
هذا ان الجعلان اظهر بطلانا من اصل فتوى ابي حنيفة فلا يدفع طعن المص عنه قال ابن حزم اما قول ابي
حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد وما علم احد
قط في دين الله ملكا فاسدا لانه اما ملك فهو صحيح او لا ملك فليس صحيحا واما ما عدا هذا فلا يعقل
واذا اقر بان الملك فاسد فقد قال تعالى والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بانفاذ ما لا
يحبه الله عز وجل وقال الله تعالى ان الله لا يصلح عمل المفسدين فمن اجاز شيئا نص الله تعالى على انه لا يصلحه
فقد عارض الله تعالى في حكمه وهذا عظيم جدا وقد احتج بعضهم في هذا الحديث بريرة وهذا احتجاج
فاسد ونبرا الى الله ممن نسب الى رسول الله انه انفذ الباطل واجاز الفاسد والله ما يقدر على هذا مسلم
واحتج بعضهم بان البائع سلطه عليه وفيه انه ليس لاحد ان يسلط غيره على شي من ماله ما لم ياذن
الله تعالى فيه فليجيزوا على هذا ان يسلط على وطي ام ولده وامته وهذا ملاعب وضلال انتهى
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا غصب جارية حاملا ضمن الولد
كالام وقال ابو حنيفة لا يضمن الولد بل الام خاصة وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض بوجوب
العوض عن الظلم وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال
صلعم على اليد ما اخذت حتى يؤدي انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول جعل ابو حنيفة
الولد في حكم الجزء المتصل فلم يجعل له ضمانا على حدة ولا مخالفة للنص لانه لم يعتقد اذا ضمن الام
والولد كالجزء المتصل انتهى **اقول** تحقق الكل بدون الجزء محال فضمان الكل يتضمن ضمان

يضمن الجزم مع ان اباحنيفه لا يحكم بضمان الولد اصلا لا عليهن ولا من حيث اتصاله بالام ودخوله في
الكل ويدل على ان اباحنيفه لم يقل بمباشرة غصب الولد ما نقله ابن حزم عن الحنفيه ههنا والجاب عنه
حيث قال قالوا ليس معتديا لانه لم يباشر غصب الولد لانه بمنزلة ريح القت ثوبا في منزل الانسان قلنا
مثلا ان الذى رمت الريح الثوب في منزله ليس متملكا له ولو تملكا ضمانه وهنا الغاصب متملك لما تولد
حايل بينه وبين صاحب الذى افترض الله تعالى رده عليه وحرم عليه امساكه بذلك يقينا فعليه ان يعتدى
بمثل ما اعتدى انتهى وقال الملص في التذكرة وقال ابو حنيفه ومالك لا يضمنها وهو انه يضمن ما يضمن
بساير الامانات نما امتنا لانه لان يطالب لها فممتنع من اداءها ضمن كما في الامانات لان اثبات يده على هذه
الزوايد ليس من فعله الجرم لانه مبنى على وجود الزوايد في يده ووجودها ليس بفعل محرم منه وهو غلط
لانه بامساك الام تسبب الى اثبات يده على هذه الزوايد واثبات يده على الام محرم ولان ذلك يتوقع
فيقصد انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان السارق يجب عليه القطع
والغرم وقال ابو حنيفه لا يجتمعان بل يجب احدهما فان غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم وقد خالف العقل
والنقل قال الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وهو عام وقال النبى صلعم على اليد ما اخذت
حتى تودى والعقل قاض بوجوب رد المظالم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى
انه يجمع على السارق بين القطع واخذ المال ان ثبت ولا مخالفة لقول ابى حنيفه للنص لان السرقه لها
شروط اذا اجتمعت وجب القطع وعنده ان من شروط السرقة انه لم يودى المال لم يقطع انتهى
اقول المخالفة باقيه لان الدعوى لا بد لها من دليل وكون ذلك الشرط مما اعتبره الشارع ممنوع
وعند بيانات الرجل لا تروج الا على من انسلخ عن الفطرة الانسانيه **قال المصنف** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى امكان غصب العقار ويضمن وقال ابو حنيفه لا يتحقق ولا يضمن وقد خالف
العقل والنقل قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والعقل دل
على وجوب الانصاف والتحقق يمكن بالاستيلاء ومنع المالك منه كغيره انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب دليل هذه المسئلة وانه كان اباحنيفه يقول الاستيلاء الذى يتحقق به
الغصب لا يمكن في حق العقار لان العبور والنظر والوقوف فيها جايز ولا يمكن فيه حصول ما يعد
استيلاء ولا مخالفة للنص لان الاعتداء لا يتحقق الا بالاستيلاء انتهى **اقول** لا يخفى ان المتغاير متزايد
بين العقار واكثر ما يتحقق فيه الغصب بالاتفاق واما العبور والوقوف فان جاز في بعض العقارات
فانما هو العبور الذى لا يضر والوقوف الذى لا يودى الى التصرف المضر كاداء صلوة ويبرم وتفرج معتقد

باذن المحوى وشاهد الحال مثلا واما العبور الذى يوجب الضرر كما اذا اتخذ العابر ذلك العقار
مسلكا للدخول عما له في جنبه من ملكه والوقوف الذى يمنع عن الحرث ويفسد الزرع فيهما مما ان يسد م
استيلاء وبالجملة كما يتحقق غصب المنقول اتفاقا كذا يتحقق غصب العقار لان المعتبر فيه الاستقلال
باثبات اليد جبرا والاستيلاء وتحققهما ممكن في العقار كغيره ومن ثم امكن قبضه في البيع وغيره مما
يعتبر فيه القبض وهو لا يتحقق بدون الاستقلال باثبات اليد عليه فليكن هنا كذلك وتفصيل الكلام
فيه ان غصب العقار متصور في نظر الشرع لان اثبات اليد عليه ممكن لان المزاحم للمالك في العقار اما ان
يدخل عليه مستوليا او يزعجه باخراجه عنه او لا يزعجه وعلى كل تقدير اما ان يكون الغير قويا والمالك ضعيفا
او بالعكس او يكونان قويين فهذه عدة صور يتحقق الغصب في اكثرها ولا يعتبر قصد الاستيلاء بحصول اذا تحقق الاستيلاء م
اليد والاستيلاء حقيقته ولو دخل الضعيف على القوى بقصد الاستيلاء فليس بغاصب اذ لا اثر لقصد
شئ لا يتمكن به من تحققه فلو دخل القوى على الضعيف مستوليا بحيث اضمحلت يده فالمتجه كونه غاصبا اضمحلت د
للجميع وقد اتضح بهذا ان قول الناصب الاستيلاء الذى به يتحقق الغصب لا يمكن في حق العقار ممنوع و
ما استدل به عليه مدخول لم يقع مما ذكرنا وكذا الحال في قوله فلا مخالفة للنص وقد وافقنا ابن حزم
هنا في المسئلة فقال قال الحنفيون الارض لا تغصب وهذا كذب منهم لان الغصب هو اخذ الشئ بغير
حقه ظلما وقد روينا من طريق البخارى انه قال رسول الله صلعم من اخذ من الارض شبرا بغير حقه خسف به شبا ظ
يوم القيمة الى سبع ارضين فصح ان الارض يوخذ بغير حق فصح انها تغصب انتهى ثم الظاهر ان اباحنيفه انما
انكر امكان غصب العقار مع جهده شرعا وعارا مراعاة لحال خليفته الذى غصب فدكا عن فاطمة عليها
السلم ويشكل بانهم لو سمعوا احدا قال لعن الله من غصب فدكا يفزعون ويمونون على ايذائه وقتله لكن مع
توجه هذا الاشكال نرى هذه الملاحظة والمراعاة اقوى وجها من الوجه الذى اخترعه الناصب فتامل
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الغاصب اذا صبغ الثوب كان لمالكه اخذ
صبغه وعليه ارش نقص الثوب وقال ابو حنيفه ان صبغ الاسعن بغير السواد يخير المالك بين دفع الثوب ببيض ظ
اليه ومطالبه بقيمته ابيض وبين اخذ ثوبه ودفع قيمته صبغه اليه وان كان قد صبغه بالسواد يخير المالك
بين دفع الثوب ومطالبته بقيمته ابيض واخذ الثوب مصبوغا ولا شئ عليه وقد خالف العقل والنقل
فان العقل قاض بوجوب المقاصه وانما يتم بما قلناه لا بدفع الثوب والزامه لقيمته وكذا النقل لان النبى صلعم
قال الناس مسلطون على اموالهم السواد وغيره من الاموال انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول
مذهب الشافعى انه ان صبغ الغاصب المغصوب بنفسه فان امكن الفصل اجبر عليه والزمه الارش ان نقص بصبغ م

وان لم يمكن فان ترد قيمته فلا شئ للغاصب وان نقصت غرم الارش وان زادت فالغاصب شريك
بالزيادة بالصبغ ولا ينفرد احدهما ببيع حقه ولو اراده المالك اجبر الغاصب على الموافقة ولو اراده الغاصب
لم يجبر المالك ولو ترك الصبغ لمالك الثوب لم يجبر على قبوله ولو رضي فلا بد من الهبة هذا مذهب الشافعي
وقد راعى قوانين العدل كما لا يخفى واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من دفع الثوب والزام القيمة فهذا
للتسلط الذي جعله للمالك على الغاصب فان المالك يتخير بين ما هو انفع له والمقاصة يحصل فيه واما
الفرق بين السواد وغيره فلان السواد يقابل البياض بالمضادة تقابلا كاملا فاذا اخذ باخذ المتقابلين
ورضي به فكانه اخذ بالمقابل الاخر بخلاف باقي الالوان انتهى **اقول** ثم قد راعى الشافعي لمسئلة قوانين
العدل لكن مقينا لذلك من اهل العدل ثم لا يخفى ان في نسبة الناصب رعاية العدل في هذه المسئلة
الى الشافعي اشعار لطيف بان ابا حنيفة قد عدل فيها عن قوانين العدل واهله وعلم من هذا ان ما
ذكره الناصب بعده للشافعي في توجيه قوله تعسف ناش عن غايته للغصب كيف والتسليط الذي
جعله الله للمالك على الغاصب لا يقتضي الا استيفاء حقه لا غير وربما لم يكن للغاصب اعطاء ما بقي بقيمة
مجموع الثوب فتكليفه باعطاء ذلك يكون حرجا منفيا بنص الاية واما الفرق الذي ذكره بين السواد
والبياض فلا وجه له لان الاخذ انما يتعلق بالابيض والاسود لا بالبياض والسواد والمتضادان هما
العرضان لا المعروضان وايضا لا طائل تحت قوله فاذا اخذ باحد المتقابلين فكانه بالمقابل الاخر
واي دليل على اتحاد حكم الاخذ بهما وكانه في قول الناصب فكانه اعتراف بذلك ولو سلم فكيف
يعقل ان يكون اخذ المتقابلين الذي هو في غاية البعد عن الاخر في حكم اخذ الاخر ولا يكون اخذ
احد الامرين اللذين لا يكون احدهما في البعد عن الاخر بهذه المرتبة في حكم اخذ الاخر مع ان العقل ربما
يحكم باولوية العكس فتدبر كما لا يخفى هذا وعلل صاحب الينابيع فتوى ابي حنيفة في ذلك
بان السواد عنده نقصان انتهى ولا يخفى ان هذا الحكم لا يصح على اطلاقه سيما في زمن بني امية
الذين كلفوا الناس بلبس السواد وكذا في اعراب الحجاز وبر العرب واشباههم وعلم من ذلك ان
ما ذكره الناصب من الفرق شيء مخترع من عند نفسه **قال المصنف** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان الغاصب لا يملك الغصب بتغير الصفة وقال ابو حنيفة اذا غيرها تغيرا
ازال به الاسم والمنفعة المقصودة بفعله ملكها فلو دخل دار رجل فوجد فيها دابة وطعاما ورحى
فطحن فيملك الطعام على تلك الرحى بتلك الدابة ملك الدقيق وكان للسارق دفع المالك عن
الطحن وقتاله عليه فان قتل اللص المالك فهو هدر وان قتل المالك اللص ضمنه وهو خلاف العقل

والنقل

والنقل قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقال عليه السلام على اليد ما اخذت حتى تؤدي
وقال عليه السلام لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفس منه انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الزيادة في المغصوب ان كانت اثرا محضا وهو الذي لا يحتاج في ظهوره الى عين يستعمل
في المحل او يحتاج ولا يبقى فيه بل يزول ويبقى الاثر كطحن الحنطة وقصارة الثوب وخياطته وغزل
القطن ونسجه وضرب الطين لبنا وشق الخشب الواحا وذبح الشاة وشيها فلا حق للغاصب فيها

الخشب ا خ ط

ولا يملك المغصوب بشيء من ذلك بل يرده مع ارش البعض ان نقص هذا مذهب الشافعي وان صح
ما نقله عن ابي حنيفة فيكون في الدابة والرحى اللذين يملكهما السارق فان الدفع حينئذ عن العمل
غير مشروع لانه يعمل في رحاه ودابته واما ما يترتب على المقابلة فحكمه حكم دفع الصائل انتهى **اقول**
كفى في ثبوت كون ما ذهب اليه ابو حنيفة في هذه المسئلة جديرا بالشناعة والملامة شهادة بديهة
العقول السليمة به وموافقة ابن حزم فيه مع المص حيث قال وللحنفيين ههنا اضطراب وتخليط
كثير كقولهم من غصب ثوبا فانه يرد على صاحبه فان وجد وقد قطعه الغاصب فصاحب الثوب
مخير بين اخذه كما هو وما نقصه القطع وبين ان يعطيه للغاصب او يضمنه قيمة الثوب فان لم يوخذ
الا وقد خاطه قميصا فهو للغاصب بلا تخيير وليس عليه الا قيمة الثوب وكذلك قولهم في الحنطة
تغصب فيطحن واللحم يغصب فيطبخ او يشوى ولا يخفى انه ليس في المجاهرة بكيد الدين اكثر من
هذا ولا في تعليم الظلمة اكل اموال الناس اكثر من هذا فيقال لكل فاسق اذا اردت اخذ قمح يتيم او
جارك او اكل غنمه واستحلال ثيابه وقد امتنع ان يبيعك شيئا من ذلك فاغصبها او اقطعها
على بغيه واطبخها واغصبه حنطة واطحنها وكل كل ذلك حلالا طيبا وليس عليك الا قيمة
ما اخذت وهذا خلاف القرآن في نهيه تعالى ان ناكل اموالنا بالباطل وخلاف رسول الله
صلعم في قوله ان دماءكم واموالكم عليكم حرام ومن عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد وما اشك احد
من اهل الاسلام في ان كل ثوب قطع من شقة فانه لصاحب الشقة وكل دقيق طحن من حنطة انما
فهو لصاحب الحنطة وكل لحم شوي فهو لصاحب اللحم وهم يقرون بهذا ثم لا يبالون بان يقولوا
ان الغصب والظلم والتعدي على اموال المسلمين للغصاب واحتجوا في ذلك بخبر القصعة المكسورة
وخبر المراة التي دعت رسول الله صلعم الى طعام ولا حجة لهم في الاول على ولكن الثاني مع عدم
صحته وقالوا ايضا قسنا هذا على العبد يموت فيضمن قيمته قلنا هذا عليهم لا لهم لان الميت
لا يملكه الغاصب انتهى ثم لا يخفى ان ما ذكره الناصب بقوله وان صح ما نقله عن ابي حنيفة فيكون

من الرحى والدابة اللذين يملكهما السارق الح لغو محض اربعة فرض صحة ما نقله المص عن ابي حنيفة
لا وجه لاحتمال كون الدابة والرحى ملكاً للغاصب وهو ظاهر واما ما ذكره من ان الدفع حينئذ
عن العمل غير مشروع لانه يعمل في رحاه وفي دابته فهو في المخافة نظير ان يقال ان السارق اذا سرق
عمامة شخص فنجّزه ولفّه على راسه كان دفع صاحب العمامة اياه حينئذ عن عمل اللفّ على راسه غير مشروع
لانه يعمل بيده وبراسه وفساده اظهر من ان يخفى واما ما ذكره من انما يترتب على المقاتلة بحكمه
حكم دفع الصايل فلا يخفى ما فيه من التمويه والتلبيس لانه اراد به ان ما يترتب على مقابلة كل من
مالك الطعام وسارقه مع الاخر ما هو حكم دفع الصايل فبطلانه ظاهر لظهور ان الصايل
هو السارق دون المالك وان اراد انه يترتب على مقاتلة مالك الطعام ودفعه للسارق
ما يترتب على دفع الصايل فهو مسلم ليس لتشنيع المص فيه بل جعل القضية منعكسة والحكم
بكون المالك صايلا واجب الدفع دون السارق هذه شناعة واردة لما مدفع لها كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا غصب خشبة فبنى عليها
وجب عليه ردّها على مالكها وان افتقر الى تخريب ما بناه على جداره وقال ابو حنيفة اذا كان
عليها خاصة ردّها وان كان البناء مع طرفها ولا يمكنه ردّها الا برفع هذا لم يلزم الرد وقد
خالف المنقول والمعقول على ما تقدم وقال عليه السلم ولا يأخذن احدكم متاع اخيه جادّاً ولا
لاعباً من اخذ عيناً من احد فليردّها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لو غصب ساجة وادرجها في البناء او اجر او بنى عليه البناء لزم الاخراج والرد الى المالك
ما لم يتعفّن فان تعفّنت بحيث لو اخرجت فلا قيمة لها فهي هالكة هذا مذهب الشافعي واما ما ذهب
اليه ابو حنيفة فوجهه ان البناء ليس على خشبة تحت بل عليها وعلى غيرها فليس له اجباره
بالرد ولا مخالفة للمعقول والمنقول لان تخريب البناء اذا كان على خشبة خاصة يلزم وان كان
مع غيرها فالبناء ليس تعدّياً محضاً حتى يلزم التخريب انتهى اقول يتوجه عليه اولا انه
قد اعترف في المسئلة السابقة بان الله تعالى قد سلّط المالك على الغاصب ولا اقلّ من ان يكون
فايدة هذا التسليط استيفاء حقه فكيف يصح فتوى الشافعي بانه ان تعفّنت تلك الساجة
المغصوبة عند اخراجها عن الجدار لا يكون لها قيمة وثانيا ان فرض المسئلة ان يكون البناء على الساجة
فقوله ان وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة هو ان البناء ليس على خشب تحت بصير خروجا عن محل
النزاع نعم حكى الكرخي ذكره المص قدس سره على ما في التذكرة انه قال ابو حنيفة ان بنى عليها بناءً لا

بضل

يتصل بغيره قلعه ثم قال قدس سره والاول وهو المشهور ولو سلم فاي دليل يدل على انه اذا كان
البناء على الخشب المغصوب وغيره لم يلزم الاخراج ثم ان توجه المؤاخذة في ذلك من الشارع انما هو لكون
غصب الخشبة وادراجها في البناء تعدّياً لان البناء تعدٍّ حتى يقال ان البناء الذي يكون بعضه على الخشب وبعضه
على غيره ليس تعدّياً محضاً ولزوم التخريب ليس لكون البناء تعدّياً محضاً لاستلزام اخراج الخشب الواجب ذلك
التخريب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كما تقرر في الاصول هذا ونقل المص في التذكرة عن ابي حنيفة انه احتج بان
الخشبة صارت تابعة لملكه يستضر بقلعها فلم يلزمه ردّها كما لو غصب خيطاً فخاط به جرح عنده ثم اجاب بان الفرق
ان الخيط لابسه الشارع اذا كان يخاف من قلعه لانه ليس له ردّه ولان حاجته اليه لين للبيع غصبه بخلاف البناء
فافترقا انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا حلّ دابته وفتح قفص الطاير فذهب
عقيب ذلك يضمن وقال ابو حنيفة لا يضمن وقد خالف العقل والنقل لانه ذهب بسببه فهو متعدٍّ وقال الله تعالى
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه اذا فتح قفص الطاير وهيّجه ضمن وان لم يهيّج فان طار في الحال ضمن وان وقف قليلا ثم طار لم يضمن واما ما ذهب اليه
ابو حنيفة فكانه في صورة عدم التهييج ولا يحكم بالضمان لعدم الطيران بسببه ولا يعدّ الفتح سببا ولا عبرة عنده
هو التهييج لا نفس الفتح فلا مخالفة انتهى اقول من البيّن ان حلّ الدابة خصوصا اذا طال عليه الربط وفتح قفص
الطاير سيّما اذا كان في اوايل حبسه في القفص سبب تام للانفلات والطيران فالتقييد بالتهييج كما ذهب اليه الشافعي
مما لا وجه له على الاطلاق وعدم عدّ ابي حنيفة الفتح سبباً مطلقا دليل ان الله تعالى لم يفتح عليه في استنباط احكامه ولما
عند ايات الرجل فلا يصير حجة على غيره وانما الحجة فيما جاء عند الله ورسوله وبالجملة ذلك الشرط مما لا دليل عليه سوى
استحسان عقلها الناقص فلا يقوم حجة سيّما مع قيام الادلة التي ذكرها المص على خلافه وتفصيل الكلام وتحقيق المرام
فيما خا العواقبه هذا المقام ما ذكره المص قدس سره في كتاب التذكرة حيث قال لو فتح قفصاً عن طاير فطار او حلّ
دابة فذهبت فان كان قد هيّج الطاير والدابة حتى طار وهرب ضمنه قولاً واحداً لان الجاء الى الخروج والتلف حكم
وان لم يهيّجهما ولم يصدر منه سوى الفتح فاما ان يطير في الحال من غير توقف او يقف فان طار في الحال او
هرب عقيب الحلّ بلا فصل ضمن ايضا عندنا وبه قال احمد ومالك لانه ذهب بسبب فعله فلزمه الضمان كما
لو نفّره او ذهب عقيب فتحه وحلّه وتهييجه ولان الطاير ينفر ممن قرب منه فاذا طار عقيب الفتح اشعر ذلك
بانه نفّره وللشافعية طريقان اظهرهما ان في وجوب الضمان قولين احدهما انه كذلك لا يلزمه الضمان وبه قال ابو حنيفة
لان للحيوان قصداً واختياراً الا ترى انه يقصد ما ينفعه وينفر عما يضره ويتوقى المهالك واكثر ما يصدر من
الفاتح التسبيب الى تضييعه فيقدم مباشرة الطاير واختياره لان الفاتح سبب غير ملجئ كما لو وقف ثم ذهب

والوجه الاول لان خروجه عقيب فتح يدل على انه الجاء الى الخروج فاشبه ما اذا هيجه والطريق الثاني
القطع بالضمان ومن الشافعية من فرق بين ان يخرج الطاير من غير اضطراب وبين ان يضطرب ثم يخرج
فيدل ذلك على فزعه وتنفره واما وقف الطاير ولم يطر في الحال ثم طار او وقفت الدابة عقيب لو تقف ظ
الحل ولم تهرب ثم هربت من غير ان يهيجهما ضمن وبه قال مالك واحمد لانه ذهب بسبب فعله فلزمه
الضمان كما لو فتح او ذهب عقيب فتح وحله لان فتح القفص سبب في اتلافه فضمنه كما لو حفر بيرا فوقع
فيها انسان وللشافعية طريقان ايضا احدهما انه على قولين والاظهر القطع بنفي الضمان وبه قال ابو
حنيفة لان الطيران بعد الوقوف امارة ظاهرة على انه طار باختياره والمباشر مقدم على السبب خصوصا
وللطاير والدابة قصد واختيار والسبب هاهنا غير ملجي واذا اجتمع السبب والمباشر لم يتعلق الضمان
بالسبب بل بالمباشر كما لو حفر بيرا فجاء عبد انسان فرمى بنفسه فيها فانه لا ضمان على الحافر ويفارق ما اذا
وقع فيه انسان كان السبب انفرد عن المباشرة وليس بجيد لان المباشرة حصلت ممن لا يمكن اضافة الحكم
عليه فسقط كما لو نفر الطاير واهاج الدابة واشلى كلبا على صبي فقتله او اطلق نارا في متاع انسان فان
للنار فعلا لكن لما لم احالة الحكم عليها كان وجوده كعدمه لان الطاير وساير الصيود من طبعه النفور يكن ظ
انما يبقى بالمانع فاذا ازيل المانع ذهب بطبعه فكان ضمانه على من ازال المانع كمن قطع علاقة قنديل فانكسر المائع ظ
وهكذا الوجل فيه مجنون فذهب او اسر فافلت وقد ظهر ان اقوال الشافعي هنا ثلثة احدها انه يضمن مطلقا وبه
قال عند اصحابنا ومالك واحمد وثانيها انه لا يضمن مطلقا واظهرها انه يضمن في الحال ولا يضمن وقف لو ظ
ثم طار ويروى عن ابي حنيفة مثله وبمثل القول الثاني وهو الاشهر عنه انتهى **قال المصنف**
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا جنى الغاصب على الغصب الذي فيه الربوا مثل سبك
الدراهم وبل الطعام وجب عليه رده على المالك وارشه وقال ابو حنيفة يخير المالك بين رده على الغاصب
والمطالبة بالبدل وبين الامساك مجانا بغير ارش وقد خالف قوله تعالى فمن اعتدى وجزاء سيئة سيئة
مثلها والعقل الدال على عموم التسلط على الغير بغير موجب وباي وجه يتسلط المالك على الغاصب
باخذ البدل انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو انتقص المغصوب بحاله
سراية تزداد الى الهلاك كما لو ابتلت الحنطة ويمكن فيها العفن السارى او اتخذ منها هريسة جعل
كالهلاك ويغرم لكل واحد من اخلاطها المثلي بالمثلي والمتقوم بالمتقوم ولو عفن الطعام
في يده بطول المكث تعين اخذه مع الارض واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من التخيير فلينظر الى التسليط
المالك لاختيار ما هو انفع له وهذا اعتداء بالمثل لان المراد بالمثلية عدم التجاوز الى حد يجر الى الظلم

ويليس

وليس في التخيير هنا الاعتداء انتهى **اقول** لا يخفى ان التخيير بالنظر الى احد طرفيه وهو الامساك بغير
عوض وارش خال عن الاعتداء بالمثل وان لم يكن بالنظر الى الطرف الاخر وهو الرد واخذ القيمة
والكلام في الشق الاول دون الثاني وايضا الكلام في المخير فيه لا في نفس التخيير
وهو حكم الفقيه باختيار احد الامرين حتى يقال انه ليس في التخيير هنا الاعتداء بل نقول المشار اليه
بقوله وليس في التخيير هنا الاعتداء هو ما دل عليه قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم فرجع حاصل كلامه هنا الى انه ليس في التخيير بين الامساك والرد الاعتداء
بمثل ما اعتدى الغاصب وهو نقيض مدعاه لان مدعاه اثبات ان هذا الاعتداء بالمثل كما صرح
به بقوله وهذا اعتداء بالمثل الخ فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه اذا غصب جارية فاتت بولد مملوك ونقصت قيمتها بالولادة فعليه ردها ورد الولد
وارش النقص وقال ابو حنيفة يجبر الولد نقص الولادة ان ساواها او زاد ولو نقص ضمن النقصان
وقد خالف المعقول والمنقول على ما تقدم **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه لو كان وطي الغاصب امة المشتري منه محلا فان كان عالما بالتحريم فالولد رقيق
غير نسيب فان انفصل حيا فهو مضمون بقيمته يوم الوضع رقيقا بلا جناية فلا ولو نقصت بالوضع
وجب ارش النقص واما ابا حنيفة فانه يجعل الولد من كسب الغاصب ويجعله الجابر
للنقص ولا مخالفة للعقل والنقل لانه لم يعده اعتداء انتهى جوابه ان ابا حنيفة اي جعل يجعل اقول م
في دين الله تعالى مثل هذه الجهالات مع ان صريح العقل والنقل يابى عن اعتبار مثل ذلك الكسب
وكونه جابر النقص وكيف يجبر النقصان مع انه زيادة حدثت في ملك البايع ومع انه يسلم له وان لم
يكن في الام نقصان وكيف يجبر ملكه نقصان ملكه لولا نقصان في عقل القايل به **قال المصنف**
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا غصب من كل واحد الفا ومزجهما فان الالفين
مشترك بين المالكين ولا ينتقل الى الغصب وقال ابو حنيفة ينتقل ولكل منهما بدل الغصب على ان
الغاصب يملكه بالتغير وقد تقدم بطلانه انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه لو غصب اثنان دراهم او غيرها من جماعة من كل واحد شيئا معينا وخلط الجميع
وارتفع التميز ثم ردها الى ملاكها بقدر حقوقهم حل الاخذ ان رد الى الكل وان رد الى البعض لزم المدفوع
اليه ان يقسم الماخوذ على نفسه وعلى الباقين بنسبة حقوقهم وما نقل من ابي حنيفة فقد بناه على
ان التغير يملك عنه وقد ذكرنا دليله انتهى **اقول** نحن قد ذكرنا ايضا وبينا ان ما عند

ابيحنيفه ومآ ذكره من ان الدليل عليل منحرف عن سواء السبيل فذكر **قال المصنف** رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى انه ليس للعامل في القراض ان يبيع بالدين وقال ابو حنيفه له ذلك
وقد خالف قول النبي صلعم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **قال الناصب** خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه ليس للعامل في القراض ان يبيع نسيئة بلا اذن وكلام ابي حنيفه محمول
على الاذن وان اطلق فلا طلق يد العامل لانه من توابع العمل فربما يكون الربح في البيع نسيئة ولا ضرر
فيه انتهى **اقول** ما ذكره الناصب من الحمل على الاذن مما يكذبه كلام صاحب الينابيع حيث قال
وعند ابي حنيفه له ان يبيع ويشتري نسيئة ويتوكل بلا اذن اذ يقصد بها الاسترباح واما ما ذكره
من ان اطلاق يد العامل من توابع العمل فدعوى كاذبة لا دليل عليها وكيف يفتي بالاطلاق بدون مع
ان في بيعه نسيئة خطر التلف والجحود والافلاس وبقاء العهدة بل الاحوط كما قيل انه ان باع
نسيئة وجب الاشهاد ويضمن بتركه واما ما ذكره من انه ربما كان الربح في البيع نسيئة فمردود بان وقوع
ذلك نادرا لا يوجب الجرأة على الفتوى بالجواز مطلقا واستدل بعضهم عن قبل ابيحنيفه على ما
في التذكرة بان اذنه في التجارة والمضاربة ينصرف الى التجارة المعتادة وهذا النوع من التصرف عادة
التجار ولانه يقصد به الربح واجاب بان المقصود تحصيل الثمن فاذا امكن تحصيله من غير خطر كان اولى
ولان الوكالة المطلقة في البيع يدل على حاجة الموكل الى الثمن ناجزه ولان الوكالة المطلقة في البيع تدل
على حاجة الموكل الى الثمن بأجره فلا يجوز تأخيره بخلاف المضاربة انتهى **قال المصنف** رفع الله
درجته

الفصل التاسع في الاستيجار

وفيه مسائل ذهبت الامامية الى انه
اذا استأجر دابة الى موضع فوصل اليه وتجاوز الى آخر فانه يضمن الاجرة المسماة الى ذلك الموضع
واجرة المثل في الزيادة وقال ابو حنيفه لا يلزمه اجرة التي تعدى فيها وقد خالف العقل والنقل
قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقال عليه السلم على اليد ما اخذت حتى تؤدي والعقل
اوجب القصاص انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل
في الزيادة للتعدي وان صح ما روي عن ابيحنيفه فلعله لاستمرار حكم التصرف والنصوص ليست
حجة عليه بناء على انه لا يجعله من باب الاعتداء انتهى **اقول** ما تكلفه في توجيه كلام ابو حنيفه
واثبات مدعاه بما افترى عليه انه من المقرر عنده كظلم في الظلام وليس لابي حنيفه المسكين عنه
خبر اصلا وانما بنى ابو حنيفه ذلك على ما سبق من ان المنافع عنده لا يضمن بالغصب وقد مر ما فيه
فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز الاستيجار الى اي وقت شا

وقال

وقال الشافعي لا يجوز اكثر من سنة وله قول آخر الى ثلثة ثلث سنين وقد خالف قوله تعالى على
ان تاجرني ثماني حجج ودلالة العقل الدال على الجواز انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان شرط صحة الاجارة ان يكون المدة معينة فان كانت مجهولة كالحصاد والديا
بطلت ولا ضبط لمدة الاجارة ولا يتقدر بسنة او سنتين او ثلثة او ثلثين بل يجوز سنين كثيرة لكن
يشترط ان لا يزيد على مدة تشع بقاء ذلك فالبا فلا يوجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة
اكثر من عشر والثوب اكثر من سنة او سنتين على ما يليق به والارض اكثر من مائة فما الكذبة
في الافترآء على الشافعي والله اعلم وهو مجازيه انتهى **اقول** القول بانه لا يجوز اكثر من
سنة من اقوال الشافعيه مذكور في كتبهم قال النووي في الروضة وفي تقدير المدة التي
يجوز عقد الاجارة عليها ثلث اقوال الاول المشهور والذي عليه جمهور الاصحاب انه يجوز سنين
كثيرة بحيث يبقى اليها ذلك الشي غالبا والقول الثاني لا يجوز اكثر من سنة مطلقا والثالث لا
يجوز اكثر من ثلثين سنة انتهى ولعل المص قدس سره راى في غير هذا من مولفات الشافعية ان
القول الثاني للشافعي لنفسه في القديم والجديد على انه لا فرق في مقصود المص بين ان يكون
ذلك قول الشافعي نفسه او قول اصحابه هذا ما سنح لي عند المسودة ثم لما وصل الي عند النقل
الى البياض كتاب التذكرة من مصنفات المص قدس سره وجدت فيه ما يصدق الاحتمال المذكور
حيث قال واضطرب قول الشافعي في المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها فقال في موضع من كتاب
الاجارات يجوز الى ثلثين سنة وقال في موضع آخر منها يجوز الى سنة وقال في الدعاوى و
البينات يجوز ما شا وقال في المساقاة يجوز المساقاة سنين وعنده المساقاة والاجارة سوآء
واختلف اصحابه في مذهبه على طريقين احدهما ان في المسئلة قولين احدهما انه لا يجوز اكثر من سنة
واحدة لان الاجارة عقد على ما لم يخلق وكان القياس يقتضي انه لا يجوز كما لا يجوز العقد على ثمرة
لم تخلق وانما يجوز للحاجة اليه والحاجة لا تدعو الى اكثر من سنة لان السنة يكمل فيها الزرع ولا
يحتاج الى الزيادة عليها ولان السنة مدة ينتظم الفصول اربعة وتتكرر فيها الزروع والثمار و
المنافع تتكرر بتكررها والثاني انه يجوز ان يؤاجر اكثر من سنة واحدة كما يجوز الجمع في البيع بين
اعيان كثيرة ويثبت حينئذ طريقان احدهما ان في المسئلة قولين احدهما انه لا يجوز الزيادة على ثلثين
سنة لانها نصف العمر والغالب ظهور التغير على الشي بمضي هذه المدة فلا حاجة الى تجويز الزيادة عليها
واصحهما انه لا تقدير كما لا يتقدر في جميع الاعيان المختلفة في البيع والطريق الثاني القطع بالقو

عند جمهور

اكثر من سنة واحدة لان الاجارة عقد على ما لم يخلق وكان القياس يقتضي انه لا يجوز كما لا يجوز العقد على ثمرة لم تخلق وانما جوز
للحاجة اليه والحاجة لا تدعو اليه اكثر من سنة لان السنة يكمل فيها الزرع ولا يحتاج الى الزيادة عليها ولان السنة مدة ينتظم الفصول الاربعة
وتتكرر فيها الزروع والثمار والمنافع تتكرر بتكررها والثاني انه يجوز ان يؤاجر اكثر من سنة واحدة كما يجوز الجمع في البيع بين اعيان كثيرة ويثبت حينئذ

الثانى وحمل القول بالثلثين على التمثيل للكثرة لا للتحديد وانما اراد به اجارة سنين كثيرة كانه قال ولو كانت ثلثين سنة وعند هذا فهل من ضابط اختلف اصحابه فمعظمهم انه يجب ان يكون المدة بحيث يبقى اليها ذلك الشئ غالبا فلا يوجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة يوجر الى عشر سنين والثوب الى سنتين او سنة على ما يليق به والارض الى مائة واكثر وقال بعضهم يوجر العبد الى مائة وعشرين سنة من عمره وقال بعضهم يستاجر الارض الف سنة وقال بعضهم يصح وان كانت المدة بحيث لا يبقى اليها العين فى الغالب اعتمادا على ان الاصل الدوام والاستمرار فان هلك بعد فهو كانهدام الدار ونحوه فى المدة فحصل من هذا الترتيب اربعة اقوال الاول التقدير بسنة الثانى التقدير بثلثين سنة ثلث التقدير بمدة بقاء ذلك الشئ غالبا ومع الضبط الرابع التقدير من كل وجه و كل هذه تخمينات لا وجه لها مع ان القول بالسنة يبطل بقوله تعالى انى اريد ان انكحك احدى ابنتى هاتين على ان تاجرنى ثمانى حجج فان اتممت عشرا فمن عندك وشرع من قبلنا اذا ذكره الله تعالى ولم يتصل به انكار كان شرعا لنا ولانه يجوز ان يزوج امته ويملكه منفعة بضعها الى الموت كذلك فى الاجارة لا يقال النكاح لا يجوز تقدير المدة فيه والاجارة لا يجوز الاطلاق لانا نقول انما اعتبرنا الاجارة بالنكاح فى جواز العقد على المنفعة فى الزمان الذى يبقى فيه المعقود وان كانا يختلفان فى التقدير لمعنى آخر وهو ان الاجارة يتقسط الاجرة فيها على المنفعة فلا بد من تقدير المدة بخلاف النكاح ولانا اجرينا المنفعة فى جواز العقد مجرى الاعيان ثم فى الاعيان يجوز ان يجمع بين الاعيان الكثيرة كذلك فى المنفعة وما ذكروه من الحاجة فليس بصحيح لان الثوب لا يحتاج الى استجادة للبس سنة وكذا الزرع لا يبقى فى الارض سنة فبطل ما اعتبروه وبالجملة فالتقدير بسنة او سنتين او ثلثين او غير ذلك تحكم كلها لا دليل عليه وليس ذلك اولى من التقدير بزيادة عليه ونقصان منه انتهى قال ابن حزم بيان المدة واجب فيما استوجر لا بعمل معين فاذ هو كذلك فلا فرق بين مدة ما وبين ما هو اقل منها او اكثر منها والمفرق بين ذلك مخطى بلا شك لانه فرق بغير قرآن ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول صاحب اصلا ولا قول تابع يعلمه ولا قياس ولا راى له وجه يعقل والمخلوق لا يؤمن فى قصير المدة كما لا يؤمن فى طويلها واما ان عقدت الاجارة الى مدة يوقف ان لا بد من ان يحرم احدهما دونها ولا بد من ذهاب الشئ الموجر دونها فهو شرط متيقن الفساد بلا شك انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يستاجر رجلا للبيع شيا بعينه او يشتريه واجارة الدفاتر بها لم يكن فيها كفر وقال ابو حنيفة لا يجوز ذلك وقد خالف

العقل

العقل الدال على اصالة الجواز ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يستاجر دارا على ان يتخذها مسجدا يصلى فيه ولا يجوز ان يستاجر ليتخذها ماخورا او يبيع فيها خمرا او يتخذها كنيسة او بيت نار وقال ابو حنيفة لا يجوز فى الاول ويجوز فى الثانى لكن يعمل غير ذلك وقد خالف العقل حيث منع الاستيجار للطاعة واجاز الاستيجار للمعصية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه يجوز الاستيجار ليتعلم حرفة معينة او لخدمة معينة وكذا يجوز استيجار المصحف والكتب للمطالعة والكتابة منها ويقيد بالزمان وكذا يجوز استيجار الدار للسكنى و للصلوة لا ان يجعلها مسجدا موقوفا وما ذهب اليه ابو حنيفة من جواز استيجار الدار لما لا يجوز عمله شرعا فان صح فقد ذكر انه يستاجر ولا يعمل فالوجه فى منعه من الاستيجار لاتخاذه مسجدا انه لا يجوز ان يجعل ارض الغير مسجدا او فى جواز الاستيجار لفعل المعصية لصحة العقد ولكن اشترط ترك العمل الذى هو المعصية انتهى اقول قد سكت الناصب عن التعرض للجواب عن خلاف ابى حنيفة فى المسئلة الاولى من هاتين المسئلتين اللتين ذكرهما متصلا بلا ظهور وجه فى ذكرهما كذلك والظاهر انه انما سكت لعدم اهتدائه الى دليل ابى حنيفة وهو مذكور فى التذكرة مع رده حيث قال وقال ابو حنيفة لا يصح ان يوكله فى بيع شئ بعينه لان ذلك يتعذر عليه فاشبه خراب النخل وحمل الحجر الكبير وهو ممنوع فان الثياب لا تنفك عن راغب فيها ولهذا صحت المضاربة ولا يكون الا بالبيع والشراء بخلاف ما قاسوا عليه فانه متعذر انتهى واما ما ذكره فى دفع اعتراض المصنف عن ابى حنيفة فى المسئلة الثانية من ان الوجه فى منعه عن استيجار الارض لاتخاذه مسجدا يصلى هو انه لا يجوز ان يجعل الارض الغير مسجدا فمدفوع بان ذكر المسجد فى كلام المصنف ليس لانه اراد به المسجد الموقوف المصطلح كما فهمه الناصب بل المراد ان يجعلها المستاجر محل سجوده فى صلوته واشار به الى اتخاذه لمحض ذلك وعلى هذا ايضا دفع منوى الى ابى حنيفة فالمناقشة فى ذلك لا يجدى نفعا واما ما ذكره من انه اشترط ابا حنيفة ترك العمل الذى هو المعصية فلا مخالفة للعقل فيه ففيه ان مخالفة العقل بعد باق اذ العاقل لا يستاجر شيئا لاجل فعل مخصوص يذكره فى ضمن العقد ثم يشترط ذلك وفوق ذلك المخالفة ما ذكره المصنف من تجويزه عقد الاجارة فى المعصية دون الطاعة وهذا مما لم يتعرض له الناصب كما لا يخفى ان اصل كلام ابى حنيفة فى هذه المسئلة كان خاليا عن اشتراط عدم العمل وانما اول اصحابه كلامه بذلك تخفيفا للشناعة عنه قال المصنف فى التذكرة قال ابو حنيفة لا باس بان تواجر بيتك فى السواد ممن يتخذ بيت نار او كنيسة او بيع

فيه الخمر واختلف اصحابه في تاويله فمنهم من قال يجوز اذا شرط ذلك ومنهم من قال لا يجوز اذا شرط وانما
اراده ابو حنيفة اذا علم الموجر انه يفعل ذلك ولكن لم يشترط وتعلق من جوز شرطه بان هذا الفعل لا يلزم
بعقد الاجارة وان شرط واذا سلم العين ولم يفعل فيها شيئا من هذه الاشياء وجبت عليه الاجرة فذكرها
وعدمها سواء ويبطل به على اصله ما اذا استاجر بيتا للصلوة ويخالف اذا لم يشترط لانه لم يستاجر ذلك
لفعل محظور فكان كما لو استاجر امرأة للخدمة **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه اذا استاجر رجلا لينقل له الخمر الى موضع بعينه للشرب لم يجز وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف
في ذلك فعل النبي صلعم حيث لعن ناقلها انتهى **قال الناصب** خفضه الله قد ذهب فيما تقدم
ان ابا حنيفة يجوز الاستيجار لفعل المعصية ولا يلزم العمل به وهذا خلاف في اصل المسئلة ان الاستيجار
يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح او يجوز في فعل المعصية فمذهب الشافعي انه يجب ان يكون لفعل
الطاعة او المباح ولا يجوز لفعل المعصية ولا ينعقد وذهب ابو حنيفة الى جوازه ولا يعمل به فالكلام
في الانعقاد ولا العمل به حتى يدخل في وعيد لعن ناقل الخمر انتهى **اقول** قد تقدم منا ما في
تجويز ابي حنيفة الاستيجار لفعل المعصية وانه لا يجوز معنى لتعليق الاجارة في متن العقد بانه لفعل
كذا ثم يشترط ان لا يفعل ذلك مع انه لم ينقل عن ابي حنيفة اشتراطه ذلك في هذه المسئلة ولا تاويل
اصحابه لها بذلك وانما المنقول انه علل في هذه المسئلة بان الفعل لم يتعين عليه وفيه انه استيجار
لفعل محرم فلم يصح كالزنا وعدم التعيين لا يمنع عن الجواز الفعل فتجويز ذلك غير جائز **قال المصنف**
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز المساقاة وقال ابو حنيفة لا يجوز وقد خالف في ذلك فعل
النبي صلعم فانه عامل اهل خيبر بشرط ما يخرج من ثمر او زرع وجماعة الصحابة والتابعين على ذلك
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز المساقاة ويثبت حديث معاملة
رسول الله لاهل خيبر بالمساقاة وان صح عدم تجويز ابي حنيفة للمساقاة فلعدم صحة الحديث عنده انتهى
اقول مجرد عدم صحة ذلك الحديث عند ابي حنيفة لا يوجب حكمه بعدم الجواز لان الاصل في
الاشياء الاباحة وانما دليله على ذلك ما ذكره صاحب الينابيع من انه استيجار ببعض ما يخرج من عمله
فيشبه قفيز الطحان ولان الاجر مجهول او معدوم واجيب بانه ممنوع فان الثمرة تخرج وان لم يعمل واعترض
على حديث معاملته صلعم مع اهل خيبر بانه كان خراج مقاسمة بطريق المن والصلح ودفع بانه لا مجال
لاحتمال ذلك لان الراوي وهو ابن عباس قال ساقاهم النبي صلعم ولانه صلعم ملك اراضيهم ولهذا
قال لعمر حبس الارض وسبل الثمرة وانهم اجلاهم عنها قال ابن عباس لما ساقى النبي صلعم خيبر واعطى

اهلها

اهلها الثمرة وقالوا نحن اعلم بامر النخيل منكم فاعطونا ما يكفيكم فساقاهم على ذلك انتهى وفي هذا المقام ما ذكره
المصنف قدس سره في التذكرة حيث قال هذه المعاملة اي المساقاة جائزة عند علمائنا اجمع وبه قال اكثر العلماء
وسعيد بن المسيب ومالك وسالم والثوري والاوزاعي وابو ثور وابو يوسف ومحمد واسحق واحمد بن حنبل — المسيب ل
وداود للاجماع والسنة اما الاجماع فما رواه العامة عن الباقر ع وعلى ابائه ان رسول الله ص عامل
اهل خيبر بالشطر ثم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي ع ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع وهذا
عمل به الخلفاء في مدة خلافتهم ولم ينكره فكان اجماعا واما السنة فما رواه العامة عن عبد الله بن عمر
قال عامل رسول الله اهل خيبر بشرط ما يخرج منها من ثمر او زرع ومن طريق الخاصة ما رواه الحلبي في
الصحيح عن الصادق عليه السلم ان اباه الباقر ع حدثه ان رسول الله صلعم اعطى خيبر بالنصف
ارضها ونخلها الحديث وعن يعقوب بن شعيب في الصحيح عن الصادق ع قال سالته عن الرجل يعطي
ارضه فيها الرمان والنخل والفاكهة فيقول اسق هذا من الماء واعمره ولك نصف ما اخرج قال لا
باس ولان الحاجة قد تدعو اليه وتشتد الضرورة الى فعله فكان جائزا وقال ابو حنيفة وزفر لا يجوز
هذه المعاملة بحال لانها اجارة بثمرة لم تخلق او اجارة بثمرة مجهولة اشبه اجارة نفسه بثمرة غير
الشجر الذي يسقيه ويمنع كونها اجارة بل هي عقد معاملة على العمل في المال ببعض نمائه فهو كالمضاربة
ثم يبطل قياسهم بالمضاربة فانه عمل في المال ببعض نمائه وهو معدوم مجهول وقد جازت بالاجماع وهذا
في معناه ثم قد جوز الشارع العقد في الاجارة على المنافع المعدومة للحاجة مع ان القياس انما يكون — يكون ل ط
في الحاق المسكوت عنه بالمنصوص او المختلف فيه بالمجمع عليه عندهم فاما في ابطال نص وخرق
اجماع بقياس نص اخر فلا سبيل اليه **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه
يجوز اختلاف الحصة بالنسبة الى الثمار المختلفة وقال مالك يجب التساوي في الكل وقد خالف العقل
الدال على اصالة الجواز وقوله ع المؤمنون عند شروطهم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه لا يجوز المساقاة الا في النخل والكرم ولا يصح على غيرهما من الثمار والزرع الا تبعا و
لو كان في الحديقة نوعان او انواع من الثمر والعنب وتفاوت في المشروط فان علما قدر كل نوع نظرا او تخمينا
جاز وان جهلا او احدهما فلا واما ما ذهب اليه مالك من وجوب التساوي ان صح فمحمول على دفع الخلاف
انتهى **اقول** الكلام في ان الشركاء اذا اتفقوا في التخصيص على الوجه المذكور جاز شرعا فالاتفاق
مع تجويز الشرع دافع للاختلاف فلا ثمرة لما الحق به مالك من الخلاف الا ثمرة الخلاف **قال
المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يشترط العامل ان يعمل معه غلام

ربّ النخل سواء كان الغلام موسوماً بعمل هذا الحايط اولا وقال مالك لا يجوز الا اذا كان الغلام
موسوماً بالعمل فيه وقد خالف العقل والنقل فان العقل يدل على اصالة الجواز وعدم الفرق
والنقل قوله صلعم المؤمنون عند شروطهم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه لو شرط عمل غلامه معه جاز نفقته على المالك ولو شرطت على العامل صحت ولزمت
ولا يشترط التقدير بل تنزل على الوسط المعتاد واما ما ذهب اليه مالك ان صح فلان الغلام اذا لم
يكن موسوماً بعمل الحايط يكون في حكم الشريك فيجب تقدير اجرة له كساير الشركاء بخلاف ما اذا كان
موسوماً بعمل الحايط فانه من تتمة ما يجب على المالك وحصته معينة انتهى **اقول** الظاهر
ان في المسئلة اقوال ثلثة احدها الجواز مطلقاً وهو مذهب الامامية ونص عليه الشافعي على ما
في التذكرة والثاني عدم الجواز مطلقاً وهو احدى الروايتين عن احمد وقال به بعض الشافعية لانه بمنزلة
ما لو شرط ان يعمل معه المالك فانه لا يجوز فكذا عبده لان يد العبد كيد سيده وعمله كعمله ولهذا
لو وكل المرتهن عبد الراهن في قبض الرهن من سيده لم يجز لان يده كيد سيده وفيه ان الفرق
ظاهر لان عمل العبد يجوز ان يكون تابعاً لعمل العامل ولا يجوز ان يكون عمل رب المال تابعاً لعمله على
انا نمنع الحكم في الاصل فانا قد بينا جواز ان يشترط على المالك اكثر العمل كذا في التذكرة والثالث
ما نسبه المص قدس سره ههنا الى مالك من القول بعدم الجواز مقيداً ويتوجه عليه ما يتوجه على القائل
بعدم الجواز مطلقاً مع زيادة عدم الفرق واما ما ذكره الناصب في بيان الفرق فهو لا يصدر الا عمن لا يفرق
بين القدم والفرق لدلالته على انه يعتبر في الشريك عدم علمه بعمل الحايط وفيه ما فيه فتامل **قال
المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز المزارعة بالنصف او الثلث او غيرهما
وقال ابو حنيفة ومالك لا يجوز وقد خالفا العقل الدال على اصالة الجواز والنقل وهو ان النبي عليه السلم
عامل اهل خيبر بشرط ما يخرج من ثمر او زرع وروى ابن عباس ان النبي صلعم دفع خيبر ونخلها الى
اهلها مقاسمة على النصف انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المخابرة
وهي المعاملة على الارض ببعض ما يخرج منها والبذر من العامل والمزارعة وهي المعاملة عليها ببعض
ما يخرج منها والبذر من المالك كلتاهما باطلتان والدليل على بطلانهما ان المساقاة ثبت على
خلاف الاصل لجهالة العمل والاجرة فيجب الاكتفاء على محل ورود النص فلا يجوز المزارعة والمخابرة
لانه لم يثبت منهما شيء وذهب النووي ومن تابعه من الناس الى جوازهما للضرورة الداعية اليهما و
قد ورد احاديث يدل على النهي عنهما واحاديث يدل على الجواز فرجح المتقدمون المنع والمتاخرون

الجواز والفتوى اليوم على الجواز لوقوع الضرورة ولعل مالك وابو حنيفه رجحا الاحاديث الدالة
على المنع انتهى **اقول** قول الناصب كلتاهما باطلتان وقوله والدليل على بطلانهما وقوله لم
يثبت منهما شيء يدل على عدم مشروعية شيء من المخابرة والمزارعة وقوله يثبت على خلاف الاصل
وقوله فيجب الاكتفاء على محل ورود النص يدل على اقتضاء النص لثبوتهما في الجملة وهذا تناقض
صريح لا يخفى ثم لو سلم صحة الاحاديث الدالة على نهي رسول الله صلعم عن ذلك لكن فعله عليه السلم في
خيبر هو الناسخ لمضمونها ومما يدل على ذلك روايات رواها ابن حزم في كتاب المحلى منها ما رواها من
طريق مسلم عن ابن عمر قال لما ظهر رسول الله صلعم على خيبر اراد اخراج اليهود وكانت الارض حين
ظهر عليها لله ولرسوله وللمسلمين فسألوه صلعم ان يقرهم بها على ان يكفوا عليها ولهم نصف
الثمر فقال لهم رسول الله صلعم نقركم على ما شئنا فقروا بها حتى اجلاهم عمر قال ابن حزم ففي هذا ان آخر فعل
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الى ان مات كان اعطاء الارض بنصف ما يخرج منها من الزرع
ومن الثمر من الشجر وعلى هذا مضى ابو بكر وعمر وجميع الصحابة معهما فوجب استثناء اعطاء الارض ببعض
ما يخرج منها من جملة ما صح النهي عنه من ان يكرى الارض او يؤخذ لها اجر او حظ وكان هذا العمل
المتاخر ناسخاً للنهي المتقدم عن اعطاء الارض ببعض ما يخرج منها لان النهي عن ذلك قد صح لقلنا
ليس نسخاً لكنه استثناء من جملة النهي ولولا انه قد صح ان رسول الله صلعم مات على هذا العمل
لما قطعنا بالنسخ لكنه ثبت انه آخر عمله عليه السلم فصح انه نسخ صحيح متيقن لا شك فيه وبقي النهي
عن الاجارة جملة بحسبه او لم يات شيء ينسخه ولا يخصصه فان قيل انما صح عن النبي صلعم النهي
عن ان يؤخذ للارض اجر او حظ وعن ان يكرى بثلث او ربع وصح انه اعطاها بالنصف فاجيزوا اعطاها
بالنصف وامنعوا من اعطائها باقل واكثر قلنا لا يجوز هذا لانه اذا اباح عليه السلم اعطاها بالنصف
لهم والنصف للمسلمين ولعلمه السلم فبضرورة الحس والمشاهدة يدري كل احد ان الثلث والربع
وما دون ذلك من الاجزاء مما دون النصف داخل في النصف فقد اعطاها عليه السلم بالربع وزيادة
وبالثلث وزيادة فصح ان كل ذلك مباح بلا شك انتهى كلامه وهو صريح فيما ذكرناه وتفصيل الكلام
وتحقيق المرام ما ذكره المص قدس سره في التذكرة حيث قال المزارعة بالمعنى الذي قلناه وهي المعاملة
على الارض بحصة مما يخرج منها بغير لفظ الاجارة جايزة عند علمائنا اجمع وبه قال علي عليه السلم و
سعد وابن مسعود وعمر بن عبد العزيز والقاسم وعروة وعمار بن ياسر وآل علي ع وآل ابي بكر وابن سيرين
وسعيد بن المسيب وطاوس وعبد الرحمن بن الاسود وموسى بن طلحة والزهري وعبد الرحمن بن ابي ليلى

(حاشية: ان ظ نهي ظ — على ظ — ولولا انه قد صح م)

وابنه وابو يوسف ومحمد وهو مروي عن معاذ والحسن وعبد الرحمن بن زيد قال المحاربي قال ابو جعفر
الباقر عليه السلم ما بالمدينة من اهل بيت الا وهم يدفعون عليه الثلث والربع وزارع علي عليه السلم قال المحاربي
وعامل عمر الناس على ان من جاء عمر بالبذر من عنده فله الشطر فان جاء بالبذر فلهم كذا لما رواه
العامة عن ابن عمر ان رسول الله صلعم عامل اهل خيبر على الشطر مما يخرج من زرع او ثمر وروي ذلك عن ابن عباس
وجابر بن عبد الله قال ابو جعفر عليه السلم عامل رسول الله صلعم اهل خيبر بالشطر ثم ابو بكر ثم عمر ثم
عثمان وعلي عليه السلم ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع وهذا امر مشهور صحيح وعمل به رسول
الله صلعم حتى مات وخلفاؤه حتى ماتوا واهلوهم ولم يبق بالمدينة اهل الا عمل به وعمل به ازواج رسول الله
صلعم من بعده ومن طريق الخاصة ما رواه محمد بن الحلبي وعبيد الله الحلبي جميعا عن الصادق ع في الصحيح
ان اباه حدثه ان رسول الله صلعم اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها فلما ادركت الثمرة بعث عبد الله بن رواحة
فقوم عليهم قيمة فقال اما ان تاخذوه وتعطون نصف الثمرة واما ان اعطيكم نصف الثمرة واخذه فقالوا
بهذا قامت السموات والارض وفي الصحيح عن يعقوب بن شعيب قال سالت الصادق عليه السلم عن المزارعة
فقال النفقة منك والارض لصاحبها فما اخرج الله من شيء قسم على الشرط وكذلك قبل رسول الله صلعم خيبر
اتوه فاعطاهم اياها على ان يعمروها على ان لهم نصف ما اخرجت فلما بلغ الثمر امر عبد الله بن رواحة فخرص
عليهم النخل فلما فرغ منه خيرهم فقال قد خرصنا هذا النخل بكذا صاعا فان شئتم فخذوه وردوا علينا نصف
ذلك وان شئتم اخذناه واعطيناكم نصف ذلك فقالت اليهود بهذا قامت السموات والارض وفي الصحيح
عن محمد بن الحلبي وعبيد الله الحلبي عن الصادق عليه السلم قال لا باس بالمزارعة بالثلث والربع والخمس وعن
اسمعيل بن الفضل عن الصادق ع قال لا باس ان تستاجر الارض بدراهم وتزارع الناس على الثلث والربع
واقل واكثر اذا كنت لا تاخذ الرجل الا بما اخرجت ارضك والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى ولان هذا اصل
يثمر بالعمل فجاز العقد عليه ببعض ما يخرج منه كالمضاربة والمساقاة واذا كانت الارض بين النخيل قال
الشافعي وكرهه عكرمة ومجاهد والنخعي وابو حنيفة وروي عن ابن عباس الامران وجوزها الشافعي في
الارض بين النخل اذا كان بياض الارض اقل وان كان اكثر فعلى وجهين ومنع المزارعة في الارض البيضاء
لما رواه رافع بن خديج قال كنا نخابر على عهد رسول الله صلعم فذكر ان بعض عمومته اتاه فقال نهى
رسول الله صلعم عن امر كان لنا نافعا وطواعية رسول الله صلعم انفع قلنا ما ذاك قال قال رسول الله صلعم
من كانت له ارض فليزرعها ولا يكريها بثلث ولا ربع ولا بطعام مسمى وعن ابن عمر قال كنا لا نرى بالمزارعة
باسا حتى سمعت رافع بن خديج يقول نهى رسول الله صلعم عنها وقال جابر نهى رسول الله صلعم عن المخابرة
وعن

وعن جابر قال كنا نزرع بالثلث والربع والنصف فقال النبي صلعم من كانت له ارض فليزرعها او ليمنحها فان
لم يفعل فليمسك ارضه وعن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله صلعم عن المخابرة قلت وما المخابرة قال ان
تاخذ الارض بنصف او بثلث او بربع والجواب لا دلالة في حديث رافع لما رواه عن عروة بن الزبير عن زيد بن
ثابت انه قال يغفر الله لرافع انا والله اعلم بالحديث منه اتاه رجلان من الانصار قد اقتتلا فقال رسول الله
صلعم ان كان هذا شانكم فلا تكروا المزارع فهذا خرج على وجه المشورة والارشاد دون الايجاب ولان حديث
رافع يتضمن النهي عن كراء الارض بثلث او ربع ونحن نسلم ذلك فانه لا يجوز اجارة الارض بثلث ما يخرج
منها او ربعه والنزاع انما هو في المزارعة وهي غير مندرجة في الحديث والحديث الذي ذكر فيه لفظ المزارعة
محمول على الاجارة لان القصة واحدة رويت بالفاظ مختلفة فيجب تفسير احد اللفظين بما يوافق الاخر
لئلا تتنافى الاخبار ولان احاديث رافع مضطربة جدا مختلفة اختلافا شديدا يوجب ترك العمل بها لو
انفردت فكيف يقدم على مثل احاديثنا قال احمد بن حنبل احاديث رافع الوان وقال ايضا حديث رافع
ضروب قال ابن المنذر جاءت الاخبار عن رافع بعلل تدل على ان النهي كان لذلك قال زيد بن ثابت
انا اعلم بذلك منه وانما سمع النبي عليه السلم رجلين قد اقتتلا فقال ان كان هذا شانكم فلا تكروا
المزارع وروى البخاري عن عمرو بن دينار قال قلت لطاوس لو تركت المخابرة فانهم زعموا ان النبي صلعم
نهى عنها فقال ان اعلمهم يعني ابن عباس اخبرني ان رسول الله صلعم لم ينه عنه ولكن قال لان يمنح احدكم ارضه
خير من ان ياخذ عليها خراجا معلوما ولان احاديث رافع منها ما يخالف الاجماع وهو النهي عن كراء المزارع
على الاطلاق ومنها اضطرابه في المسند عنه فتارة يحدث عن بعض عمومته وتارة عن سماعه وتارة عن ظهير
بن رافع ومع هذا الاضطراب يجب اطراحها واستعمال الاخبار الواردة في شان خيبر فانها تجري مجرى المتواتر
التي لا اختلاف فيها وقد عمل بها الصحابة وغيرهم فلا معنى لتركها اعتمادا على الاخبار الواهية ولو سلم
سلامته عن المطاعن وعدم قبوله للتاويل وقد تعذر الجمع فلا بد وان يكون احد الخبرين ناسخا للاخر
ويستحيل القول بنسخ حديث خيبر لكونه معمولا به من جهة رسول الله صلعم ثم من بعده الى عصر التابعين
فاي وقت نسخه وحديث جابر في النهي عن المخابرة محمول على ما حمل عليه خبر رافع فان تاوله الشافعية
بعود النهي الى الارض البيضاء والتجويز في قضية خيبر الى الارض المتخللة بين النخل كان بعيدا لعدم الدلالة
عليه بخلاف ما تاولناه فانه لدليل ولان ما ذكرناه اولى لعمل الصحابة والتابعين واهل البيت عليهم السلم
به دون ما تاولوه ولان ما ذكرناه مجمع عليه لان الباقر عليه روى ذلك عن اهل بيت كل بيت بالمدينة و
عن الصحابة واهاليهم وفقهاء الصحابة واستمر ذلك الى الان وهذا مما لا يجوز خفاؤه ولم ينكر احد من

الصحابة فكان اجماعا والذى خالفه عليها ببعض نمائها كالاثمان فى المضاربه والنخل فى المساقاه او نقول ارض مجازة المزارعة عليها كالارض بين النخل ولان الحاجة داعية الى المزارعة لان اصحاب الاراضى لا يقدرون على زرعها والعمل عليها والاكرة يحتاجون الى الزرع اكثر منها غيره لكون الارض لا ينتفع منها الا بالعمل عليها بخلاف المال مع ان حديثهم يتضمن الخطاء لان فيه ان رسول الله صلعم نهانا عن امر كان لنا نافعا والنبى صلعم لا ينهى عن المنافع وانما ينهى عن المضار والمفاسد فدل ذلك على غلط الراوى انتهى هكذا ينبغى فقه المسئلة وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يصح اجارة للارض بالطعام و قال مالك لا يجوز وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز وقوله تعالى اوفوا بالعقود **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لو استاجر بالحنطة او الشعير ووصف وضبط كما فى السلم صحت والا فيبطل وان صح ما رواه عن مالك فهو محمول على عدم الانضباط لعدم الوصف انتهى **اقول** ان اراد انه محمول على انه لا يمكن الضبط مطلقا فهو مع انه ممنوع رد على ما نقله قبيل ذلك فى تقرير مذهب امامه الشافعى ولو اراد انه محمول على ان مالك افتى بعدم الجواز فى صورة عدم الوصف والضبط لا مطلقا ففيه انه لا يجوز للفقيه اطلاق عدم الجواز فيما يكون غالب افراده جايزا عنده فلا مجال لحمل كلامه على ذلك كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يوجر ارضه لزرع الطعام كالحنطة وقال الفقهاء الاربعة اذا عين الطعام بطل وقد خالفوا العقل الدال على اصالة الجواز وقوله تعالى اوفوا بالعقود انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لو استاجر لزراعة جنس او نوع معين جاز ان يزرعه وما ضرره مثله او دونه لا فوقه فلو استاجر لزراعة البر ثم يزرع السمسم وبالعكس جاز وهذا تصريح بانه يجوز الاستيجار لزراعة الجنس المعين كالحنطة فقد ظهر انه افترى على المذاهب انتهى **اقول** قد جرت عادة الشافعيين والحنفيين والمالكيين على انهم اذا عجزوا عن نصرة فتوى امامهم انكروا معرفة ذلك مع ان للشافعى واضرابه كثيرا من الاقوال الذى لا يعرفه الا الخاص من اصحابهم فكيف بالناصب الجاهل الذى كان نظره فى هذه المسايل مقصورا على كتاب الانوار الذى هو من المختصرات المقتصرة لما وقع عليه الفتوى بين متاخرى الشافعية وقد نبه على ذلك ابن حزم ايضا فى باب البيع من كتاب المحلى حيث قال ان قول الشافعى بجواز بيع الحر فى الدين قول له غريب لا يعرفها من اصحابه الا من تجرد فى الحديث والاثار انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته

الى ص

الفصل

الفصل العاشر فى الهبات وتوابعها

وفيه مسايل ذهبت الامامية الى ان القبض بدون اذن الواهب يكون فاسدا وقال ابو حنيفة ان قبضه فى المجلس صح وقد خالف العقل الدال على التسوية انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان القبض المعتبر ان يكون باذن الواهب فلو قبض بلا اذنه لم يملكه ودخل ضمانه ولو اذن له فى القبض ورجع قبله لم يصح القبض فيعجم ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القبض فى المجلس بحضوره يقوم مقام الاذن لسكوته الدال على اذنه ورضاه انتهى **اقول** تحقيق كلام المصنف قدس سره وابطال ما تكلفه الناصب لاصلاح كلام ابى حنيفة يتوقف على تقديم ما ذكره المصنف فى التذكرة حيث قال الواهب بعد العقد بالخيار ان شاء قبض وان شاء منع فان شاء المتهب بغير اذن الواهب لم يصح القبض ولم يتم الهبة لان التسليم غير مستحق عليه فلا يصح الا باذنه كما لو اخذ المشترى المبيع من يد البايع قبل التسليم الثمن بخلاف ما اذا قبضه المشترى بعد تسليم الثمن لانه مستحق للقبض فلا يعتبر فيه اذن المستحق عليه اما هنا فانه غير مستحق فلا يصح بدون اذنه فان قبضه بدون اذنه دخل فى ضمانه فان اذن له فى القبض وقبضا تمت الهبة وان رجع عن الاذن قبل ان يقبض المتهب بطل الاذن وان رجع بعد القبض لم يبطل القبض لتمام الهبة قبل رجوعه وبه قال الشافعى وقال ابو حنيفة اذا قبضه فى المجلس بغير اذن الواهب صح القبض واذا قام من المجلس لم يجز قبضه الا باذن الواهب لان الايجاب تضمن الاذن فى القبول والقبض جميعا فاذا قبض صح كما اذا قبل وانما اختص بالمجلس لان الايجاب تضمنه وما تضمنه الايجاب اختص بالمجلس كالقبول وليس بجيد لان الواهب لم ياذن له بعد العقد فى القبض فلا يصح قبضه كما لو كان بعد المجلس ولا نسلم ان القبض والقبول يتضمنهما الايجاب وانما القبول اثبته الشرع لا الموجب والقبض لم يوجد فى لفظه ولو وجد فى تلفظه لم يبطل بالقيام من المجلس كما لو اذن له بعد العقد وعلى ان الايجاب جوابه فاقتضائه بخلاف القبض انتهى اذا تقرر هذا فنقول ان اراد بالقبض فى حضوره كون الواهب ناظرا شاهدا القبضه فهو خلاف فرض المسئلة وان اراد كونه فى مجلس حضرة الواهب وان كان الواهب عند قبضه كان فى زاوية اخرى من المجلس غير ناظر الى قبضه فلا نسلم ان هذا يقوم مقام الاذن فظهر ان عدول الناصب عما ذكره المصنف فى التذكرة موافقا لما فى الهداية والوقاية من اصل دليل ابى حنيفة فرار من المطر الى الشراب **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى صحة هبة المشاع وقال ابو حنيفة لا يجوز فيما ينقسم وقد خالفا العقل الدال على الجواز والتسوية وقول النبى صلعم للوازن زن وارجح والرجحان هبة مشاع انتهى **قال الناصب** خفضه الله

قبض ر

الآخر

اقول مذهب الشافعي انه كل ما يجوز بيعه يجوز هبته ولا شك انه يجوز بيع المشاع فيكون هبة المشاع
جايزة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان قبض المشاع لا يمكن الا بقبض الجميع ولا يتيسر في حصة الغير فلا
يصح هبته واما قوله ان الرجحان هبة المشاع فهو قول ابو حنيفة وذلك للاحتياط وليس هو هبة انتهى اقول
ما ذكره من ان قبض الجميع لا يمكن في حصة الغير ممنوع لانه لا يمتنع في بيع المشاع اتفاقا فكذا في الهبة وبالجملة
الهبة تمليك ما كالبيع وانما يفترقان في العوض وعدمه فيجري فيها ما يجري في البيع على ان الناصب لم
يتعرض لما اشار اليه المص بقوله والتسوية فهو ان ما حكم به ابو حنيفة فرق بين المتساويين لان العقل لا يجد
الفرق بين ما يقسم وما لا يقسم في الجواز وعدمه كما في ان الشاع قبض المجموع في احدهما دون الاخر ولهذا علم انما
استدل به الناصب على عدم امكان قبض المشاع فيما يقسم جار في ما لا يقسم مع تخلف الحكم عنه عنده فيكون
باطلا من هذا الوجه ايضا فافهم واما ما ذكره من ان حكم النبي صلعم بالرجحان المستلزم لهبة المشاع قد وقع للاحتياط
فمردود بان الاحتياط موجود في جانب المساواة ايضا اذ كما ان الرجحان احتياط بحال المشتري كذلك عدمه احتياط
بحال البايع فيحتمل ان يكون ذلك حينئذ من جانب البايع الظاهر من حاله غالبا الغناء بالنسبة الى المشتري الذي
ظاهر حاله الافتقار فتامل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى لزوم الوقف بالعقد
والاقباض وقال ابو حنيفة لا يلزم الا بحكم الحاكم وقد خالف قوله صلعم حبس الاصل وسبل الثمرة واجماع
الصحابة وعملهم عليه انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوقف لازم في الحال
وان اضافه الى ما بعد الموت سلمه او لم يسلمه قضى به قاض او لم يقض فيمتنع الرجوع والتصرفات القادحة في
غرض الواقف ومذهب ابي حنيفة توقف لزومه على حكم الحاكم فالوقف عنده صحيح ولكن غير لازم الا بحكم الحاكم
ولا يخالف الحديث لان الحديث يدل على جواز الوقف ولا يدل على اللزوم انتهى اقول جعل لزوم الوقف
موقوفا على حكم الحاكم تحكم لا دليل عليه والحديث قد ورد عند السؤال عن كيفية وقف المزروعة ونحوها
فالظاهر عدم اهمال بيان ما يحتاج اليه من لزومه اليه مع ان الاصل في العقود اللزوم كما لا يخفى قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يصح الوقف على بني تميم وبني هاشم وقال الشافعي
لا يجوز لعدم حصرهم وخالف الاجماع الدال على جواز الوقف على الفقراء والمساكين انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الموقوف عليه ان كان شخصا معينا او جماعة معينين فالشرط ان
يمكن تمليكه ولو وقف على قبيلة لا ينحصر كالعلوية جاز الاقتصار على ثلثة منهم وعلى قبيلة ينحصر لزم تعميمهم
وبعد هذا النقل يعلم انه لم ينقل المذهب على ما هو انتهى اقول قال النووي في الروضة بعد ذكر
طريقة العراقيين من الشافعية في ذلك ويجوز ان يخرج على هذا الاصل الخلاف في صحة الوقف على قبيلة كالعلوية

وغيرهم ممن لا ينحصر وفي صحته قولان كالوصية لهم الخ وما ذكره الناصب بقوله ولو وقف على قبيلة لا ينحصر
جاز الاقتصار على ثلثة منهم قد ذكره النووي بعد ذلك بعدة ورقات مشعرا فيه بالخلاف ايضا حيث قال
فصل في مسايل منثورة يتعلق بالباب احديها لو وقف على الطالبين وجوزناه كفى الصرف الى ثلثة الخ فعلم
ان الناصب اغمض العين عن العبارة الاولى ونقل العبارة الثانية حاذفا عنه قول النووي وجوزناه لئلا
يفهم منه وقوع الخلاف في القول بينهم وبهذا اظهر ان الناصب لم ينقل مذهب امامه على ما هو عليه
لعجزه عن اصلاحه بما يوجب الاقناع فضلا عن اثباته فيه بالبرهان والله المستعان وقد صرح المص في
التذكرة ايضا بان ذلك احد قولي الشافعي حيث قال اذا وقف على قبيلة عظيمة كثيرة الانتشار كقريش كمرس
وبني تميم وبني وايل ونحوهم صح عند علمائنا وهو احد قولي الشافعي لاصالة الصحة ولانها جهة قربة وجهة
صحة تمليك فجاز الوقف كالمحصور ولان من صح الوقف عليه اذا كان عدده محصورا صح وان لم يكن محصورا كا
لفقراء والمساكين ولانه يجوز الوقف على الفقراء والمساكين اجماعا مع عدم انحصارهم فجاز هنا والقول الثاني
للشافعي انه لا يصح الوقف على من لا يمكن استيعابهم وحصرهم كما لو قال وقفت على قوم والفرق التعيين
في صورة النزاع بخلاف القوم فانهم مع عدم الحاصل لهم غير معينين لانه يطلق على جماعة غير معينة فبطل
ولو وقف على المسلمين كلهم او على اهل اقليم كالعراق او على اهل مدينة كبغداد صح ايضا خلافا له ولو وقف
على كافة بني آدم او على كافة البشر صح على ما اخترناه انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى انه اذا بنى مسجدا او مقبرة واذن للناس في الصلوة او الدفن ولم يقل انه وقف او وقفته
لم يزل ملكه عنه وقال ابو حنيفة اذا صلوا او دفنوا زال ملكه وقد خالف العقل الدال على اصالة بقاء
الملك وقول النبي صلعم لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا بد في الوقف من الصيغة ولو بنى بناء على هيئة مسجد واذن
فيه وصلى لم يصر مسجدا الا ان يكون في نواب ونواه ولو اذن في الدفن في ملكه ودفن لم يصر
مقبرة وجرى ابو حنيفة في عدم توقف العقود على الصيغة بجعل الفعل قايما مقام الصيغة الدالة على
رضاه اقول هذا الجواب دني في الظلام وتوجيه لكلام ابي حنيفة بما هو احد بالطعن والملام
وبالجملة لم يجعل ابو حنيفة القول بعدم توقف العقود على الصيغة طريقة للقطع بانه يشترط في
النكاح العقد بالايجاب والقبول وكذا في غيره ولو سلم فذلك طريق غير مستقيم لا يؤيده
النقل الصحيح ولا العقل السليم قال المصنف رفع الله درجته

الفصل الحادي عشر في الميراث وتوابعه

وفيه مسايل ذهبت الامامية الى توريث خمسة عشر اولاد البنات واولاد

الاخوات واولاد الاخوة من الام وبنات الاخوة من الاب والعمة واولادها والخالة واولادها والخال
واولاده والعم اخو الاب للام واولاده وبنات العم واولادهن والجد ابو الام والجدة ام الام ابى الام الابـ ظ
على الترتيب المذكور في تصانيفهم ولا يرث مع واحد منهم مولى نعمة ويحجب بعضهم بعضا على ترتيب
ذكروه في كتبهم وعليه جماعة من الصحابة والتابعين وقال ابو حنيفة ان ذوى الارحام يورثونه الا انه يقدم
من يأخذ بالرد عليهم فلو مات وترك بنتا وعمة فالمال للبنت نصفه بالفرض والاخر بالرد كما نقول
نحن الا انهم يقدمون المولى على ذوى ويقولون اذا لم يكن هناك مولى ولا من يرث بالفرض ولا بالرد كان الارحام ظ
لذوى الارحام فخالفونا في توريث المولى معهم والباقي وفاق وقال الشافعي انهم لا يرثون ولا يحجبون
وان كان للميت قرابة بالمال له وان كان مولى كان له وان لم يكن مولى ولا قرابة فميراثه لبيت المال
وقد خالفنا في ذلك قوله ولد البنت ولد للاجماع على ان عيسى عليه السلم ولد ادم ع وقال رسول الله
صلعم ابناى هذان سيدا شباب اهل الجنة ولا تزرموا على ابنى بوله اي لا تقطعوا عليه وكان قال صح
الحسن ع بال في حجره صلعم فارادوا اخذه فقال ذلك وقال عليه السلم ان ابنى هذا سيصلح الله به بين سيد صح
فئتين من المسلمين عنى به الحسن عليه السلم وقال الله تعم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وقال
للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون و
لم يفرق بين الرجال وقال عليه السلم الخال وارث من لا وارث له وروى ابو هريرة ان النبي عليه السلم
ورث الخال والاخبار في ذلك كثيرة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان
اسباب التوريث القرابة والنكاح والولاء والاسلام فيرث القريب من القريب والزوج من الزوجة
وبالعكس والمعتق من العتيق ولا ينعكس والمراد بالاسلام حيث مات ولم يخلف وارثا بالاسباب
الثلثة الخاصة او فضل شىء من ذوى الفروض او انتظم بيت المال لامام عادل يصرف الحقوق الى
المستحقين فان لم ينتظم فالصحيح المرجع المفتى به ان يرد الفاضل منهم عليهم ويورث ذوى الارحام
ان فقدوا فالخلاف بين مذهب الامامية ومذهب الشافعي ان التوريث بالولاء مقدم على التوريث
بالرحم وعند الامامية بالعكس ودليل الشافعي ان النبي صلى الله عليه جعل الولاء لمن اعتق وليس فايدة الولاء
الا التوريث فالمولى هو الوارث بخلاف ذوى الارحام فانهم ليسوا ورثة بدليل ما روى في الصحاح
عن بريدة انه قال مات رجل من خزاعة فاتى النبي عليه السلم بميراثه فقال التمسوا له وارثا او ذا رحم فلم
يجدوا فقال اعطوا الكبير من خزاعة وهذا يدل بصريحه على ان ذا الرحم ليس بوارث وايضا الخلاف
بين المذهبين في ان بيت المال اذا كان منتظما فهو مقدم على توريث ذوى الارحام والرد على

ذوى

ذوى الفروض وذهب الشافعي هذا ودليله ما روى في الصحاح عن رسول الله صلعم عن رسول الله انه الى صح
قال انا مولى من لا مولى له ارث في اولادكم وولد البنت ولد فالجواب انه ولد في التحقق والاشتقاق لا صح
اليه لا ولد في الميراث ولو كان ولدا مثل ولد الصلب لما كان يحجب ولد الصلب على تقدير توريثه من عمه
والحجب بينهما ثابت بالاجماع فعلم انه ليس ولدا في الميراث ولا شك ان عيسى ولد ادم لانه تولد عن تولد
منه ولكن لا كل ولد يدخل في ولد الميراث كما ذكرنا وكذا الحسن والحسين هما ولدا رسول الله عليه السلم
لانهما تولدا من فاطمة وفاطمة رضى الله عنها تولدت من رسول الله عليه السلم ولكن لا مدخل لهم في
الارث لما ذكرنا من ثبوت الحجب بالاجماع ثم ان قايل بتوريث ذوى الارحام عند عدم انتظام بيت
المال ويرد على الامامية ان توريث ذوى الارحام لو كان لورثتهم فلم يقدمون الرد على ذوى الفروض
على توريث ذوى الارحام فعلم ان توريث ذوى الارحام عند فقدان الوارث بالكلية وجهة الاسلام
من اسباب التوريث كما ذكرنا من قول النبي ع فهى مقدمة على جهة الرحم انتهى اقول ينبغى ا
ينبغى ان يعلم ان القران الكريم اشتمل على ايات من احكام الفرايض كقوله تعالى يوصيكم الله في الاية ان صح
والاية التى تليهما واية الكلالة ولم تشتمل الايات على جميع الفرايض لكن وردت السنة المطهرة
باصول اخر ووقع الاختلاف بين الصحابة في حكم ما لم يجدوه منصوصا وكثر اختلافهم في ذلك
من حيث ان مسايل الفرايض غير مبتنية على اصول معقولة ولاهل البيت عليهم السلم في الفرايض اصول
خاصة واكبر اصولهم واهمها ما سياتى من مسئلة العول والتعصيب فبسببهما بانوا الفرق المشهورة
الان وان كان لهم فيهما موافق من غيرهم كما ستعرفه ان شاء الله تعم واهل البيت اورى بما في بيت النبي صلعم
اذا تمهد هذا فلنشر الى بيان معنى الارحام في الاية لما فيه من التردد والخلاف فنقول لفظ القرابة المطلقة
وكذا عرفا وذكر الراغب الاصفهاني في مفرداته انه استعارة من رحم الانثى لكونهم خارجين من رحم واحدة
واصله الرحمة وذلك لانها مما يتراحم به ويتعاطف يقول وصلتك رحم ومن اجل ما ذكرنا من العرف
واللغة ذهب علماء الامامية الى تسمية القرابة المطلقة رحما سواء الذكر والانثى والوارث وغير الوارث
والمحرم وغير المحرم لان الاسم يعمها ولدلالة الجميع على السواء ولم يعهد في الشرع معنى اخر وضع هذا اللفظ
له فوجب صرفه الى المتعارف كما هو المعهود من عادة الشرع وبعض علماء الجمهور قصر ذلك على
المحارم الذين يحرم التناكح بينهم وان كانوا من قبيل بعد احدهما ذكرا والانثى فان حرم التناكح بينهم
فهو الرحم محتجا بان تحريم الاختين انما كان لما يتضمن قطيعة الرحم وكذا تحريم الجمع بين العمة والخالة
وابنة الاخ والاخت ويرده ما يقدم نعم يشترط ان لا يبعد الشخص جدا بحيث لا يعد في العرف من القرابة

والا لكان جميع الناس اقرباء لاشتراكهم في آدم عليه السلم اذا عرفت هذا فنقول بعد التسليم صحة
حديث الذي استدل به الشافعي يحتمل ان يكون عطف وارثا على وارث من قبيل عطف العام على
الخاص اشارة الى جارية المرتبة فان في الارث كما دل عليه قوله تعـ واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض
الآية طبقات ومراتب مرتبة بمعنى ان الثانية لا ترث مع وجود واحد من الطبقة الاولى مستحق الميراث
وكذا الثالثة لا ترث مع وجود واحد من الثانية يستحق الميراث ومن البين ان ذوي الارحام اعم ممن يرث
في المرتبة الاولى وغيره وايضا يحتمل ان يكون قول الراوي وارثا او ذوي رحم تشكيكا منه في لفظ ما
القي لا ترديدا لتنهم بين الامرين وحينئذ يحصل الجمع بين الدليلين ويبطل استدلال الشافعي كما لا
يخفى واما ما استدل به الناصب على ولد البنت ولد في الاشفاق ولا في الميراث بانه لو كان ولدا مثل
ولد الصلب لما كان يحجبه ولد الصلب الخ فمردود بان انتفاء مثليه ولد البنت لولد الصلب فيما ذكره لا يدل
على نفي الولدية ولا نفي الميراث مطلقا لجواز ان يكون عدم المماثلة في المرتبة معلوما من خارج مما يخصص
قاعدة تشارك الاولاد الا ترى ان ولد الولد ولد اتفاقا ولا يشارك الولد الصلبي ولو لم يكن ولد البنت
ولدا حقيقيا وارثا كما توهم الناصب لكريم تكذيب الله تعالى له في سورة الكوثر حيث قال ان شانئك هو
الابتر فانه تعـ على ما روى الجمهور ايضا انما قال ذلك ردا على من شمت النبي صلعم عند وفات ابنه عبد الله
ونص بانه ابتر لا عقب له من الاولاد وبقاء من كان ولدا في الحنو والاشفاق دون من كان ولدا حقيقة لا
يدفع الشماتة كما لا يخفى وبالجملة هذه الآية وآية المباهلة اعني قوله تعـ قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم
ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم والاحاديث التي ذكره المصـ صريحة في ان ولد الابنة ابن على الحقيقة
وقد تمسك ابو حنيفة على نفي ذلك بشعر واحد من اجلاف العرب وهو قوله **شعر** بنونا
بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعد مع ان الشعر المذكور يحتمل ان يكون محمولا على التوسع
والمبالغة ولا يرد محمولا على حقيقته ويمكن ايضا ان يكون للشاعر خصومة مع اصهاره واولادهم فانشد
ذلك للتحقير وتحقير لمرتبتهم كما قال آخر **شعر** فان ابن اخت القوم مصغي اناؤه اذا لم يزاحم خاله
باب جلد ونظير هذا قول العجم خواهرزاده را برادرزاده بايد خريد وبسنك بايد كشت واما ما ذكره من الادلة
على الامامية فمردود بما مر من ان في الارث طبقات ومراتب مرتبة يحجب بعضها بعضا فليكن تقديم
ذوي الفروض على ذوي الارحام من هذا القبيل والله الهادي الى سواء السبيل **قال المصنف** رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان الام يرد عليها وكذا البنت وقال الشافعي للبنت النصف و
الباقي لبيت المال وقد خالفا قوله تعـ واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وقول النبي

يحوز المرأة

يحوز المرأة ثلث مواريث عتيقها ولقيطها وولدها وجعل ميراث ولد الملاعنة لامه فقال عليه
السلام ولد الملاعنة امه ابوه وامه فجعلها كالابوين انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان للام فرضان الثلث اذا لم يخلف الميت ولدا ولا ولد ابن ولا اثنين من الاخوة والاخوات
من الاب او الام او منهما او بعض من جهة وبعض من جهة اخرى وللاثنين فصاعدا من اولاد الام بالتسوية
والثاني السدس اذا كان للميت ولد او ولد ابن او اثنان من الاخوة والاخوات فكيف يقول ان الشا
فعي لم يورث الام انتهى **اقول** مراد المصـ قدس سره ان الامامية ذهبوا الى انه اذا انفردت
الام مثلا اخذت المال تماما الثلث بالتسمية والباقي بالرد عليها وكذا في البنت عند انفرادها فلها
النصف تسمية والباقي ردا والشافعي لم يذهب الى ذلك بل جعل الباقي من الثلث في الصورتين لبيت
المال والآية حجة عليه كما ذكره المصـ فنقول الناصب فكيف يقول ان الشافعي لم يورث الام مغلطة
ظاهر الفساد كما لا يخفى ثم نقول ان ظاهر كلام المصـ يدل على ان مخالفة الشافعي مع الامامية في ميراث
البنت فقط لا فيه وفي ميراث الام معا وحينئذ اثبات الشافعي توريث الام دون اثبات انه يورث
البنت لا يجدي في دفع ايراد المصـ بل هو غلط آخر فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان المسلم يرث الكافر خلافا للاربعة وقد خالفوا في ذلك عموم قوله تعـ يوصيكم الله
في اولادكم وقوله عليه السلم الاسلام يعلو ولا يعلى عليه وقوله عليه السلم الاسلام يزيد ولا ينقص انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يرث المسلم من الكافر وبالعكس ويرث
الكافر لكن لا يرث الذمي من الحربي والذمي والعكس ودليله على عدم توارث اهل الملتين ما ثبت في
الصحاح عن رسول الله صـ انه قال لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وايضا روي في الصحاح انه
قال عليه السلم لا يتوارث اهل ملتين شيئا وايضا الاجماع على ان عليا وجعفر عليهما السلم لم يرثوا ابا
طالب وورثه عقيل فباع الدور وقال رسول الله صـ وهل ترك لنا عقيل من دور وما ذكر من قوله تعـ
يوصيكم الله في اولادكم فهذا خطاب للمؤمنين فولد الكافر ليس منا حتى يدخل في قوله تعـ يوصيكم الله
انتهى **اقول** احاديث صحاحهم سقام كما مر بيانه مرارا ومع ان قوله لا يرث المسلم الكافر في الحديث
الاول من اضافات الناصب وانما المروي عنه صلعم لا يرث الكافر المسلم من غير بيان ارث المسلم
عن الكافر وعدمه واجيب عن الحديث الثاني بانه محمول على نفي التوارث من الجانبين لان التفاعل
يقتضي ذلك وهو لا ينفي ثبوته من احد الطرفين وروى الاصحاب عن النبي صلعم انه قال نرثهم ولا
يرثونا ان الاسلام لم يزده الا عزا في حقه والاجماع الذي ذكره انما هو اجماع النواصب والا فاهل البيت

الذين هم ابصر بما فيه مخالفون كذلك وقد صرفوا بان عقيل انما باع تلك الدور لعدم سلامته بغصب
مال الغير سيما اقاربه واخوانه ولهذا قال علي عليه السلم في بعض كلماته انه حليف حاف كما مر في مسئله
الامة ولويه عدوله عن علي عليه السلم الى معويه ويدل على ما ذكرناه ايضا ما يشعر به نقل الناصب
من بيعه دار رسول الله صلعم ايضا لظهور انه لم يكن له حق الارث في بيت رسول الله صلعم في حال
حيوته صلعم واما ذكره من ان قوله تعم يوصيكم الله في اولادكم خطاب للمؤمنين وولد الكافر ليس ماه
منا حتى يدخل في الخطاب مردود بما مر من ان الكافر مخاطب بالفروع فيكون داخلا في الخطاب المذكور
فاما الولد فالغرض انه مسلم فهو داخل اتفاقا ومعدود منا قطعا فكيف يقول ان ولد الكافر ليس
منا فلا يدخل في الخطاب وبالجملة هذا الكلام الواهي لا صادر عن التهبيت والاضطراب كما ان سكوته الالتهاب ظ
عن التعرض لاستدلال المصنف بحديث علو الاسلام وما في معناه صادرا عن العجز والحفض في الجواب
نعم الاسلام يعلو ولا يعلى عليه كما قال الصادق عليه السلم **قال المصنف** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه لا ميراث بالتعصيب وقد خالفوا قوله تعم للرجال نصيب مما ترك
الوالدان والاقربون وللنساء فذكر ان للنساء نصيبا مما ترك الوالدان كما للرجال وقال جابر عن
زيد بن ثابت من قضاء الجاهلية ان يورث الرجال دون النساء وقال الله تعم واولوا الارحام بعضهم
اولى ببعض وانما اراد الاقرب فالاقرب اجماعا والبنت اقرب من ابن العم والعم وايضا يلزمهم ان
يكون ولد الصلب اضعف سببا من ابن ابن ابن العم كما لو ترك ابنا وثلثين وعشرين بنتا فللابن
سهمين من ثلثين ولكل بنت سهم ولو ترك عوض الولد ابن ابن ابن عم لكان لابن ابن ابن العم عشرة
من ثلثين والباقي للبنات انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان ما فضل
من ذوي الفروض للعصبات ولو لم يكن التعصيب من اسباب الوراثة لم يظهر فائدة في تعيين
الفروض لان الفاضل الفرض لازم فان قلت بالرد فلم لا يعين اولا كما يستغرقه ذو و الفروض والاجماع
واقع على توريث ابن الاعمام وهم ليسوا من ذوي الفروض واما ما ذكر من الدليل على بطلان التعصيب
من قوله تعم للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون فلا شك ان العصبة هم الاقربون وقضاء
الجاهلية نقيض عدم توريث النساء والشريعة جعل للنساء نصيبا من الفروض فليس من قضاء
الجاهلية وما ذكر من ان البنت اقرب من ابن العم فالبنت لها فرض معلوم تاخذه بنص الكتاب و
الباقي للعصبة لانهم عصبة الميت وجماعته فلهم قرابة ثم ان البنت لو حاز الميراث مع وجود
ابناء الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقبيلته فان البنت تذهب بالمال الى بيت الاجانب

فيلزم

فيلزم الاجحاف لقبيلة الميت وابطال حقوق اهلها وذويه وما ذكر من لزوم كون ولد الصلب
اضعف سببا من ابن ابن ابن العم فغير لازم لان السبب اقوى ولكن كثرة البنات قللت نصيبه و
ذلك لقوة السبب الا ترى انه لو ترك ابنا من الصلب وابن عم فضلا عن ابن ابن عم فالولد الصلبي
يحوز كل المال ولا يذهب ابن العم بفلس ومن ههنا يظهر قوة السبب ومسائل الفرائض لا تعرف بمقاييس ولاه
العقل انتهى **اقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من انه لو لم يكن التعصيب من اسباب
الوراثة لم يظهر فائدة في تعيين الفروض الخ مردود بان الفائدة ظاهرة عند اجتماع ذوي الفروض ولا
يلزم وجودها في جميع الصور فعدم ظهورها عند انفراد البنت مثلا لا يقدح في افادتها مطلقا و
اما ما ذكره بقوله فان قلت بالرد فلم لا يعين اولا كما يستغرقه ذو و الفروض فهو في الحقيقة اعتراض الحقيقة آل
على الله تعم ورسوله صلعم فانه هنا الرد واقع في غير صورة التعصيب ايضا اتفاقا واما ثانيا فلان
مجموع ما ذكره المصنف قدس سره من قوله وقد خالفوا قوله تعالى للرجال نصيب الاية مع ما ورد في
شان نزولها من حديث جابر دليل واحد لا دليلان كما توهمه الناصب وتكلم على كل منهما على حدة لما شاء
وحاصل الاستدلال ان الظاهر من الاية المذكورة هو العموم للرجال والنساء مع التساوي في الدرجة
لان الرد على اهل الجاهلية كما دل عليه خبر جابر لا يتم الا بذلك والقائل بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ
ولا العمة مع العم مع كونهما في درجة واحدة فافهم واما ثالثا فلان ما ذكره من ان البنت لها
فرض معلوم الخ لا يدفع ما لزم القوم من مخالفة الاولوية المستفادة من اية اولى الارحام للبنت بالنسبة
الى ابن العم من العصبة كما لا يخفى واما رابعا فلان قوله ثم ان البنت لو حاز الميراث مع وجود ابناء الاعمام
لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقبيلته الخ مدخول بما قيل ثبت العرش ثم انقش ومن اين ثبت ان للعصبة
حق مع وجود البنت الصلبية حتى يقال لزم ابطال حقوق عصبة الميت وهل هذا اول المسئلة ومصادرة
على المطلوب واما خامسا فلان ما استدل به على عدم لزوم كون ولد الصلب اضعف من ابن ابن ابن العم ماه
بقوله لان السبب اقوى ولكن كثرت البنات فقللت نصيبه الخ مدفوع بان الكلام ليس في تقليل
البنات لنصيب الابن الصلبي وعدمه بل الكلام في ان البنات على قاعدة التعصيب تقللن نصيب
الابن الصلبي اكثر من تقليلهن نصيب ابن ابن ابن العم فيلزم ان يكون الابن الصلبي اضعف سببا من
ابن ابن ابن العم ولزوم ذلك ظاهر لا ستره به وكان الناصب لم يعقل معنى كلام المصنف مع وضوحه
فاتى بالاباطيل عنه كما ترى ويظهر من هذا انه لا يمكنه معرفة الواضحات ايضا بمقاييس الفهم
العقل فضلا عن مسائل الفرض وليس هذا مما يختص الناصب الضعيف بل كان شان امامه الشافعي

ايضا في الفرايض ذلك كما قال ابن حزم في كتاب المحلّي ان اقوال الشافعي تدل على انه كان قليل البصر بالفرايض انتهى هذا ولا باس علينا ان نذكر ههنا ما فصّله بعض اجلاء مشايخنا الاعلام في تحقيق المرام مشتملا على ذكر مراتب النقض والابرام حيث قال هذه المسئلة العول التي ياتي بعدها من امهات المسايل والمعركة العظمى بين الامامية ومن خالفهم وعليها يبنى معظم الفرايض واختلف القسمة على المذهبين اختلافا كثيرا وقد اختلف المسلمون ههنا فذهبت الامامية الى ان الاقرب من الوارث يمنع الابعد سواء كان الاقرب ذا فرض ام لم يكن ويرد الباقي على ذوي الفرض وقد كان في الصحابة ممن يقول به ابن عباس ومذهبه فيه مشهور وحكى الساجي ومحمد بن جرير الطبري عن عبد الله بن الزبير انه قضى بذلك ايضا وروى الاعمش عن ابراهيم النخعي مثله وخالف فيه الجمهور واثبتوا التعصيب وقد اكثر الفريقان من الاحتجاج لمذهبهم والنصرة له والقدح في الجانب الاخر وتكلفوا من الادلة ما يؤدي الى المطلوب في الحقيقة مرجع الجمهور الى حرف واحد وهو انهم رووا عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لما ابقت الفرايض فلاولى عصبة ذكر ومرجع الامامية الى حرف واحد وهو انهم رووا عن ائمتهم عليهم السلام الباقر والصادق ومن بعدهما انكار ذلك وتكذيب الخبر والتصريح برد الباقي على ذوي الفروض ثم ان كل واحد من الفريقين اضاف الى ما ذكرناه اوله ونحن نشير الى خلاصة حجج الفريقين فنقول اما احتجاج الامامية فاحتجوا على بطلان التعصيب بوجوه الاول قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا وجه الاستدلال انه اوجب توريث جميع النساء والاقربين بطل القول بالتعصيب والمقدم حق فالتالي مثله بيان الملازمة ان القايل بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ ولا العمة مع العم وبيان حقية المقدم انه تعالى حكم بالاية بالنصيب للنساء كما حكم به للرجال فلو جاز حرمان النساء لجاز حرمان الرجال لان المقتضي لتوريثهم واحد وهو ظاهر الاية ان قيل الاية ليست على عمومها لانها تقتضي توريث كل واحد من الرجال والنساء مع وجود من هو اقرب وهو باطل واذا لم يكن على العموم جاز العمل بها في بعض الصور كما هو عندنا في ٢ ام

في توريث بعض النساء وحرمان بعضهن قلنا يلزم الاية عامة وليس مقتضاها توريث البعيد والقريب بل التوريث من الولد والاقربين ولفظ الاقرب يمنع القريب الاقل يمنع القريب مع وجود الاقرب ولا احد اقرب الى الابوين من الاولاد واذا كان الاصل فيها العموم لم يكف الحكم بتوريث بعض النساء والاجمال مثله منه ط

في الرجال ويؤيد عمومها في توريث النساء انها نزلت ردا على اهل الجاهلية حيث كانوا لا يورثون النساء شيئا كما رواه جابر عن زيد بن ثابت ويروون عموما لاية الرد الثاني في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين والاستدلال بها من وجهين احدهما انه تعالى حكم باولوية بعض

الارحام

الارحام ببعض واراد به الاقرب فالاقرب قطعا بموافقة الخصم لانهم يقولون ان العصبة الاقرب يمنع الابعد ويقولون في الوارث باية اولي الارحام ان الاقرب منهم يمنع الابعد ولا شبهة في ان البنت اقرب الى الميت من الاخ واولاده والاخ واولاده والاخت اقرب من العم واولاده لان البنت يتقرب الى الميت بنفسها والاخ انما يتقرب اليه بالاب والاخت يتقرب اليه بالاخ بواسطة الاب والعم يتقرب اليه بواسطة الجد فهي بواسطة وهو بواسطتين واولاده بوسايط وثانيهما انه تعالى حكم بان اولي الارحام بعضهم اولى ببعض والمراد بالاولوية في الميراث وغيره اما اولا فللعموم فيدخل فيه الميراث واما ثانيا فلما نقل من ان الاية نزلت ناسخة للتوارث بمعاقدة الايمان والتوارث بالمهاجرة الذين كانا ثابتين في صدر الاسلام والناسخ للشيء يجب ان يكون رافعا له فلولا ان المراد بها توريث ذوي الارحام لما كانت رافعة لما نسخته ومن ههنا يظهر فساد قول من ادعى ان المراد بالاولوية في احوال الميت من الصلوة ونحوها او ان المراد بالارحام المذكورين في سورة النساء بقرينة قوله في كتاب الله مع انه لو سلم عدم نسخها للايتين فالارث داخل في عمومها والاصل عدم التخصيص واما قوله تعالى في كتاب الله فالمراد به في حكم كتاب الله ولا تخصيص ولا تخصيص بما في سورة النساء لعدم المقتضي الثالث الاخبار التي رووها عن النبي صلى الله عليه وآله كقوله من ترك مالا فلاهله وقوله صلعم في محض خلف بنتا ولها ان المال كله للبنت ودلالة الثاني على انتفاء التعصيب ظاهر ووجه الاستدلال بالاول ان الاناث من الاهل قطعا فاقتضى الخبر توريثهن اجمع وهو خلاف مذهب القايلين بالتعصيب الرابع ان القول بالتعصيب يقتضي كون توريث الوارث مشروطا بوجود وارث اخر والمقتضي باطل والملازمة تظهر فيما لو خلف الميت بنتين وابنة ابن وعم فللعم عندهم ما فضل عن البنتين ولا شيء لبنت الابن وبتقدير ان يكون معها اخ يكون الثلث بينهما اثلاثا واما بيان بطلان التالي وهو المقتضي فلانه مخالف للكتاب والسنة اما الكتاب فظاهر واما السنة فلان احدا لم ينقل ان توريث الوارث مشروط بوجود اخر بل المعلوم من دين النبي صلعم انه مع وجود الوارث الاخر اما ان يتساويا او يمنع احدهما الاخر ان قيل انما كان كذلك لان العم اولى عصبة ومع وجود ابن البنت فهو اولى منه فلذلك ورثناه وشاركته اخته للاجماع على المشاركة قلنا اما حديث اولى عصبة فسيتبين ضعفه وعلى تقدير تسليمه كان ينبغي ان يحوز الابن وحده لانه اولى عصبة دون اخته وهو اولى من العم الذي هو اولى من البنت والاولى من الاولى اولى واذا كان العم يحوز الجميع ويمنع البنت فيما لاجرى ان يكون الابن كذلك ولا مخلص من هذا الا بالتزام توريث الابن بغير النصيب حتى تشاركه اخته ان قيل توريث البنت مع اخيها جاء من قوله تعالى في حكم الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين والابن جاء خبر العصبة قلنا جمعا بينهما قلنا الخبر خاص والاية عامة والعمل به يقتضي تقديم ارث الابن لانه اولى عصبة ولا يشاركه البنت

لاختصاصه بالذكر وهذه المعارضة واردة في كل موضع حكموا المشاركة الانثى للذكر فيه الخامس وهو العمدة كما اشرنا اليه ولا الروايات المستفيضة ببطلان التعصيب عن اهل البيت عليهم السلم وهي كثيرة جدا فلنذكر منها فمنها ما رواه عبد الله بن كثير عن حسين البزاز قال امرت من يسال ابا عبد الله ع المال لمن هو للاقرب ام للعصبة فقال المال للاقرب والعصبة في فيه التراب ومنها عن حماد بن عثمان قال سالت ابا الحسن عليه السلم عن رجل ترك امراة واخاه فقال يا شيخ تريد على الكتاب فقلت نعم قال كان علي عليه السلم يعطي المال الاقرب فالاقرب قال قلت فالاخ لا يرث شيئا قال اخبرتك ان عليا عليه السلم كان يعطي المال الاقرب فالاقرب ومنها عن محمد بن مسلم قال اقراني ابو جعفر الباقر عليه السلم كتاب الفرايض التي هي املاء رسول الله صلعم وخط علي عليه السلم بيده فوجدت فيها رجل مات فترك ابنته وامه للبنت النصف ثلثه اسهم وللام السدس سهم يقسم المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلثة اسهم فللبنت وما اصاب سهما فللام ومنها عن عبد الله بن يحيى عن ابي عبد الله ع في رجل ترك ابنته واخته لابيه وامه فقال المال كله لابنته وليس للاخت من الاب والام شي او غير ذلك من الاخبار ولا فائدة في الاكثار منها فانه المعروف من فقه اهل البيت عليهم السلم لا يعرفون خلافه واما الجمهور فاحتجوا على اثبات التعصيب بوجوه الاول انه تع لو اراد توريث البنات ونحوهن اكثر مما فرض لهن لفعل ذلك والتالي باطل فانه تع نص على توريثهن مفصلا ولم يذكر زيادة على النصيب وبيان الملازمة انه تع لما ورث الابن الجمع لم يفرض له فرضا وكذا الاخ للاب والعم واشباههم فلولا قصر ذوي الفروض على فروضهم لم يكن في التنصيص على المقدار فايدة الثاني قوله تع ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فان وجه الاستدلال انه تع حكم بتوريث الاخت نصف ميراث اخيها مع عدم الولد وحكم بتوريث الاخ ميراثها اجمع بدليل قوله تع وهو يرثها فلو ورثت الاخت الجميع كما هو مذهبكم لم يبق الفرق بين الاخت والاخ ثمرة اصلا الثالث قوله تع واني خفت الموالي من ورائي وكانت امراتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني وجه الاستدلال انه ذكريا عليه السلم لما خاف ان يرثه عصبته سال الله تع ان يهبه ولدا ذكرا بدليل قوله تع وليا فلو كانت الانثى تمنع العصبة لما كان في اختيار الذكر مزية الرابع وهو عمدتهم كما اشرنا اليه سابقا ما رواه وهب عن ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس عن النبي صلعم انه قال الحقوا الفرايض كما انفت فلاولى عصبة ذكر وفي اخرى فلاولى رجل ذكر عصبة وهذا نص وروى عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر ان سعد بن الربيع قتل يوم احد جاءت امراته بابنتيه الى النبي صلعم وقالت يا رسول الله ان اباهن قتل يوم احد واخذ عمهن المال كله ولا ينكحان الا ولهما مال فقال النبي صلعم سيقضي الله في ذلك فانزل الله تع في ذلك يوصيكم الله

في اولادكم

في اولادكم الاية فدعا صلعم العم وقال اعط الجاريتين الثلثين واعط امهما الثمن فما بقي فلك وهذا نص ايضا واجيب عن الوجه الاول بان حاصله يرجع الى ان كل من فرض له من الورثة فرض لا يزاد عنه وكل من لم يفرض له يعطى الجميع وهذا باطل اما اولا فلاعتراف الخصم بجواز النقيصة عنه ولو كان الفرض مانعا من الزيادة عنه لم يجز النقص فما المانع من الزيادة بل الامر في النقصان اولى لان النقصان ينافي الفرض بخلاف الزيادة عليه بدليل اخر فان فيه اعمال الدليلين وحصول المطلوب من كل منهما واما ثانيا فلان هذه الاية معارضة باية اولي الارحام فلا بد من التوفيق بينهما وهو لا يحصل الا بالرد على الاقرب وان كان ذا فرض لان اية اولي الارحام عليه وانما قلنا ذلك لان الله تع لم يمنع في الاية من الرد والا لم يحصل النزاع وقد دلت اية اولي الارحام على الرد لدلالتها على التوريث بقرابة الرحم والعمل بمضمون الايتين اولى من طرح احديهما الا المفهوم الذي هو من اضعف الادلة واما ثالثا فلانه لا بد من رد الفاضل على مخصص بدليل والا لادى الى التحكم وسنبطل الخبرين المقتضيين للرد على العصبة ان شاء الله تع واذا بطلا تعين الرد على اولي الارحام والا لزم خرق الاجماع وبهذه الوجوه يظهر الجواب عن الوجه الثاني لانه راجع الى ان الاخت لم يسم لها اكثر من النصف فلا تزاد عليه واما الاخ فمحكوم بتوريثه الجميع وقد ظهر ضعف هذا التمسك على انه يمكن الاستدلال بهذه الاية على بطلان التعصيب من حيث ان الله تع شرط في توريث الاخ من الاخت عدم ولدها واذا كان لها بنت لم يكن ولدها معدوما واذا وجد المنافي للشي استحال الا استحالة اجتماع المتنافيين فيجب ان لا يرث الاخ مع البنت شيئا وهو خلاف مدعاكم وعن الوجه الثالث بالمنع من كون زكريا طلب الذكر بل الانثى او الاعم بقرينة انه لما كفل مريم وراى من بركتها وكراماتها ما راى دعا ربه وقال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة فظاهر الحال وسياق الاية يقتضي انه لم يطلب الا مثل مريم فاعطاه الله افضل منها ولو تنزلنا لقلنا انه طلب الاعم ولو سلمنا انه طلب الذكر لا يلزم منه انه خاف العصبة لانه لو كان له بنو عم وبنات عم لم يرثوه بالعصبة بل لكونهم من اولي الارحام لان ميراث العصبة المفروض ههنا ليس الا توريثا العصبة مع ذوي الفرض لا مطلقا مع ان طلب الذكر جاز ان يكون لمحبة طبعه كما لا يخفى من عادة الخلق سلمنا لكن لا يلزم من ثبوت ذلك في شرعه ثبوته في شرعنا لان شريعة نبينا صلعم ناسخة للشرايع وما يوافق منها كما سبق على وجه الاتفاق لا الاستصحاب على ان الاية حجة لنا لا لهم لان قوله وكانت امراتي عاقرا اي لا تلد يقتضي انها اذا ولدت لم يخف الموالي من ورائه من كونه ذكرا او انثى لانها لو ولدت انثى لم تبق عاقرا لم يخف الموالي فظهر ان الانثى تمنع الموالي وهو المطلوب وعن الوجه الرابع بوجهين احدهما ان المروي عنه انكر الخبر الاول وهو يقتضي رده عند اهل الحديث روي

ابو طالب الانباری قال حدثنا محمد بن احمد الترمذی قال حدثنا بشر بن هرون قال حدثنا سفین عن ابی
اسحق عن قارثة بن مضرب قال جلست الی ابن عباس وهو بمکة فقلت یا ابن عباس حدیث ترویه اهل
العراق عنك وطاووس مولاك یرویه ان ما ابقت الفرایض فلاولی عصبة ذکر قال من اهل العراق
انت قلت نعم قال ابلغ من وراءك انی اقول ان قول الله عز وجل اباؤکم وابناؤکم لا تدرون ایهم اقرب
لکم نفعا فریضة من الله وقوله واولوا الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله وهل هذه الا فریضتان
وهل ابقتا شیئا ما قلت هذا ولا طاووس یرویه علی قال قارثة بن مضرب فلقیت طاووسا فقال لا والله
ما رویت هذا علی ابن عباس وانما الشیطان القاه علی السنتهم قال سفین اراه من قبل ابنه عبد الله بن طاووس فانه کان علی خاتم سلیمان بن عبد الملك وکان یحمل علی هولاء
القوم حملا شدیدا اعنی بنی هاشم فکشف عنك بهذا الحدیث بعد ما ذکرناه وثانیهما انه یقتضی
خلاف ما هم علیه فی صور کثیرة منها ما لو خلف المیت بنتا واختا واخا فمقتضاه ان الاخ
یعطی ویحرم الاخت وهم یقسمون الزاید عن فرض البنت بینهما اثلاثا ومنها ما لو خلف بنتا واختا
وعما فهو یقتضی ایضا توریث العم دون الاخت وهم یعکسون الحکم ومنها ما لو خلف بنتا وبنت ابن
واخوة لاب ومقتضاه توریث الزاید للاخوة للاب وحرمان بنت الابن وهم لا یقولون به بل یجعلون
لبنت الابن السدس والباقی للاخوة الی غیر ذلك من الامثلة والاعتراض بها الزام فلا یقدح عدم
ذهابنا الیها والاعتذار عن توریث بنت الابن السدس بانه تکملة الثلثین الذین فرضهما الله تعالی
للبنتین وصدق اسمهما علی بنت الصلب وبنت الابن بان ذلك لو تم لساویتا فیها ولا یقولون
به وکما یصدق انه خلف بنتا للصلب یصدق انه خلف بنتین ان جعلنا ولد الولد ولدا حقیقة
والا لم یدخل فی الابنتین ولم یشارك فی الثلثین واما الخبر الثانی فراویه مطعون فیه عند اهل الحدیث
بما هو مذکور عندهم وانه لم یروا الا هذا الخبر علی ما ذکره بعضهم ومعارض بما نقلته الامامیة کما
ذکرناه وانه صلعم ورث بنت حمزة جمیع ماله وعدم تسلیم النقل مشترك وقد الزمهم اصحابنا الزامات
شنیعة مترتبة علی هذا القول مذکورة فی المطولات قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامیة الی بطلان العول وخالفت فیه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا فی ذلك العقل والنقل قال
ابن عباس سبحان الذی احصی رمل عالج عددا جعل فی المال نصفا ونصفا وثلثا ذهب النصفان بالمال
فاین الثلث فقیل له من اول من اعال الفرایض فقال عمر بن الخطاب فقیل له هلا اشرت علیه قال هبته
انتهی قال الناصب خفضه الله اقول مذهب العول فی المیراث ثابت بالاجماع وذلك الفروض

الداعیة

الداعیة الیه لاجتماع الفروض فتارك العول تارك امر الله تعالی لان المفروض اذا زادت علی المال
کیف یحکم فیها ان لم یکن العول ان اعطی بعضهم وترك البعض لزم مخالفة امر الله تعالی والترجیح
بلا مرجح فلزم القول بالعول ولا یعال الا عند الضرورة الحالیة الی مخالفة النص واما ما ذکر ان
اول من اعال فی الفرایض عمر بن الخطاب فلا یبعد هذا وهو خلیفة مجتهد ووافقه الصحابة بعد
دخوله فیه اولا انتهی اقول فیه نظر اما اولا فلعدم انتظام کلامه عند دعوی الاجماع
حیث ادعی اولا ان العول ثابت بالاجماع ثم فرع علیه بقوله فتارك العول تارك لامر الله تعالی
فانه لا یعهد ان یقال فی ترك الاجماع انه تارك امر الله تعالی وانما یقال انه خلاف الاجماع وبالجملة لا
یلزم خلاف الاجماع ولا الترجیح من غیر مرجح اما الاول فلان الاصل وقوع الاجماع ثم وقوع علیه فی
ذلك ممنوع لما ذکره المصنف من اظهار ابن عباس المخالفة بعد عمر وما ذکره الناصب من ان المخالفة لا یقدح
فی الاجماع بعد دخوله فیه اولا مردود بان دخوله فیه اولا لو سلم فقد ظهر انه کان علی وجه السکوت
لا یدل علی الموافقة فلا ینعقد به الاجماع ومن المضحکات دعواه ان ابن عباس کان تلمیذا لعمر الجاهل
الذی قد مر انه اعترف بان کل الناس افقه منه حتی المخدرات فی الحجال واما لزوم الترجیح من غیر مرجح
فانه غیر واقع ایضا لان ما توهم لزوم ذلك فیه من صور القول بعدم العول وهو اعتبار النقص علی
البنتین اذا اجتمعتا مع ابوین وزوج او زوجة لا علی الزوجین له مرجح وهو حصول النصیب الادنی
للبنتین ایضا وتوضیحه ان کل واحد من الزوجین له سهمان اعلی وادنی ولیس للبنت والبنتین
والاختین لو لا قولنا الا سهم واحد فاذا دخل النقص علیها استوی ذو والها فی ذلك فالمرجح هو
تحقق هذا التعادل المالوف من الشارع اعتباره ایاه وتحقیق الکلام وتوضیح المرام فی الاحتجاج
والالزام ما ذکره بعض مشایخنا الاعلام کثرهم الله بین الانام حیث قال قد اختلف المسلمون فی هذه
المسئلة فذهب الجمهور منهم الی القول بالعول بان یجمع السهام کلها وتقسم الفریضة علیها
لیدخل النقص علی کل واحد بقدر فرضه کارباب الدیون اذا ضاق المال عن حقهم قالوا اول مسئلة
وقع فیها العول فی الاسلام فی زمن عمر حین ماتت امرأة فی عهده عن زوج واختین فجمع الصحابة
وقال لهم فرض الله تعالی للزوج النصف وللاختین الثلثین فان بدات بالزوج لم یبق للاختین لم
یبق للزوج حقه فاشیروا علی فاتفق رای اکثرهم علی العول ثم اظهر ابن عباس رضی الله عنه الخلاف
وبالغ فیه واتفقت الامامیة علی عدمه وان الزوجین یاخذان تمام حقهما وکذا الابوان ویدخل
النقص علی البنات ومن تقرب بالابوین او بالاب من الاخوات وبه کان یقول من الصحابة ابن عباس

امير المومنين عا وان كان الجمهور ينقلون عنه خلافه وابن عباس بالاتفاق ومن التابعين محمد بن
الحنفيه والباقر والصادق عليهم السلم ومن الفقهاء دود بن على الاصفهاني ولكل من الفريقين على
مدعاه ادلة نحن نذكر خلاصتها فاما القائلون ببطلانه فاستدلوا بالمعقول والمنقول اما الاول
فمن وجوه الاول انه يستحيل ان يجعل الله تع لمال نصفين وثلثا او ثلثين ونصفا ونحوذ للسهام الايفي
به والا لكان جاهلا او عابثا تعالى الله عن ذلك وقد تبين في علم الكلام ما يدل على استحالتها الثانى
ان العول يودى الى التناقض والاغراء بالقبيح وهما باطلان اما الاول فلانا اذا فرضنا الوارث ابوين
وبنتين وزوجا وجعلنا فريضتهم من اثنى عشر واعلناها الى خمسة عشر فاعطينا الابوين منها اربعة
اسهم من خمسة عشر فليست سدسين بل خمسا وثلث خمس وكذا اذا دفعنا الى الزوج ثلثه فليست ربعا
بل خمسا وكذلك الثمانية لتنبين له شرعا واما الثانى فلان الله تع قد يسمى الخمس باسم الربع والثلث والخمس
باسم الثلثين والخمس وثلثه باسم الثلث ولا نعنى بالاغراء الا ذلك الثالث انه ان وجب كون الذكور
اكثر سهاما من الاناث بطل العول والمقدم حق باعتراف الخصم فكذا الثانى والملازمة تظهر فيما اذا
خلفت زوجا وابوين وابنا او زوجا واختين لام واخا لاب ففى الموضعين يعطى الابن والاخ الباقى او زوجا وابناء م
وبتقدير ان يكون بدل الابن بنتا وبدل الاخ اختا فهى تاخذ اكثر من الذكر قطعا وبيان حقية المقدم واختا الاب ط
ان الله تع فضل البنين على البنات في الميراث والرجال على النساء وقال وللرجال عليهن درجة
والخصم الزم فيما لو خلفت المراة زوجا وابوين ان يعطى الاب الثلث والام السدس مع انه حاجب
لها عن الثلث وقد فرض الله تع لها مع عدم الحاجب الثلث خروجا من ان يفضل الانثى على الذكر فاذا
التزم ذلك فيما يخالف صريح القران فهلا يلزمه فيما يوافقه واما المنقول وهو العمدة فمن طريق يلزمه ذ ر
ما رواه ابو القاسم الكوفى صاحب ابى يوسف عن ابى يوسف قال حدثنا ليث بن ابى سليمان عن
ابى عمر العبدى عن على عليه السلم انه قال الفرايض ستة وسهم الثلثان اربعة اسهم والنصف ثلثه
سهم والثلث سهمان والربع سهم ونصف والثمن ثلثة ارباع سهم ولا يرث مع الولد الا الابوان والزوج
ولا يحجب الام عن الثلث الا الولد والاخوة ولا يزاد الزوج عن النصف ولا ينقص من الربع ولا
تزاد المرة عن الربع ولا ينقص من الثمن وان كن اربعا ودون ذلك فهن فيه سواء ولا يزاد الاخوة من
الام عن الثلث ولا ينقصون من السدس وهم فيه سواء الذكر والانثى ولا يحجبهم عن الثلث الا الولد
والوالد والدية تقسم على من احرز الميراث الدلالة من هذا الحديث في قوله لا ينقص من الربع ولا ينقص
من الثمن ولا ينقص من السدس وعلى قولهم يجعل النقص عليهم جميعا عن هذه السهام وفى حصر

الثلثين

الثلثين والنصف والربع والثمن في ستة وعلى قولهم لا يجتمع الا في تسعة وربع ومع التصحيح في
اربعة وعشرين او سبعة وثلثين وهذا وكان لا يفرض في الفرايض الا انه يدل على بطلان العول عنده
ومنه ما روى عن عبد الله بن عباس رضى الله عنه رواه ابو طالب الانبارى قال حدثنى ابو بكر الحافظ
قال حدثنى على بن محمد الحسين قال حدثنا يعقوب بن ابرهيم بن سعد قال حدثنى ابى عن محمد بن اسحق
قال حدثنى الزهرى عن ابى عبد الله بن عتبه قال جلست الى ابن عباس فجرى ذكر الفرايض والمواريث
فقال ابن عباس سبحان الله العظيم اترونا الذى احصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا وثلثا
وربعا او قال نصفا ونصفا وثلثا وهذا النصفان قد ذهبا بالمال فاين موضع الثلث فقال النصفان ام
له زفر بن اوس البصرى يا ابا العباس فمن اول من اعال الفرايض فقال عمر بن الخطاب لما التفت انفقت ر
عنده الفرايض ودفع بعضها بعضا فقال والله ما ادرى ايكم قدم الله وايكم اخر وما اجد شيا
هو اوسع الا ان اقسم عليكم هذا المال بالحصص وادخل على كل ذى حق حق ما دخل عليه من عول
الفريضة وايم الله لو قدم من قدم الله واخر من اخر الله ما عالت فريضة فقال زفر بن اوس فايها قدم
وايها اخر قال كل فريضة لم يهبطها الله تع عن فريضة الى فريضة فهذا ما قدم الله واما ما اخر فكل الاقم
فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن لها الا ما بقى فتلك التى اخر فاما التى قدم فالزوج له النصف
فاذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع الى الربع لا يزيله عنه شى والزوجة لها الربع فاذا زالت عنه
صارت الى الثمن لا يزيلها عنه شى والام لها الثلث فاذا زالت عنه صارت الى السدس لا يزيلها
عنه شى فهذه الفرايض التى قدم الله عز وجل واما التى اخر ففريضة البنات والاخوات لهن النصف
والثلثان فاذا ازالتهن الفرايض عن ذلك لم يكن لها الا ما بقى فتلك التى اخر فاذا اجتمع ما قدم
وما اخر بدى بما قدم الله فاعطى حقه كاملا فان بقى شى كان لمن اخر وان لم يبق شى فلا شى له فقال
له زفر بن اوس فما منعك ان تشير بهذا الراى على عمر فقال هيبته والله وكان امرا مهيبا قال الزهرى
والله لولا انه تقدم ابن عباس امام عدل كان امره على الورع امضى امرا وحكم به وامضاه لما اختلف
على ابن عباس اثنان وقوله رضى الله عنه وان لم يبق فلا شى له سابقة في ان لم يبق قدمهم الله
عز وجل والا فهذا الفرض لا يقع انه لابد ان يفضل لهم شى ورووا ايضا عن ابن عباس رضى الله عنه
انه كان يقول لمن شاء عند الحجر الاسود ان الله تع لم يذكر في كتابه نصفين وثلثا واما ما ورد ما شاط
من طرف الخاصة على واهل بيته عليهم السلم في انكار العول فكثير يكاد يبلغ التواتر فمنها ما رواه عن ص
ابو بصير عن الباقر ع كان امير المومنين عليه السلم يقول ان الذى احصى رمل عالج ليعلم ان السهام

لاتعول على ستة لوكانوا يبصرون وجهها لا تجز ستة ورووا عن ابن عباس رضي الله عنه نحو
ما تقدم وروى محمد بن مسلم في الصحيح والفضيل بن يسار وبريد العجلي وزرارة بن اعين عن ابي جعفر
عليه السلم قال السهام لا تعول ولا تكون اكثر من ستة قال هذا ما ليس فيه اختلاف اصحابنا عن ابي جعفر
وابي عبد الله عليهما السلم واما الجمهور فاحتجوا على اثباته بالمعقول والاثر اما الاول فمن وجوه الاول ان
النقص لابد من دخوله على الورثة على تقدير زيادة السهام اما عند القايل فعلى الجميع واما عند غيره
فعلى البعض دون بعض ترجيح من غير مرجح فكان ادخاله على الجميع اعدل الثاني ان التقسيط مع القصور
واجب في الوصية للجماعة كما لو وصى لزيد بالف ولعمرو بخمسمائة ولم يخلف سوى مائة فانها تقسط على انصبائهم
فيكون الميراث كذلك والجامع بينهما استحقاق الجميع التركة وهذا الفرض من الوصية وان انكره
منكر العول لكنه يعترف به فيما لو اوصى بنصف تركته لواحد وبنصف لاخر وبثلث لثالث على طريق
العول فانه يلتزم بالتحاص بالعول الثالث ان الديان يقتسمون المال على تقدير قصوره عن ديونهم
بالحصص فكذلك الوارث والجامع الاستحقاق للمال والفرق بان لكل واحد من الديان قدرا معينا بخلاف
الورثة لا يفيد لان الورثة وان لم يكن لكل واحد منهم قدر معين من المال الا ان لكل واحد جزء جاريا مجرى
المعين واما الثاني فيما رواه عبيدة السلماني قال كان علي عليه السلم على المنبر فقام اليه رجل فقال
يا امير المؤمنين رجل مات وترك ابنتيه وابويه وزوجته فقال علي عليه السلم صار ثمن المرأة تسعا وهذا
صريح في اثبات العول وهو يخالف ما نقلتموه عن علي عليه السلم من انكاره واجيب عن الاول بمنع عدم
ترجيح جانب النقص المدعى لاختصاصه بالبعض فان المرجح الاجماع على نقصه مع الدليل ووقوع الخلاف
على نقص من عداه فيكون المجمع عليه اولى به ولان النقص على خلاف الاصل في حق الجميع ترك العمل به
في المجمع عليه فيبقى الباقي على الاصل عملا بالاستصحاب فظهر الترجيح وعن الثاني بمنع الحكم في الاصل
ووجود الفارق فيما ذكروه من الفرض الذي هو افقهم عليه في الوصية وهو تصريح الموصي بارادة
العول فيجب اتباعه لقوله تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه فقد امرنا الله تعالى
هنا بالعول ولو قدر انه امرنا في الفرايض لصرنا اليه وانما الكلام مع عدم الامر فكيف يقاس غير المامور
به على المامور به وعن الثالث بالفرق بين الدين والميراث فانه يصح اجتماع الف الف وثلاثة الاف
وعشرة في مال واحد ولا تعدد العقلاء محالا بخلاف اجتماع ثلثين ونصف في مال واحد فلا يقاس
المستحيل على غيره ووجه الامكان في الاول كان متعلقا في الذمة وهو يقبل تحمل الجميع فاذا عرض تعلقه
بعين المال كان تعلق استحقاق لا تعلق انحصار فلا يكون محالا ولهذا لا تعد اخذ احد من الديان قسطه

استيفا

استيفاء لجميع حقه بل لبعض بخلاف الارث ولو فرض قدرة المديون على ايفاء الدين بعد تقسيط
ماله على الديان بجميع يجب عليه الخروج من باقي حقهم ومع موتهم يبقى الباقي في ذمته ويصح احتسابه
عليه من الحق وابراؤه منه بخلاف الارث وعن الرواية بالطعن في سندها اولا وبمعارضتها بما رووا عبيدة
هذا الراوي قال ابو طالب الانباري حدثنا الحسين بن محمد بن ايوب الجرجاني قال حدثنا عثمن بن ابي
سماك شيبة قال حدثنا يحيى بن ابي بكر عن شعبة عن سماك عن عبيدة السلماني وروى الحديث المذكور قال
قلت لعبيدة فكيف ذلك قال ان عمر بن الخطاب وقعت في امارته هذه الفريضة فلم يدر ما يصنع
وقال للبنتين الثلثان وللابوين السدسان وللزوجة الثمن وقال هذا الثمن والبنتين ما بقي فقال فاين
فريضتهما الثلثان فقال له علي لهما ما بقي فابى ذلك عمر وابن مسعود فقال علي عليه السلم على ما راى عمر قال
البنتين والابوين السدسين عبيدة واخبرني جماعة من اصحاب علي بعد ذلك في مثلها انه اعطى الزوج الربع مع ثلثين فاذا كان عبيدة
والباقي رد على البنتين راوي الحديثين عن علي عليه السلام هكذا فاي حجة فيه قوله على ما راى عمر وان كان يجب الظاهر اقراره
قال وذلك هو الحق وان اباه له على ما راه لكن ظاهره عدم الرضا به وانما صار اليه لامر ما لا يخفى ومن وقف على سيرته في زمن خلافته
وكلامه ظهر عليه ان انقياده الى حكم من كان قبله كان على وجه الاستصلاح لا على وجه الرضا وقيل ان الحديث
علي لم يدل على الحكم بالعول بل على تهجينه ومعناه صار ثمنه الذي فرض الله تعالى تسعا عند القايل بالعول ولهذا
مخرج اجاب عن بعض الفروض وسكت عن الباقي او خرج الاستفهام الانكاري بحذف اداة الاستفهام
ومثله في الشواهد القرآنية والشعرية كثير واعلم ان قدماء الاصحاب قد كثروا على هذا المذهب الزامات
كثيرة وتشنيعات اعرضنا عن تفصيلها مخافة التطويل وقد ذكر الشيخ رحمه الله في التهذيب منها في
المسئلتين جملة انتهى ثم لما وافقنا ابن حزم من متاخري الجمهور في هذه المسئلة وكان الاحتجاج بكلامه
اوكد والزم راينا ان نذكر كلامه في هذا الباب وان افضى الى الاطناب قال في كتاب المحلى ولا عول في
شيء من مواريث الفرايض وهو ان يجتمع في الميراث ذو فرايض سمى لا يحتملها الميراث مثل زوج او زوجة
واخت شقيقة واخت لام واختين شقيقتين او لاب واخوين لام او زوج وابوين او ابنتين كان هذه فرايض
ظاهرها انه يجب النصف والثلث او نصف ونصف وثلثان ونصف ونصف وسدس ونحو هذا
فاختلف الناس فقال بعضهم يحط كل واحد من فرضه حتى يقسم المال عليهم ودبروا ذلك على ان يجعلوا
مام سهامهم كاملة ثم يقسم المال بينهم على اجتمع مثل زوج وام واختين لام فهذه ثلثان وثلث ونصف
وسدس ولا يصح هذا في بنية العالم قالوا فيجعل للزوج النصف وهو ثلثة من ستة وللام السدس وهو
فهذه اربعة سهام و للشقيقتين الثلثان وهو اربعة من ستة واحد من ستة فهذه ثمانية وللاختين للام الثلث وهو اثنان من ستة فهذه عشر يقسم المال بينهم

على عشرة اسهم فللزوج الذي له النصف ثلثة من عشرة فهو اقل من اقل من الثلث وللام التي لها السدس
واحد من عشرة وهو العشر وللشقيقتين اللتين لهما الثلثان من عشرة فذلك خمسان وللاختين للام اللتين
لهما الثلث اثنان من عشرة فهو الخمس وهكذا في ساير هذه المسايل وهو قول اول من قال به زيد بن
ثابت فوافقه عليه عمر بن الخطاب وصح عنه هذا وروي عن علي وابن مسعود غير مسند وذكر عن
العباس ولم يصح وصح عن شريح وغيره من التابعين يسير وبه يقول ابو حنيفة ومالك والشافعي واحمد
واصحاب هولاء القوم اذا اجتمع رايهم على شي كان اسهل شي عليهم دعوى الاجماع فان لم يمكنهم ذلك
لم يكن عليهم مونة من دعوى انه قول الجمهور وان خلافه شذوذ وان خصومهم ليرتقون لهم من طوديهم
في هذا الدعوى الكاذبة نعوذ بالله من مثلها والّا الله لا اقدم على ان ينسب الى احد قولا لم يثبت عندي
ان ذلك المرء قاله الا مستهل الكذب مقدم عليه ساقط العدالة واما نحن فان صح عندنا عن انسان
انه قال قولا نسبناه اليه وان رويناه ولم يصح عندنا قلنا روي عن فلان وان لم يرو لنا عنه قول لم
ينسب اليه قولا لم يبلغنا عنه ولا نتكثر بالكذب ولم نذكره لا علينا ولا لنا روينا من طريق سعيد
بن منصور نا عبد الرحمن بن ابي الزناد عن ابيه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن ابيه انه اول من
عال في الفرايض واكثر ما بلغ فالعول مثل ثلثي راس الفريضة وهكذا يكفي في ابطال هذا القول وانه
محدث لم تقض به سنة من رسول الله صلعم وانما هو احتياط ممن راه من السلف قصدوا به الخير و
قال بالقول الاول عبد الله بن عباس كما روينا من طريق وكيع نا ابن جريج عن عطا عن ابن عباس
قال الفرايض لا تعول ومن طريق سعيد نا سفيان بن عيينة نا محمد بن اسحق عن الزهري عن عبيد الله
بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس قال اترون الذي احصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا
نصفا وثلثا انما هو نصفان وثلاثة اثلاث واربعة ارباع ومن طريق اسمعيل بن اسحق القاضي نا علي بن
عبد الله هو ابن المديني نا يعقوب بن ابرهيم بن سعد بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف نا ابي عن محمد
بن اسحق حدثني ابن شهاب الزهري عن عبيد الله بن مسعود قال خرجت انا وزفر بن اوس الى ابن عباس عبيد بن م
فتحدثنا عنده حتى عرض ذكر الفرايض المواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم اترون الذي احصى رمل
عالج عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا النصفان قد ذهبا بالمال اين موضع الثلث فقال
له زفر يا ابا العباس من اول من اعال الفرايض فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفرايض و
دافع بعضها بعضا وكان امرا ورعا قال والله ما ادري ايكم قدم الله عز وجل ولا ايكم اخر فما اجد
شيا هو اوسع من ان اقسم بينكم هذا المال بالحصص فادخل على كل ذي حق ما دخل عليه من العول

قال

قال ابن عباس وايم الله لو قدم من قدم الله عز وجل ما عالت فريضة فقال له زفر وايها يا ابن
عباس قدم الله عز وجل قال كل فريضة لم يهبطها الله عز وجل عن فريضة الا الى فريضة فهذا
ما قدم واما ما اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن لها الا ما بقي فتلك التي اخر فاما التي قدم
فالزوج له النصف فان دخل عليها من يلده رجع الى الربع لا يزايله عنه شي والزوجة لها الربع فان
زالت عنه صار الى الثمن صارت الى السدس لا يزيلها عنه شي فهذه الفرايض التي قدم الله عز وجل
والتي اخر فريضة الاخوات والبنات النصف فما فوق ذلك والثلثان فاذا ازالتهن الفرايض عن
ذلك لم يكن لهن الا ما يبقى فاذا اجتمع ما قدم الله عز وجل وما اخر بدئ بمن قدم فاعطي حقه كاملا فان
بقي شي كان لمن اخر وان لم يبق شي فلا شي له فقال زفر فما منعك يا ابن عباس ان يشير عليه بهذا الراي
قال ابن عباس هيبته قال ابن شهاب والله لولا انه يقدمه امام عدل كان امره على الورع فامضى امرا
فمضى ما اختلف على ابن عباس من اهل العلم اثنان فيما قال ويقول ابن عباس قال وابو
سليمان وجميع اصحابهم وغيرهم فنظرنا فيما احتج به من ذهب الى العول فوجدنا ما ذكره عمر من انه لم يعرف
من قدم الله ولا من اخر وزاد المتاخرون منهم ان قال ليس بعضهم اولى بالحطيطة من قالوا احب ان يعموا
بالحطيطة وادعوا على من ابطل العول تناقضا في مسئلة واحدة فقط ما لهم حجة اصلا غير ما ذكرنا
ولا حجة لهم في شي منه اما قول عمر ما ادري قدم الله عز وجل وايهم فصدق رضي الله عنهم ومثله لم عنه ل
يدع ما لم يتبين له الا انا على يقين وثلج من ان الله تعالى لم يكلفنا ما لم يبين لنا فان كان خفي على
عمر فلم يخف على ابن عباس وليس مغيب الحكم عمن غاب عنه حجة على من علمه وقد غاب عن عمر جواز
كثرة الصدق وموت رسول الله صلعم واما الكلالة واشياء كثيرة فما كدح ذلك في علم من علمها واما
تشبيههم ذلك بالغرماء والموصى لهم فباطل وتشبيه فاسد لان المال لو اتسع على هو اوسع الغرماء والموصى
لهم ولو وجد بعض النحاص مال للعظيم لقسم على الغرماء والموصى لهم ابدا حتى يسعهم وليس كذلك للغرماء ل
امر الغرما فان كل ما خلق الله تعالى في الدنيا والجنة والنار والعرش لا يتسع لاكثر من نصفين او ثلاثة اثلاث
او اربعة ارباع او ستة اسداس او ثمانية اثمان فمن الباطل ان يكلفنا الله عز وجل المحال وما ليس في
الوسع ومن الباطل ان يكلفنا المخرج من ذلك والتخلص منه ما لم يبين علينا كيف نعمل فيه واما
قولهم ليس بعضهم اولى بالحطيطة من بعض فكلام صحيح اريد به ما ينقض منه وهو الا ان نوجب
حط بعضهم دون بعض نص او ضرورة ويقال لهم ههنا ايضا ولا لكم ان تحطوا احدا من الورثة
مما جعل الله تعالى باجتهادك من ظنك لكن بنص او ضرورة واما ادعواهم التناقض من المانعين

بالعول في المسئلة التي ذكروا فسنذكره ان شاء الله ونرى انهم لم يتناقضوا فيها اصلا فاذ قد
بطل كل ما شغبوا به فالواجب ان ننظر فيما احتج به المبطلون العول فوجدنا ابن عباس في الخبر الذي
اوردنا من طريق عبيد الله بن عبد الله عنه قد استظلم بالحجة في ذلك بما لا يقدر احد على الاعتراض فيه
وا وال ذلك اخباره ان عمر اول من اعال الفرايض باعترافه انه لم يعرف مراد الله تعالى في ذلك فصح
انه راي لم يتقدمه سنة وهكذا يكفي في رد هذا القول واما ابن عباس فانه وصف ان قوله في ذلك
نص القرآن فهو الحق وبين ان الكلام في العول لا يقع الا في فريضة فيها ابوان وزوج وزوجة واخوات وبنات
فقط وبعضهم ولا يشك ذو مسكة عقل في ان الله تعالى لم يرد قط اعطاء فرايض لا يسعها المال ووجدنا
ثلث حجج قاطعة موجبة صحة قول ابن عباس احداها التي ذكر من تقديم من لم يحطه الله تعالى قط عن فرض
مسمى على من حطه عن الفرايض المسمى الى ان لا يكون له الا ما بقي والثانية انه بضرورة العقل عرفنا
ان تقديم من اوجب الله تعالى ميراثه على كل حال ومن لا يمنعه من الميراث مانع اصلا اذ كان هو والميت
حرين على دين واحد على من قد يرث وقد لا يرث لان من لم يمنعه الله تعالى قط من الميراث لا يحل منعه
مما جعل الله تعالى وكل من قد يرث فبالضرورة ندري انه لا يرث الا بعد من يرث ولا بد ووجدنا الزوجين
والابوين يرثون ابدا على كل حال ووجدنا الاخوات قد يرثن وقد لا يرثن ووجدنا البنات لا يرثن
الا بعد ميراث من يرثن معهن والثالثة ان ننظر فيما ذكرنا فان وجدنا المال يتسع لفرايضهم ايقنا ان
الله عز وجل اراد بهم في تلك الفرايض نفسها بما سمى لهم فيها في القرآن وان وجدنا المال لا يتسع لفرايضهم
نظرنا منهم واحدا واحدا فمن وجدنا ممن ذكرنا قد اتفق جميع اهل الاسلام اتفاقا مقطوعا به معلوما
بالضرورة على انه ليس في تلك الفريضة ما ذكر الله تعالى اتفاقا قطعا ان الله تعالى لم يرد قط فيها نص عليه في القرآن
فلم نعطه شيئا لانه قد صح ان لا ميراث له في النصوص في القرآن ومن وجدنا قد اختلف المسلمون فيه
فقالت طايفة له ما سمى الله تعالى له في القرآن وقد قالت طايفة ليس له الا بعض المسمى في القرآن وجب
ولا بد يقينا ان نقضي له بالمنصوص في القرآن وان لا يلتفت الى قول من قال بخلاف النص اذا لم يات
في تصحيح دعواه بنص آخر وهذا غاية البيان ولا سبيل الى شذوذ شي من هذه القضية لان الابوين
والزوجين في مسايل العول كلها يقول المبطلون للعول ان الواجب لهم ما سماه الله تعالى لهم في
القرآن وقال القايلون بالعول ليس لهم الا بعضه فوجب الاخذ بنص القرآن لا بقول من خالفه واما
البنات والاخوات فقد اجمع القايلون بالعمل وليس لها بين الطايفتين في اهل الاسلام ثالث
ولا يمكن ان يوجد لهما ثالث اذ ليس في الممكن الا اثبات او نفي على انه يجب في جميع مسايل العول

لهن

ع الف زايدة ظاهرا

ممن ذكرنا صح
الا ما اتفق عليه فان
لم يتفق له على شي
لم نعطه صح

لهن ما جاء في نص القرآن لكن اما بعض ذلك واما لا شي فكان اجماعهم حقا بلا شك وكان ما
اختلفوا فيه لا يقوم به حجة لم يات به نص فوجب اذ لا حق لهن بالنص لا يعطوا الا ما صح الاجماع
لهن به فان لم يجمع لهن على شي وقد خرجن بالاجماع وبالضرورة عن النص فلا يجوز ان يعطين
شيئا بغير نص ولا اجماع وهذا بيان لا اشكال فيه وبالله تعالى التوفيق واما المسئلة التي
ادعوا فيها التناقض على بعضها دون بعض وهي زوج وام واختان لام فقالوا في هذه المسئلة
كل هولاء اولو فرض مسمى لا يرث منهم احد بغير الفرض المسمى في شي من الفرايض وليس ههنا
من يرث مرة بفرض مسمى فيقدموه ومرة ما بقي فيقطعوه او يؤخروه وقالوا في الاولى الاخوات
من الشقايق او للاب فقط او للام فقط ممن قد يرث وقد لا يرث شيئا فمن اين لكم اسقاط
بعض واثبات بعض قال ابو محمد اما مسئلة الزوج والام والاختين فلا تناقض فيها اصلا لان
الاختين للاب قد يرثان بفرض مسمى مرة وقد لا يرثان الا ما بقي ان بقي شي فلا يعطيان ما لم
يات به نص لهما ولا اتفاق وليس للام ههنا الا السدس لان للميت اخت فوجب للزوج
النصف بالنص وللام السدس بالنص فتلك الثلثان وللاختين للام الثلث بالنص وايضا
فهولاء كلهم مجمع على توريثهم في هذه الفريضة بلا خلاف من احد ومختلف في حطهم فوجب
توريثهم بالنص والاجماع وبطل حطهم بالدعوى المخالفة للنص وصح بالاجماع المتيقن ان
الله تعالى لم يعط الاختين للاب في هذه الفريضة الثلثين ولا نص لهما بغيره ولم يجمع لهما على شي
يعطيانه فاذ لا ميراث لهما بالنص وبالاجماع لا يجوز توريثهما اصلا واما مسئلة الزوج والام
والاختين للام فانها لا يلزم ابا سليمان ومن وافقه ممن يحط الام الى السدس بالاثنين من الاخوة
واما نحن ومن اخذ بقول ابن عباس في ان لا يحط الى السدس الا بثلثة فصاعدا من الاخوة فجوابنا
فيها وبالله تعالى التوفيق بان الزوج والام يرثان فلا يجوز منع من نحن على يقين من ان الله تعالى اوجب
له الميراث في كل حال وابدا ولا يجوز توريث من قد يرث وقد لا يرث الا بعد توريث من نحن على يقين
من وجوب توريثه وبعد استيفائه من نص الله تعالى عليه فان فضل عنه شي لم يكن له شي اذ ليس في وسع
المكلف الا هذا او مخالفة القرآن بالدعوى بلا برهان فللزوج النصف بالقرآن وللام الثلث بالقرآن
فلم يبق الا السدس فليس للاخوة للام غيره اذ لم يبق لهم سواه وبالله التوفيق **قال المصنف**
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز الوصية للوارث وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد
خالفوا كتاب الله تعالى حيث قال كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين

والاقربين وهو نص للباب ولانه نوع من البر والاقارب اولى به من الاباعد كما قال عم ابدا بمن تعول
وفيه صلة الرحم المامور بها وقال عم فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ولان
الوارث قد يستحق التفضيل اما بسبب شدة فاقته وفقره او بسبب كثرة عياله دون غيره او بسبب
فضله وعلمه وقلة سعيه فی الامور الدنيوية فناسب العقل التفضيل ولا يمكن الا بالوصية ولانه
كما جاز التفضيل حال الحيوة كذا يجوز بعد الممات انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب
الشافعی انه يصح الوصية للوارث باجازة الورثة بعد موت الموصی ولا يصح بدونها ولو ان نقص عن
الثلث ولو اجازوا فی حيوته او اذنوا له فی الوصية او ارادوا الرد بعد موته فلهم ذلك ولو اجازوا
بعد الموت لزمت والدليل على عدم جواز الوصية للوارث مطلقا ما روی فی الصحاح عن ابی امامة
قال سمعت رسول الله صلعم فی خطبة عام حجة الوداع ان الله قد اعطى كل ذی حق حقه فلا وصية لوارث
الحديث وقد بين رسول الله صم فی هذا الحديث دليل عدم الصحة مطلقا وذلك انه قال ان الله اعطى كل
ذی حق حقه والمراد ان الله اعطى الورثة نصيبهم فی الميراث فالوصية لغيرهم لانهم احق بهم والثلث
للتصدق واما ما استدل عليه من اية الوصية فانها منسوخة باية المواريث بالاجماع فلا يستدل به
لان الاجماع على عدم وجوب الوصية مطلقا فضلا عن الوصية لمكان قرابته فالقياس يقتضی
ان لا يدفع الزكوة الا لعياله والحال انه لا يجوز دفع الزكوة الفريضة للعيال وكذا باقی الوجوه العقلية
انتهى **اقول** ما روی فی الصحاح سقيم لا يعتمد عليه كما مر بيانه مرارا وعلى تقدير تسليمه يمكن حمله على
نفی وجوب الوصية الذی كان قبل نزول الفرايض او على نفی الوصية مطلقا بمعنى امضائها وان زادت
عن الثلث كما يقتضيه اطلاق الاية وتخصيص الوارث تحت الاية على الوصية له اذ لولاه لاستفيد
من الاية جواز الوصية له بجميع ما يملك الموصی واما ما ذكره من نسخ الاية باية المواريث فمردود بان الشیء
انما ينسخ غيره اذا لم يمكن الجمع بينهما وههنا ممكن بحمل الارث على ما زاد عن الوصية او ما زاد
عن الثلث كغيرها من الوصايا وايضا الميراث عطية من الله والوصية عطية ممن حضره الموت فالوارث
يجمع له بين الوصية والميراث بحكم الايتين فلا منافاة ولظهور بطلان دعوى نسخ الاية بالاجماع
ترى الفاضل التفتازانی اعتذر عن ذلك فی حاشية الكشاف بارتكاب تاويل لا يخفى فساده ايضا
ولو سلم النسخ فهو رافع للوجوب لا الجواز وذلك لان ماهية الواجب مركبة من جواز الفعل ومنع تركه
ورفع المركب لا يستلزم رفع جميع اجزائه كما لا يخفى ولو اغمضنا عن ذلك وقدرنا حصول المنافاة
بين الايتين فهذه الاية توجب الوصية للوالدين والاقربين ثم اية الميراث يخرج القريب الوارث ويبقى

القريب

القريب الذی لا يكون وارثا داخلا فی الاية وذلك ان من الوالدين من لا يرث بسبب اختلاف الدين
والرق والقتل ومن الاقارب من يسقط فی حال ولا يسقط فی حال ومنهم من يسقط فی كل حال اذا كانوا
ذوی الرحم فاية الميراث مخصصة لهذه الاية لا ناسخة لها وهو ظاهر ودعوى الاجماع ههنا كدعوى
الاجماع على خلافة ابی بكر وانما ارتكب المتاخرون من الجمهور هذه المحالات محافظة على فتوى ائمتهم
فجعلوا القران والسنة تابعا لمذهبهم كما هو دابهم حتى حكى عن بعضهم انه لما قيل له ان ما قلت به
الامام الغزالی فی المسئلة الفلانية رد على كتاب الله تعالى قال ايش اصنع اذا كان هو المذهب فتامل
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اوصى لاقاربه يدفع الى من يعرف الناس
انه قريبه وقال ابو حنيفة يعطى ذو رحم المحرم خاصة ولا يدخل فيه من ليس بمحرم كبنی العم وقال مالك
هذه وصية للوارث من الاقارب لا غير وقد خالفا العرف فی ذلك من غير دليل انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الشافعی انه لو اوصى لاقارب نفسه لا يدخل ورثته ويدخل فيه الذكر والانثى و
الفقير والغنی والقريب والبعيد والمحرم وغيره وقرابة الاب والام ووجه تخصيص ابی حنيفة الاقارب
فی المحرم لانه يسمى فی العرف القريب لا الاقرب وما نقل من مالك فهو مناقض لما نقل فی الفصل السابق
ان الفقهاء الاربعة ذهبوا الى عدم جواز الوصية للوارث انتهى **اقول** ما ذكره فی وجه تخصيص ابی
حنيفة غير متجه لان تسمية المحرم فی العرف قريبا او اقرب لا يقتضی اهمال عموم لفظ الاقارب والتخصيص لمن
هو القريب الاقرب وهو ظاهر وقد وجه ذلك بوجه اخر وهو ان الوالد والولد لا يعرفان بالقريب
فی العرف بل القريب من ينتهی اليه بواسطة وهذا كما فی التذكرة خطاء ولانه لو اوصى للاقرب الاقارب دخل
ابوان والولد اجماعا فكيف يكون الشخص من اقرب الاقارب ولا يكون من الاقارب واما ما ذكره من مناقضة
ما ذكره ههنا عن مالك لما نقل عنه فی الفصل السابق فمدفوع بان حاصل ما نقل فی الفصل السابق عدم
تجويز فقهاء الاربعة الوصية للوارث وما نسبه الى مالك فی هذه المسئلة انما يدل على حكمه بان ذلك
وصية للوارث ولا يدل على تجويزه لتلك الوصية فلا تناقض على ان التناقض فی اقوال مالك واضرابه
من المتفقهة ليس ببعيد **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا تصح
الوصية للميت وقال مالك يصح ويكون للورثة وهو خلاف العقل الدال على امتناع صحة ملكية الميت
وان تمليك الواحد بعينه لا يكون تمليكا لغيره انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعی
انه لا يصح الوصية للميت علم موته او لم يعلم لانه لا يتصور الملك للميت ووجه ما ذهب اليه مالك
انه فی الحقيقة يرجع الى وصية وارثه انتهى **اقول** هذا الرجوع لا يخلو عن ان يكون مستفادا

من قصد الموصى او من انتقال الملك عن الميت اليهم والثانى باطل بما ذكره المص والاول بان هذا
القصد والنية لا يفهم من تمليك واحد بعينه فالارجاع اليه بغير قرينة غير جائز قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان ما ترك النبى صلعم ينتقل الى ورثته وقد خالف الفقهاء
الاربعة وقالوا ينتقل صدقة الى غير ورثته وقد خالفوا كتاب الله تعالى فى قوله يوصيكم الله فى اولادكم
وهو عام وقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون عام ايضا وما رواه ابو بكر من قوله
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة غير صحيح لقوله تعالى وورث سليمان داود وقال تعالى
حكاية عن زكريا يرثنى ويرث من آل يعقوب وقوله تعالى انى خفت الموالى من ورائى وقول فاطمه
يا ابن ابى قحافة اترث اباك ولا ارث ابى ثم لما تنازع على والعباس فى بغلة لرسول الله صلعم ولامته
وسيفه حكم ابو بكر بذلك لعلى ايضا من جهة المنزلين ولو كانت روايتهم صحيحة لما حكم بذلك بل كانت
لجميع المسلمين المستحقين للصدقة وانما قصد امير المؤمنين بالمرافعة اليه فى ذلك مع العباس
ليظهر خطاء من حكم بهذه الرواية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد تقرر فى علم
الاصول ان السنة المشهورة يثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الانبياء لا نورث سنة
مشهورة رواها خليفة فى وقت قضائه ووافقه الصحابة فى الرواية فصار مجمعا عليه وهى يثبت الزيادة
على الكتاب وهو آيات المواريث فلا تخالف النص واما ما ذكره من رواية سليمان ويحيى فقد ذكرنا
فيما سبق ان المراد ميراث النبوة والعلم والحكمة والحبورة والملك واما ما ذكر من تنازع على و
العباس فى بغلة رسول الله صلعم ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا لا من جهة الميراث لانه لم يكن وارثا
لمكان حجب العم ابن العم بل كان من جهة انه كان مستحقا لمال المصالح فاعطاه من هذه الجهة وقد
هذا الرجل هذه الكلمات الدالة على بغضه وشحنائه للصحابة نعوذ بالله من هذا انتهى اقول
ما ذكره اولا من ان السنة المشهورة يثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الانبياء سنة
مشهورة الخ مردود بان الكلام فى عمل ابى بكر بالسنة المذكورة فى صدر خلافته وقبل ان يطلع غيره
عليها وكيف يتاتى دعوى الشهرة فى ذلك هنالك مع انه كان هاهنا فى رواية الحديث وحده متهما بعداوته
لاهل البيت ع وطمعه فى كون فدك حبوة له كما نقلناه سابقا عن جلال الدين السيوطى الشافعى
فى تاريخ الخلفاء فى انه قال ان فدكا كان بعد ذلك حبوة لابى بكر ثم عمر ثم اقتطعهما مروان الخ وقد ورد
فى صحاحهم كالبخارى انه لا ينبغى للحاكم ان يحكم بعلمه لموضع التهمة وانت خبير بان جعل ابى بكر وعمر فدكا
حبوة لانفسهما دون ساير المسلمين كما ذكره السيوطى كاف فى التهمة ويدل على تهمة لو اراد اعطائها

والحبوة ظ

منهما ام

طمعه ظ

لفاطمه

لفاطمه عليها السلم لما نازعهما احد من المسلمين ولما توجه اليهما حرج فى الدنيا والدين لكن غلبتهم
العصبية وملكتهم حمية الجاهلية وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون وايض لا وجه لان يكون
مثل هذا الخبر موجودا ولم يسمعه غير ابى بكر حتى نساء النبى ص وفاطمه وعلى عليهما السلم مع انهم كانوا ابدا ومن
لملازمة النبى ص وبالجملة كيف يبين رسول الله هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عمن يرثه مع ان الحكم
كان متعلقا بهم لا جرم كان واجبا بيانه قبل الحاجة لهم ولا فائدة فى بيانه لابى بكر لانه اجنبى ويؤيد ما ذكرنا
من ان التهمة لابى بكر كانت حاصلة هناك ما ذكر فى جامع الاصول من انه اخرج البخارى ومسلم
والترمذى وابو داود والنسائى حديث مالك بن اوس بن الحدثان قال ارسل الى عمر فجئته حين تعالى
النهار والحديث فى الفئ وسهم رسول الله ص وفيه قول عمر للعباس وعلى جئتنى انت تطلب ميراثك من
ابن اخيك وجاء هذا يطلب ميراثه من امراته الى قوله فى طريق مسلم قال ابو بكر قال رسول الله لا نورث
ما تركناه صدقة فرايتماه كاذبا غادرا خائنا انتهى وهذا صريح فى التهمة كما لا يخفى ولو سلم اشتهار
الخبر وعدم التهمة فالزيادة به على الكتاب انما يجوز على مذهب الحنفية دون غيرهم كما صرح به الفاضل
التفتازانى فى تحقيق نسخ آية الوصية فى حاشيته للكشاف فكيف يندفع ايراد المص عن باقى علماء الجمهور
بالبناء على هذه المقدمة الفاسدة التى تفرد بها ابو حنيفة واما ما ذكره من ان المراد بميراث سليمان و
يحيى ميراث النبوة والعلم فقد بينا بطلانه فى بحث الامامة فتذكر واما ما ذكره من ان تنازع على ع و
العباس فى بغلة رسول الله ص وغيرها من تركته ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا لا من جهة الميراث الخ
ففيه ان من روى ذلك التنازع انما اظهر النزاع فى ذلك من حيث الميراث وان ابا بكر حكم بها لعلى
ع مستدلا بان عليا صاحب المنزلين كما ذكره المصنف بمعنى انه متقرب الى النبى صلعم بسببين لانه
ابن عم من جهة الاب والام وعباس رض متقرب من جهة الاب فقط لان امه غير ام عبد الله رض و
المتقرب الى الميت بسببين وجهتين اولى من المتقرب بسبب واحد وايض العم لا يرث مع ولد الصلب
كما لا يخفى فيما نحن فيه وقد قال بذلك من الصحابة على والحسن والحسين ع واتباعهم ومن التابعين
سفيان الثورى وابراهيم المدنى والفضيل بن عياض ونوح بن دراج الذى كان قاضى المصر والكوفة
والبصرة فى زمان هرون وقد ذكر بعض الحنفية انه كان تلميذا لابى حنيفة وايض لو كان المنظور فى ذلك
الاعطاء واحد من جملة الاشياء المتنازع فيها لما حكم لعلى ع بالكل والقول بعدم استحقاق عباس
شيئا من ذلك لو اراد ابو بكر الاعطاء لمال المصالح لما حرم ابو بكر عباسا عن جميع ما
تنازعا فيه و ع
ولما لا نظنه من التكرار فى كلام المص وليس بذلك ولو سلم فهو من قبيل هو المسك ما كررته يتضوع

من العبو
سهم ط

عليه السلام ص

والمقصود منه تقريره في الخواطر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاسير اذا اخذ بعد تقضي الحرب يتخير الامام فيما بين المن والفداء والاسترقاق وقال ابو حنيفة بين القتل والاسترقاق لا غير وقد خالف في ذلك قول الله تعالى فاما منا بعد واما فداء وقال في اسارى بدر لو كان مطعم بن عدي حيا وكلمني في هؤلاء النتنى لاطلقتهم له وبعث النبي عم سرية قبل نجد فاسروا رجلا يقال له ثمامة فقال ما عندك يا ثمامة فقال خير ان قتلت قتلت ذا دم وان مننت مننت على شاكر وان اردت المال فاعط ما شئت فتركه ولم يقل شيئا فرآه اليوم الثاني مثل ذلك ثم رآه اليوم الثالث فقال مثل ذلك ولم يقل النبي صم شيئا ثم قال اطلقوا ثمامة فاطلقوه فمر واغتسل وجاء فاسلم وكتب بلاد قومه يحثهم على الاسلام وهذا نص في جواز المن ووقع ابو عزة الجمحي في الاسر يوم بدر فقال يا محمد اني ذو عيلة فامنن علي فمن عليه ان لا يعود الى القتال فمر الى مكة وقال اني سخرت بمحمد وعاد الى القتال يوم احد فدعا رسول الله صم ان لا يفلت فوقع في الاسر فقال اني ذو عيلة فامنن فقال عم امن عليك حتى ترجع الى مكة وتقول في نادي قريش سخرت بمحمد مرتين لا يلسع المؤمن من جحر مرتين فقتله بيده وفادى عليه السلم رجلين وفادى يوم بدر جماعة من قريش على مال انتهى قال الناصب خفضه الله اقول ان الامام يتخير في الكاملين من الاسارى بين القتل والمن والفداء والاسترقاق بالمصلحة فان لم يظهر حبسهم الى الظهور لفعل النبي صلعم ولقوله عم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء ولعل وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح انه مخصوص بزمان النبي عم انتهى اقول لا بد للتخصيص من دليل والا كان تحكما وتشريعا كما لا يخفى وغاية ما يمكن ان يقال من قبل ابي حنيفة ان الآية كما ذكره صاحب الكشاف نزلت في واقعة بدر فيكون تخيير المن والفداء مقصورة عليها ويكون تقدير قوله تعالى في تتمة الآية حتى تضع الحرب اوزارها حتى تضع حرب بدر اوزارها وفيه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان سهم ذي القربى من الخمس لم يسقط بموت النبي صم وقال ابو حنيفة يسقط وقد خالف مقتضى قوله تعالى ولذي القربى اضافه بلام التمليك وعطف بواو التشريك انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم سقوط سهم ذوي القربى بموت النبي عم ولو صح ما روي عن ابي حنيفة فلعله جعله للنبي عم مخصوصا بحال الحيوة انتهى اقول الجواب عن هذا النقض ما اجبناه عن سابقه فتذكر هذا وقد استدل على ذلك في كتاب الهداية بانهم كانوا يستحقون في زمن النبي صم للنصرة لا للقرابة لما روي عن جبير بن مطعم انه قال لما كان يوم خيبر وضع رسول الله صم سهم ذوي القربى في بني هاشم وبني المطلب وترك

علیه السلام م

حیا م

قتلت قتلت م

تاجرک ظاهر

لابد م

بني نوفل وبني عبد شمس فانطلقت انا وعثمان بن عفان حتى اتينا رسول الله صم فقلنا يا رسول الله ...

قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اعطاء اليهود زكوة الفطر والكفارة وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى ولا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان مصرف الفطرة الاصناف الثمانية ويجب التعميم ان وجدوا ولا يجوز اعطاء للكافر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح انها كصدقة التطوع ويجوز اعطاء صدقة التطوع للكافر انتهى قال تشبيه الواجب بالتطوع وقياسه عليه قياس فاسد فبناء الحكم عليه فاسد كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا دفع الزكوة الى من ظاهره الاسلام فبان كافرا او ظاهره الحرية فبان عبدا او ظاهره انه ليس من آل عبد المطلب فبان انه ليس منهم لم يجب عليه شيء وقال ابو حنيفة عليه الضمان ووافقنا على انه اذا دفع الى من ظاهره الفقر فبان غنيا لم يضمن ولا فرق بين الموضعين ولانه امتثل فيخرج عن العهدة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو دفع الزكوة الى الامام وفرق ثم بان ان المدفوع اليه كان كافرا او عبدا او غنيا سقط الفرض عن المالك ولو فرق بنفسه ثم تبين لم يسقط ثم ان تبين وقت الدفع انه زكوة استرد ان كان باقيا وبدله ان كان تالفا وان لم يتبين وان لم يشترط بخلاف الامام فانه ليسترد والكفارة كالزكوة وما استدل على ابي حنيفة ان الدافع امتثل فخرج عن العهدة فباطل لانه لم يمتثل كما امر لانه مامور بوضع الزكوة في محله فقبل التبيين هو خارج عن العهدة وبعده فلا انتهى اقول ان الناصب لم يتعرض لعجزه عن استدلال المص بعدم الفرق بين الموضعين وبيانه فرق بانه لا طريق الى معرفة الفقر وتعذر الوقوف على حقيقته وانما نعلم ظنا فكان الخطاء فيه عذرا اما ههنا فان حاله لا يخفى مع البحث عنه قال المصنف رفع الله درجته

وفيه مسائل ا ذهبت الامامية الى انه اذا تواطأ الزوجان الكتمان لم يبطل النكاح وقال مالك يبطل وان حضره الشهود وهو مخالف لقوله تعالى اوفوا بالعقود فانكحوا ما طاب لكم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول من الشرائط في صحة النكاح عند مالك الاعلان ودليله قوله عم اعلنوا هذا النكاح وذهب الشافعي الى ان الاعلان يحصل بالشهود انتهى اقول قد وافقنا في عدم اشتراط الاشهاد جماعة من الصحابة والتابعين جمعا فصل في كتاب التذكرة ويشهد له الاصل وامتناع اشتراط ما ليس بشرط في القرآن مع ذكر ما ليس بشرط فيه فانا لله

الاصناف م

منع من م

انه م

انهم

تعالى لم يذكر الشهادة فى النكاح وذكر الشهادة فى البيع والدين مع ان الحكمة فى الشهادة فى النكاح اكثر لما فيها من حفظ النسب وزوال التهم والتوارث وغيره من توابع النكاح فلو كان الاشهاد فيه شرطا لما اهمله الله تع فى القران لانه مناف للحكمة وقد ورد على ذلك روايات من طرق العامة والخاصة مذكورة فى التذكرة فليطالع ثمة واما ما استدل به الناصب على مذهب مالك من قوله عم اعلنوا بهذا النكاح فبعد تسليم صحته الظاهر ان يكون واردا فى واقعة مخصوصة كما يرشد اليه قوله هذا ولو اغمض عن ذلك فيدفعه ما نقل عن الشافعى من ان الاعلان يحصل بالشهود فيتضح مخالفة مالك للاية بلا دليل يعتد به كما ذكره المص قدس سره **قال المصنف** رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه لا ينعقد النكاح بلفظ البيع ولا التمليك ولا الهبة ولا الصدقة ولا العارية ولا الاجارة فلو قال بعتكها او ملكتها او وهبتكها لم يصح ذكر المهر اولا وقال ابو حنيفة يجوز كل ذلك وقال مالك ان ذكر المهر فقال بعتكها او ملكتها على مهر كذا صح والا فلا وقد خالف قوله تع وامراة مومنة ان وهبت نفسها للنبى ان اراد النبى ان يستنكحها خالصة من دون المومنين انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان النكاح لا ينعقد بغير التزويج والانكاح كالاحلال والتحليل والاباحة والهبة وغيرها وان ذكر المهر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انعقاده بما يدل على التراضى ويحصل الجميع الا الفاظ واعتبر مالك ذكر المهر لانه العوض و حينئذ اصح لفظ البيع وما استدل به على ابطال مذهبهما من الاية فغير صحيح لان هبة النفس مخصوصة بالنبى وخالصة له كما ان الانعقاد بلفظ الهبة مخصوص به انتهى **اقول** كل ما ذكر فى وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة دعاو مجردة كاذبة لا يلتفت اليها من غير دليل وكذا اعتبار مالك لذكر المهر مع لفظ البيع ونحوه واما صحة ذلك على وجود العوض وهو المهر باطل لان العوض ربما يوجد فى الزنا ايض فلا يكفى فى ذلك مجرد ذكر المهر والعوض واما قوله ان ما استدل به المص على ابطال مذهبهما من الاية فغير صحيح لان هبة النفس مخصوصة بالنبى صلعم قلنا هذا قال المص ان الاية مخالف لقولهما فانه اذا كان انعقاد النكاح بلفظ الهبة مخصوصا بالنبى صلعم بمقتضى الاية المذكورة فقولهما بانعقاده بصيغة الهبة فى غير النبى صلعم يكون مخالفا لذلك التخصيص كما لا يخفى فما ذكره الناصب فى تقرير حاصل الاية حجة للمص كما ادعاه لا عليه كما توهم الناصب خفضه الله **قال المصنف** رفع الله درجته خ ذهبت الامامية الى ان العمة والخالة اذا رضيتا بعقد بنت الاخ او بنت الاخت صح وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا فى ذلك قول الله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان كل امراتين بينهما قرابة او رضاع لو قدرت احديهما ذكرا حرمت الاخرى عليه حرم الجمع

التزويج ط

ما عتبار ص

بينهما فيحرم الجمع بينهما فيحرم الجمع بين العمة وبنات اولاد اخيها او اختها او الخالة وبنات اولاد اخيها او اختها والجمع بين المراة وعمتها او خالتها من النسب او الرضاع والدليل عليه ما روى فى الصحاح عن ابى هريرة انه قال قال رسول الله صلعم لا يجمع بين المراة وعمتها ولا بين المراة وخالتها السنة المشهورة يزيد على الكتاب فلم ثم ان الرضى المراة اى تاثير فى الجمع فانا حل الله تع تلك المراة فعدم رضى الضرة لا يحرمها فرضاها لا يحلها وهذا من الاختراعات فى الدين انتهى **اقول** بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب او نسخه بالخبر الواحد انه يكفى فيما نحن فيه الخبر المذكور كون راويه ابو هريرة لا ام تحقق الشهرة الموجبة للزيادة على الكتاب وذكرها فى الصحاح لا يوجب الشهرة وانما المسلم شهرتها عند من عمل بها او افتى بمضمونها وهذا مما لا يسمن ولا يغنى من جوع كما لا يخفى واما ما ذكره بقوله فان رضى المراة الى اخره فمعارض بكثير مما عدا تلك النساء المحرمات المذكورة فى الاية حيث دلت السنة على اشتراط اذن الولى فى نكاح بعض ذلك اذ يمكن ان يقال هناك انه اذا رضى المراة واحلها الله تع فعدم رضى الولى واذنه لا يحرمها وان حرمتها فرضاه واذنه لا يحللها وبالجملة روايات اهل البيت عليهم السلم على اشتراط الرضا من العمة والخالة واهل البيت ابصر بما فى البيت وايضا المقتضى للتحريم وهو البغض والاداء الى قطيعة الرحم منتف هنا لان مع رضاهما ينتفى هذا المعنى فينتفى الحكم المعلق عليه وهو التحريم ويبقى الدليل على الاباحة من القران والاحاديث سالما عن المعارض والحاصل ان الحكمة فى مثل ذلك مثل ما ذكروه فى حرمة الجمع بين الاختين وهو انه لما كانت الحكمة و الغرض من التناكح حصول الاجتماع الموجب للمودة مع حفظ بقاء النوع وكانت الطباع تنفر عن المشاركة فى الخيرات وتحب الاختصاص بها كانت المشاركة ملزومة للتباغض المنافى للمحبة والالفة حرم الجميع بين الاختين لئلا يقع على التباغض الشديد الذى يتوقع وقوعه بين ذوى القربى فى ذلك ولا يؤدى الى التباغض الرجل الجامع بينهما لكن لما كانت العمة اكبر سنا من ابنة الاخ غالبا وكذا الخالة عن بنت الاخت لم يكن غيرتهما مشابهة غيرة الاختين الشابتين المتقاربين فى السن غالبا فاكتفى فى حفظ المودة النسبية باشتراط رضاء العمة والخالة الموثرة لعدم صدور النفرة والبغض عنهما بعد ذلك ويدل على ما ذكرناه ايضا ما رواه صاحب الينابيع من قوله عم لا ينكح المراة على عمتها وخالتها حذرا من قطيعة الرحم ووقوع المعاداة بين المحارم انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ء ذهبت الامامية الى تحريم البنت المخلوقة من الزنا على الاب والاخ والعم والخال وكذا باقى المحرمات المؤبدة بالنسب وقال الشافعى يجوز ذلك كله فيجوز ان ينكح الرجل بنته من الزنا وامه واخته وعمته وخالته وكل من حرمه الله تع فى كتابه وكذا من يجمع فيها سببا تحريم او اسباب كام بين اخت او بنت هى بنت بنت او عمة هى خالة وهذا مذهب المجوس

وان حرمهما رضى

نعوذ بالله تعالى من المصير الى ذلك وقد قال الله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وهذه صفات حقيقية
لا تتغير بتغير الشرايع والاديان ومنع الحاقهم بالانساب في الميراث وغيره من الحقوق الشرعية
لا يخرجهم عن الصفات الحقيقية ولهذا يضاف فيقال ابنته وامة واخته من الزنا وليس هذا
التقييد موجبا للمجازية كما في قولنا اخته من النسب ليفصلها عن اخته من الرضاع ولان التحريم شامل
لمن يصدق عليه هذه الالفاظ حقيقة او مجازا فان الجدة داخلة تحت الام مجازا وكذا بنت البنت ولا
خلاف في تحريمهما بهذه الاية انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو زنى
بامراة فولدت بنتا لم تحرم على الزاني وعلى ابيه وابنه وحرمت على ابيها وابنها وان ولدت ابنا
حرمت بين وامها وبنتها عليه ولا يحرم عليه ام الزاني وابنته من غيرها دليله السنة المشهورة وهي
ما روى ان رسول الله صلعم قال الولد للفراش وللعاهر الحجر جعل الولد للفراش ولم يجعل للزاني وقد تقرر
في الاصول ان الحقيقة الشرعية اذا وردت على الحقيقة اللغوية يصير الحكم في الشرع للحقيقة الشرعية
دون اللغوية والصلوة اذا اطلقت في الشرع يختص قطعا بالعبادة التي هي ذات الاركان فولد الزنا
اذا حكم الشرع بانه ليس بالولد لان الولد للفراش لا يكون ولدا في الشرع ولا يغلب عليه الحقيقة اللغوية
لان الشرع ابطلها فولد الزنا ليس بولد واذا لم يكن ولدا يجري احكام الاجنبي فيصح نكاح المولودة من
الزنا لانها اجنبية في حقيقة الشرع وهذا في غاية الظهور واما ما ذكر ان هذا مذهب المجوس فان
المجوس يحللون البنات المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت في زعمهم ثم يزوجونها والشريعة
المحمدية حكم بنفي ولدية المولودة من الزنا لم جوزت نكاحها لانها اجنبية ولو ان المجوس جعلها اجنبية
ثم نكحها لكانت صحيحة ومن العجايب ان الذاهب مذهب المجوس في اشتراك فاعل الشر يخس المسلمين
وما احسن ما قلت   يخس دا ضمنى واعزل   تخلق النعل بين المسلمينا   فوا عجبا من التحسيس
منه   مجوسى يخسن مومنينا   ثم ما ذكر ان هذه صفات حقيقية لا تتغير بتغير الشرايع والاديان
فنقول نعم لا تتغير كون الولد من مائه لكن اعتبار احكام الشرايع في حق هذا الولد وهو التزويج
والتزويج والتوريث والتوريث تتغير بنظر الشرع وهذا يتغير بتغير الشرايع والاديان وهذا الرجل
بهذا الكلام يعترض على الشريعة فان مقتضى كلامه ان الشرع كان ينبغي ان يعتبر في الولدية الحصول من
الماء لان الولدية لا تتغير بالزنا وغيره نعوذ بالله من هذا الاعتقاد وهذا عين الالحاد والزندقة
والاعتراض على الشرايع انتهى **اقول** فيه نظر اما اولا فلان تمام الحديث المشهور الذي ذكره الناصب
على ما في المشكوة رواية عن عايشة انها قالت كان عتبة ابن ابي وقاص عهد الى اخيه سعد بن وقاص ان

ابن وليدة زمعة مني فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح اخذه سعد فقال انه ابن اخي وقال عبد بن زمعة
اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه فقال رسول الله صلعم هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش و
للعاهر الحجر ثم قال لسودة بنت زمعة احتجبي منه لما راى من شبهه بعتبة فما راها حتى لقي الله انتهى
وقال الطيبي في شرحه ان الوليدة هي الامة كانوا في الجاهلية يضربون الضرايب على الاماء فيكتسبن
بالفجور وكانت السادة يأتونها ايضا فاذا جاءت بولد واستلحقه الزاني او السيد يلحق به وان تنازعا
عرض على القايف وكان عتبة صنع هذا الصنع فوصى لاخاه انتهى اذا تمهد هذا فنقول ان الحديث
حسبما علم من سياق وروده وتقرير الطيبي اياه انما يدل على ان الامة اذا زنت فولدت على فراش مالك
من الزنا فالولد كالشئ مرتبط ملازم لمالك الامة ويختص به ويخصص كما هو مدلول لام الاختصاص ولا يسلم
الى الزاني الذي يدعي ابوته ولا يدل على نفي ابوة الزاني عنه ولا على اثبات ابوة مالك الامة له كما ان قوله عم
هو لك يا عبد بن زمعة لم يقصد به ابوة عبد بن زمعة له قطعا والذي يدل على صحة ما ذكرناه انه عم
قال لسودة بنت زمعة احتجبي عنه لما ارى من شبهه بعتبة ولو كان هذا القضاء من النبي صلعم قضاء بانه
ابن زمعة لما امرها بالاحتجاب لانه على هذا التقدير كان اخا لسودة ولعله يشير الى ما ذكرنا ما ذكره
المص في التذكرة من ان البنت هي المتكونة من مني الرجل ونفيها عنه شرعا لا يوجب نفيها حقيقة لان المنفي
في الشرع هو تعلق الاحكام الشرعية من الميراث وشبهه انتهى هذا ويجوز ان يكون حكم الشارع باخراج
الولد عن الزاني مع كونه ابا له في نفس الامر عقوبة له بما صدر عنه من الزنا وغلظة منه بالنسبة
اليه كما يدل عليه قوله عم وللعاهر الحجر وقد وقع نظير هذه العقوبة عن الشارع فيمن افسد الحج
كما لا يخفى بل نقول ان في الحاق مثل هذا الولد بالمالك وصاحب الفراش في بعض الاحكام كالارث و
النفقة عقوبة له بما استحقه لاجل عصيانه في اذن امته بالزنا او اهماله في ضبطهما كما وقع نظيره في العاقلة
واما ثانيا فلان ما ذكره من انه قد تقرر ان الحقيقة الشرعية اذا وردت الخ مردود بان الحقيقة الشرعية
اللفظ المستعمل في وضع اول هو الوضع الشرعي والمراد بالوضع الشرعي كما صرح به بعض الافاضل هو
ان الواضع هو الشارع لا المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين والاصوليين والذي وقع عن الشارع فيما
نحن فيه من الحديث المذكور ونحوه لا دلالة فيه على وضعه الولد لمن ولد على فراش شخص ونفيه عمن
لم يلد في فراشه وانما غاية هذه العبارة كما ذكرناه دلالته على ثبوت تعلقه واختصاصه بصاحب الفراش
ونفي تعلقه واختصاصه عن غيره كما تقول هذا المال لزيد وليس المال لعمرو فكما لا دلالة في هذا
القول لارادة وضع في المال فكذا هنالك وكما ان الاثبات والنفي ههنا يجوز ان يكون لاجل حكم

شرعي كشهادة الشاهدين بان المال لزيد لا بالنظر الى وضع يقتضي ذلك فكذا هناك وبما قررناه ظهر فساد قوله هو لد الزنا اذا حكم الشرعي بانه ليس بالولد الخ لما عرفت من ان الشارع لم يقل ان ولد الزنا ليس بولد للزاني وقوله ع للفراش لا يدل على ذلك واما ثالثا فلان قوله ان المجوس يحللون البنات المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت في شريعتهم ثم يتزوجونها مدخول بان المراد بالفراش كما صرح به الجزري في النهاية وغيره في غيرها هو صاحب ام الولد وهو زوجها او مولاها والشافعي لا ينص على الحكم بحل نكاح المولودة من الزنا على زوجة الغير او امة الغير بل يحكم ايضا بحل نكاح البنت المخلوقة من الزنا على المراة التي لا يكون في نكاح احد ولا ملكا لاحد ولا فرق بين الفريقين في هذه الصورة في حكم المذكورة ايضا الشناعة متوجهة بمجرد ان الزاني ينكح البنت التي يعلم انها تولدت منه وهذا معنى مشتركة بين المجوس والزاني المسلم الناكح لبنته من الزنا على فتوى الشافعي ولا اثر للاطلاق الشرعي ولا للتولد البنت حال كون امها زوجة الغير او ملك الغير في دفع هذه الشناعة واما ما ذكره من انهم يطلقون عليها البنت في شريعتهم فهو غير مسلم وانما اسلم مطلق الاطلاق واني له العلم بخصوصية الاطلاق الشرعي منهم واما رابعا فلان قوله الشريعة المحمدية حكم بنفي ولديه المولود من الزنا ممنوع كما سبق وقوله ولو ان المجوس جعلها اجنبية ثم نكحها لكانت يصح الخ مدفوع بان الظاهر انهم ايضا جعلوها اجنبية ثم نكحوها بان جعلوا خلع الصورة النوعية المانية عن المني واكتساء الصورة النوعية الحيوانية جهة الاجنبية البنت عن الاب وخروجها عن كونها جزا له وقد روي عنهم هذا وان كان باطلا ايضا واما خامسا فلان ما ذكره من الشعر المماثل لشعر عربي يصدر عن اعجام المجوس معارض بشعر عربي فصيح وهو قولنا تمجس يا صبي قاسطي لقد عادى ابر الموشيا بان يرى من الالحاد قولا يحل البنت للاباء فينا فواخبطا من الحاوي فنونا من الكفر بكفر بوسينا واما سادسا فلان قوله نعم لا ينكر كون الولد في نفسه لكن اعتبار احكام الشرع في حق هذا الولد لم مدخول بانه كما لا ينكر كون الولد من ماء الرجل كذا لا ينكر كون الحاصل من ماء الرجل ولدا لان اتصافه بالولدية معنى حقيقي ايضا مركوز في جميع العقول كما لا يخفى فلا يختلف حكم الشرع واعتباره فيه ولهذا لم يوجد لحكم حله مطلقا في شي من الشرايع السابقة حتى في شريعة ادم ع مع ما كان في زمانه من قلة النسآء الداعية الى تجويز ذلك فصح ما افضنا كلام المص من انه يعتبر في الولدية حصول من الماء لان الولدية لا يتغير بالزنا وغيره وظهر ان اعتراضه ليس على الشريعة كل الاحكام الشنيعة بتفريقه في ذلك بين الزاني والبعل واحتذاء للمجوس حذو النعل بالنعل قال المصنف

بل على الشافعي بانزاله ... على الشريعة وتشريعه

رفع ا

رفع الله درجته لا ذهبت الامامية الى انه اذا صرح للمعتدة بالنكاح فعل محرما فاذا خرجت من العدة جاز له نكاحها وقال مالك لا يجوز ويفسخ النكاح بينهما وقد خالف قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانكحوا ما طاب لكم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التصريح بالنكاح للمعتدة حرام لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النسآء الاية وهي تدل على جواز التعريض دون التصريح ووجه ما ذهب اليه مالك ان صح ان التصريح حرام فلا ينعقد النكاح بذلك التصريح وينفسخ به لا بتجديد بعد العدة انتهى اقول ليس المراد في المسئلة من التصريح بالنكاح ايقاع عقد النكاح صريحا في العدة كما توهمه الناصب فان ذلك باطل بالاتفاق بل المراد التصريح بالخطبة لها وهو الاتيان بكلام يكون صريحا في ارادة نكاحها كما يدل عليه ما ذكره من استدلال الشافعي بقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النسآء وحينئذ لا يتجه ما ذكره الناصب في وجه ما ذكره مالك اذ على ما ذكرناه لم يقع عقد في العدة حتى يصح ما ذكره من امكان فسخه او تجديد النكاح بعده وذلك ظاهر جدا قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اسلم على اكثر من اربع كتابيات اختار منهن اربعا ترتب عقده عليهن اولا ولو كن وثنيات واسلمن معه فكذلك وقال ابو حنيفة يبطل نكاح الجميع مع عدم ترتب العقد ومعه يصح الاربع الاول خاصة وخالف قول النبي ع لغيلان بن سلمة الثقفي لما اسلم على عشر اختر اربعا منهن وفارق سايرهن انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو اسلم وتحته اكثر من اربع واسلمن معه ويجلس وهن كتابيات او مجوسيات او وثنيات مدخول بهن اختار اربعا واندفع نكاح البواقي ولهن المهر تماما بعد الدخول ونصفا قبله ولو لم يكن المجوسيات او الوثنيات مدخولا بهن تخير بالفرقة والدليل عليه السنة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اذا لم يرتب العقد عند النكاح في الكل بطل الكل فلا يكون له الاختيار بخلاف صورة الترتب انتهى اقول ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة غير موجه اذ سيجي في المسئلة الاتية ان انكحة الكفار جايزة صحيحة خلافا لمالك فقط فما نسبه الناصب الى ابي حنيفة في توجيه كلامه من انه اذا لم يرتب العقد عند النكاح في الكل من الاصل فاسد ومخالف لاتفاقه مع غيره في ان انكحة الكفار جايزة الا ما خصه الشارع منها بالتحريم فالتفرقة بين المرتب وغير المرتب يكون مخالفا للنص كما ذكره المص قدس سره وتفصيل الكلام في هذه المسئلة ما ذكره المص في نهاية الوصول حيث قال ان قوله ص لغيلان الديلمي وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن محمول على ظاهره لا يفتقر الى تاويل عندنا وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة انه متاول والاصل في ذلك ان الكافر اذا تزوج اكثر من اربع نسوة ثم اسلم يتخير في امساك اربع منهن ومفارقة الباقي سواء ترتب عقدهن اولا عندنا وعند الشافعي وقال ابو حنيفه

يصح نكاح الاوايل دون الزايد على الاربع واستدل اصحابنا بهذا الحديث وتاوله ابو حنيفه بتاويلات
ثلثة الاول يحتمل انه اراد بالامساك ابتداء النكاح ويكون معنى قوله امسك اربعا انكح منهن اربعا
ومعنى قوله وفارق سايرهن لا تنكحهن الثاني يحتمل ان النكاح كان واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر
عدد النساء في اربع وكان ذلك النكاح واقعا على وجه الصحة والباطل من انكحة الكفار ليس الا ما كان مخالفا
لما ورد به الشرع حال وقوعها الثالث يحتمل انه امر بالتزويج باختيار اوايل النساء وهذه التاويلات و
ان كانت منقدحة عقلا الا ان القراين تدفعها فان التاويل وان احتمل لكن قد يجتمع قراين تدل على فساده
وآحاد تلك القراين ان لم يدفعه لكن يخرجه مجموعها عن ان يكون منقدحا غالبا والظاهر ههنا قد اعتضد
بقراين جعلته اقوى في النفس من التاويل المحتمل وان استدل قيل اما التاويل الاول فبعيد لوجوه الاول
ان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون الابتداء والتجديد الثاني انه قابل لفظ
الامساك بلفظ المفارقة وانما يفهم من المفارقة المجانبة بعد الاتصال الثالث انه فوض الامساك و
المفارقة الى اختياره لوقوع الفراق بنفس الاسلام وتوقف النكاح على رضاء المراة الرابع انه لو اراد ابتداء
النكاح لذكر شرايطه لانه وقت الحاجة اليه لقرب عهده بالاسلام الخامس امر الزوج بامساك اربعة من
العشرة ومفارقة البواقي والامر اما للوجوب او الندب وحصر التزويج في العشر ليس واجبا ولا مندوبا
اليه والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون الامر متعلقا لها السادس الظ من الزوج المامور انما
هو امتثال امر النبي صلى الله عليه وآله والمخالفة بعيدة ولم ينقل احد تجديد النكاح في هذه الصورة فدل على ان المراد با
لامساك مفهومه الظاهر السابع انه لا يتوقع في طرد العادة اتفاقهن على الرضا على حسب مراده بل
ربما كان يمتنع جميعهن فكيف اطلق الامر مع عدم الامكان الثامن قوله عم امسك امر وظاهره للايجاب
فكيف اوجب عم ما لم يجب ولعله اراد ان لا ينكح اصلا التاسع انه ربما اراد ان لا يمكن عدا ان فضي وطره
بهن وكون الحصر فيهن بل كان ينبغي ان يقول انكح اربعا من شئت من نساء العالمين من الاجانب فانهن
عنده كسائر نساء العالم العاشر الزوج انما سئل عن الامساك بمعنى الاستدامة لا التجديد وعن الفراق
بمعنى انقطاع النكاح والاصل في جوابه عم المطابقة واما التاويل الثاني فبعيد ايض لانه لو لم
يكن الحصر ثابتا في ابتداء الاسلام لما خلا ابتداء الاسلام عن الزيادة على الاربع عادة ولم ينقل عن احد
من الصحابة ذلك في ابتداء الاسلام ولو وقع لنقل واما التاويل الثالث فكذلك انه لقوله عم لواحد
كان قد اسلم على خمس نسوة اختر منهن اربعا وفارق واحدة قال المامور تعمدت الى اقدمهن عندي
ترتيبا وقرنا وتوافقوا له عم لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى

تالو اواظ

بما تقدم

بما تقدم من التاويلات والتاويل الاول بعيد لما تقدم من الوجوه وكذا الثاني وقوله تع وان تجمعوا
بين الاختين الا ما قد سلف قال المفسرون المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي صلى الله عليه وآله والثالث
ههنا ابعد لقوله صلى الله عليه وآله امسك ايتهما شئت فانه نص على التخيير وهو ينافي مذهبهم انتهى قال المصنف
رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى ان انكحة الكفار جايزة وقال مالك انها باطلة وخالف قوله
تع وامراته حمالة الحطب واقر النبي عليه السلم ابا سفيان لما اسلم قبل زوجته هند ثم اسلمت بعد على
النكاح ولو كان فاسدا لم يقرهما وكذا غيرهما ولم يامر احدا بتجديد النكاح انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الانكحة الجارية في الكفر صحيحة يثبت بها المصاهرة ويقع فيها
الطلاق ويحتاج في التحليل لو طلق ثلاثا ثم اسلم ووجه ما ذهب اليه مالك انه صح ان النكاح من احكام
الشرع وقبل الشرع لا يثبت الاحكام فتكون الانكحة الجارية في الكفر باطلة في حد ذاتها وبالاسلام وتقرير
النكاح واختياره يثبت النكاح المجدد انتهى اقول المراد من التقرير في قول المص واقر ابا سفيان
لم تركه مع ما كان عليه من النكاح الواقع قبل استسلامه واتباعه للنبي صلى الله عليه وآله لا ما يبحث عنه في الاصول من
التقرير المقابل للقول والفعل لان هذا انما يكون عند ما اذا فعل احد فعلا بحضرة النبي صلى الله عليه وآله حال نبوته
فاقره عم ولم يمنعه منه ومن البين ان نكاح ابي سفيان وامثاله انما كان قبل زمان النبوة فلو كان نكاح
فاسدا لما جاز للنبي صلى الله عليه وآله تقريره فلا يصح ان يقال ان بتقريره نكاحهم ثبت النكاح المجدد وكيف يتحقق النكاح
المجدد بدون الصيغة المعتبرة في شريعته والحاصل ان ذلك التقرير مجرد امر الله تع بان يتركوا مع ما كانوا
به في ايام كفرهم من اعتقاد صحة انكحتهم فلا يجب التعرض بهم لا ان الشارع احدث نكاحا مجددا بينهم
بتجويزه ذلك بهم والله تع اعلم بحقايق احكامه قال المصنف رفع الله درجته خ ذهبت
الامامية الى اباحة نكاح المتعة وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا القرآن والاجماع و
السنة النبوية اما القرآن فقوله تع استمتعتم به منهن وهو حقيقة في المتعة وايضا قرا ابن عباس
الى اجل مسمى واما الاجماع فلا خلاف بين المسلمين في اباحتها واشتهرت الاباحة مدة نبوة النبي
عم وخلافة ابي بكر وكثير من خلافة عمر ثم صعد على المنبر وقال ايها الناس متعتان كانتا على عهد رسول
الله صلى الله عليه وآله انا انهى عنهما واعاقب عليهما واما السنة فانه عم روى عنه متواترا انه رخص الصحابة في المتعة
واستمتعوا في زمانه وايضا افتى امير المؤمنين عم وابن مسعود وجابر بن عبد الله وسلمة بن الاكوع وابن
عباس والمغيرة بن شعبة ومعاوية بن ابي سفيان وابن جريج وسعيد بن جبير ومجاهد وعطاء وغيرهم
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان نكاح المتعة حرام ولكن لا حد فيه

باباحتها

لانه ذهب الى ان كل جهة صححها عالم سني بدليل قوي واباح الوطي لها فلا حد وان اعتقد الواطي التحريم
وذلك كالوطي في النكاح بلا ولي كمذهب ابي حنيفه وبلا شهود كمذهب مالك وفي المتعه كمذهب ابن
عباس رض والدليل على حرمة نكاح المتعه الكتاب والسنه والاجماع اما الكتاب فقوله تع والذينهم
لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك
هم العادون والمتعه ليست بزوجه بالاجماع لانها غير وارثه ولا موروثه وقد قال تع ولكم نصف ما ترك
ازواجكم ولهن الربع مما تركتم وليس للمتعه الربع ولا للمتمتع منها النصف فلا تكون زوجة وليست بملك
اليمين فالمبتغي لها يكون عاديا فيكون حراما واما السنه فلما روي في الصحاح ان النبي صم قال لا نكاح
الا بولي وعن عايشه ان رسول الله صم قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث وعن ابن عباس
عن النبي صم انه قال البغايا اللتي ينكحن انفسهن بغير بينة وهذه الاحاديث يدل على ان النكاح بلا ولي ولا
شهود حرام ونكاح المتعه كذلك فيكون حراما واما الاجماع فلان الصحابة اجمعوا على ان نكاح
المتعه احلت مرتين وحرمت مرتين وتقرر الامر على الحرمة ونقل عن ابن عباس انه رجع في اخر عمره
من القول بالمتعه فحصل الاجماع على حرمة نكاح المتعه واما ما استدل به فالاية اما منسوخة
على قول اكثر العلماء بتخصيص العقد الحلال في النكاح الشرعي واما المراد من الاستمتاع التمتع من
النكاح الشرعي والمراد بالاجر الصداق وقراءة ابن عباس الى اجل مسمى ان صح فمن الشواذ وليس بالحجة
واما ما استدل به من الاجماع فقد ذكرنا ان الاجماع منعقد بخلافه واما ما ذكره من تحريمات عمر
فهذا افتراء ولم يكن لعمر ان يحرم ما احل الله ورسوله ولو كان فعل هذا مع كونه حلالا لانكر عليه
الصحابة سيما امير المؤمنين علي رض كما انكر عليه في باقي اجتهاداته فلما ذكر على المنبر ولم ينكر عليه احد
علم ان الامر تقرر على الحرمة واما قوله متعتان كانتا على عهد رسول الله صلعم فالمراد انهما كانتا
في بعض الاوقات واما قوله انا انهى عنهما ان صح فالمراد انا ابين ان الامر تقرر على النهي لا اني اعمل برايي
انتهى **اقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلان دعواه الاجماع على
ان المتعه ليست بزوجة باطلة كاذبة من جملة مخترعاته وحيث كان الخاين خايفا قرن دعوى الاجماع
بالاستدلال عليها فقال لانها غير وارثه وجوابه بعد تسليم عدم الارث انه منقوض بالذمية
والقاتلة والناشزة والامة فانهن ايضا لا يرثن وهن زوجات بالاجماع بخروج المنكوحة متعه بالاجماع
المركب على عدم ارث المتعه ايضا اما عندكم فلعدم الزوجة واما عندنا فلعدم الدوام والتخصيص جائز
بدليل غير الاجماع وهو موجود لتواتر الروايات عند الشيعة بعدم الارث والحاصل ان بعض احكام

كالارث

كالارث والقسمة ليس من جملة لوازم الزوجة من حيث انها زوجة بل هو تابع لصفات زائدة عليها
كعدم مضرة الزوج وعدم اختلاف الدين وعدم مخالفة امر الزوج في القاتلة والكتابية والناشزة
وعدم الدوام في المتمتع بها فان النفقه تسقط مع النشوز والميراث تسقط مع القتل والكفر
والرق والمرتد يصير باينا من غير طلاق والاحصان لا يثبت قبل الدخول بالزوجة والقسم لا يجب
دايما بل يسقط في السفر فقد انتفت هذه الامور مع صدق الزوجية فكما خصصت تلك العمومات
بوجود الدلالة فكذا ههنا ولا استبعاد في هذا الاختلاف لان الاحكام الشرعية تختلف باختلاف
المصلحة وانما نمنع ذلك في الاحكام العقليه ويؤيد ذلك ما ذكر في الكشاف بقوله فان قلت هل
فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لان المنكوحة نكاح المتعه من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى
وايضا من البين ان المنكوحة نكاح المتعه كانت زوجة حال الحكم بالاباحة وقبل النسخ الذي يدعيه
اهل السنه فكيف ينفي عنها اسم الزوجة بقوله تع الا على ازواجهم واي دلالة على ذلك واما
ما ذكره من ان المبتغي لنكاح المتعه حيث لا يكون زوجة ولا امة يكون عاديا بمقتضى الاية فمدخول
بانه لو كان مقتضى الاية ما زعمه لكان العادي هو الله الذي احل المتعه مرتين كما اعترف به الناصب
واصحابه تعم عن ذلك علوا كبيرا الا يقال ان الاية قد نزلت عند نسخ المتعه والاحكام تابعة للمصالح
فجاز ان يكون المتعه طاعة قبل النسخ عدوانا عنده فلا اعتراض على الله تع لانا نقول ان الاية مدنية
واردة قبل حجة الوداع والحل مروي فيها فكيف يكون ناسخا وبالجملة ان اثبات النسخ دونه خرط
القتاد كما سيجي مع ان النسخ انما يكون عند التنافي وقد بينا ان المتعه زوجة قطعا فلا ينتهض
الاية ناسخة لها فافهم واما ثانيا فلان ما استدل به من السنة مجاب بان القران اولى بالاتباع من
الخبر الواحد مع انهما معارضتان بما احتج به وو على مذهبه من قوله عم الثيب احق بنفسها من
وليها وباحاديث اهل البيت عليهم السلم مع انهم اعرف بالامور الشرعية لان الوحي كان ينزل عليهم
ويملي بايديهم ومنقوضان بملك الغني فانه يصدق فيه النكاح مع عدم الافتقار الى الشاهدين العين ل
على ان الرواية الاولى يحتمل ان يكون المنفي فيها الفضيل والكمال كما ان المنفي في قوله عم لا صلوة لجار
المسجد الا في المسجد ذلك والرواية الثانيه ضعيفه كما ذكره المص في التذكرة من ان رواتها نقلوها
الزهري وقد انكرها قال ابن جريح سالت الزهري عنه فلم يعرفه ويؤيد ما ذهبنا اليه ما ذهب اليه عن م
ابو حنيفه موافقا للشعبي والزهري من انه يجوز للمراة ان تزوج نفسها وغيرها وتوكل في النكاح
وتزوج ابنتها الصغيرة وما استدل به على ذلك من قوله تع ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن

النكاح اليهن الصغيرة وان النكاح خالص حقهن وهي من اهل المباشرة فصلح منها كبيع امتها وانها
تملك بيع امتها وهي تصرف في رقبتها وساير منافعها ويفيد استباحة المشترى للبضع ففي النكاح
الذي هو عقد على بعض منافعها اولى واما ثالثا فلان ما ذكره من انه نكاح بلا ولي وشهود فيكون حراما
مدفوع بانه بعد تسليم صحة ماخذه الذي هو ما فيه لاختصاص له بالمتعة فان في اشتراط ذلك في
النكاح الدايم قد وقع الخلاف من ابي حنيفة ومالك كما فصل في مقامه فما هو جوابهما فهو جوابنا واما
رابعا فلان ما ادعاه من اجماع الصحابة على الحرمة اخرا مردود بما ثبت من مخالفة ابن عباس وغيره
من الصحابة اولا واخرا واما ما نقل من رجوع ابن عباس عن ذلك في آخر عمره فهو من المفتريات التي الجاهم
نصرة المذهب الى وضعها ولو لم يكن ذلك عندهما مقربا له قد خالف فيه غيره الى غرم لما حكم الشافعي آخر ص
بسقوط الحد عمن اتى بنكاح المتعة كما نقل عنه الناصب قبيل ذلك واما خامسا فلان ما ذكره من
ان الاية منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص الخ مردود من وجوه الاول ان دعوى النسخ لا يجوز الا
ببرهان لان كلام الله تع انما ورد ليوتمر له ويطاع بالعمل به لا بتركه والنسخ يوجب الترك فلا يجوز
لاحد ان يقول في شيء امر الله تع به هذا الاية منسوخة حتى يبين ذلك الثاني طاعة الاية لا تحتمل
قد نسخ والا فالقول بذلك لا يجوز لان الاصل في الحكم الغايت بقاوه والظهر باعث وقد اضطربت حتى ص
رواياتهم في احكامه ونسخه فروى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن مسعود رض قال كنا نغزو مع
النبي صم معنا نساء الا نستخصى فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا بعد ذلك ان ننكح المراة بالثوب الى اجل ليس ص
ثم قرا عبد الله يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم فان قراة ابن مسعود الاية المذكورة
بعد اخباره عن حل المتعة صريحة في انكاره للنسخ وتعريضه بذلك على من حكم بعد النبي صم بتحريم المتعة
قايلا متعتان كانتا على عهد رسول الله فانا احرمهما وانا اعاقب عليهما وهذا غير خاف على
الفطن المتصف بالانصاف وروى في جامع الاصول عن سبرة بن معبد قال لعروة بن الزبير
ان اخاه عبد الله قام بمكة فقال ان اناسا اعمى الله قلوبهم كما اعمى ابصارهم يفتون بالمتعة يعرض
برجل فناداه فقال انك لجلف جاف فلعمري لقد كانت المتعة تفعل على عهد امام المتقين يريد
رسول الله صم فقال له ابن الزبير فجرب بنفسك والله لئن فعلتها لارجمنك باحجارك انتهى ولا
يخفى ان ذلك الرجل الذي عرض به ابن الزبير كان ابن عباس رض فانه قد عمى في آخر عمره وكان هذا التعريض
عن ابن الزبير حال تغلبه على بلاد الحجاز وما والاها بعد وفات يزيد بن معاوية فما تكلفه بعضهم
من ان ابن عباس رجع عن ذلك انما هو من قبيل الرمي في الظلام وروى عن ابن عمر قال كنا نتمتع

بالقبضة

بالقبضة من التمر والدقيق الايام على عهد رسول الله وابي بكر حتى نهى عنه عمر في شان عمرو بن حريث
اخرجه مسلم وهذا صريح في ان الناسخ هو عمر لا صاحب الشرع ع وروى الثعلبي في تفسيره وكذا محمد بن صاحب ل
جرير الطبري في تفسيره وابن الاثير الجزري في نهايته عن علي بن ابي طالب ع قال لولا ان نهى عمر عن
المتعة ما زنى الا شقي وروى البخاري ومسلم في كتابيهما والثعلبي في تفسيره عن عمران بن حصين قال
نزلت اية المتعة في كتاب الله عز وجل ولم ينزل بعدها ما ينسخها فامرنا بها رسول الله صم فتمتعنا انه ص
مع رسول الله صم ولم ينهنا عنها فقال الرجل برايه ما شاء قال البخاري في صحيحه يقال انه اي الرجل المذكور
هو عمر وقال مسلم في المجلد الثاني من ثلث مجلدات ما هذا لفظه يعني عمر ولم يقل يقال انه عمر وروى
الترمذي عن ابن عباس قال انما كانت المتعة في اول الاسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها
معرفة فيتزوج المراة بقدر ما يرى انه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شيئه حتى نزلت على ازواجهم
او ما ملكت ايمانهم ولا يخفى ان نسبة ابن عباس في هذه الرواية المفتراة الى القول بنزول الاية المذكورة
لنسخ المتعة انما ارتكبه الراوي بمجرد توهمه لكون الاية صالحة للنسخ فجوز لنسبة القول به الى ابن عباس
ليصير حجة نكاح المتعة عن لحوم الحمر الاهلية زمن خيبر ورووا عن سلمة بن الاكوع قال رخص لنا رسول
الله صلعم في متعة النساء عام اوطاس ثلثة ايام ثم نهى عنها ورووا عن سبرة الجهني انه غزا مع النبي
صم فتح مكة قال فاقمنا بها خمسة عشر فاذن لنا رسول الله صم في متعة النساء ثم لم نخرج حتى نهانا
عنها رواه مسلم وروى ابو داود واحمد عنه ان رسول الله صم نهى في حجة الوداع عنها فتامل هذا الاختلاف
العظيم في اثباتها ونسخها ثم اضطرابهم في رواية نسخها وان النهي عنها في خيبر والاذن فيها
في اوطاس ثم النهي عنها بعد ثلثة ايام مع الحكم بانها كانت سايغة في اول الاسلام الى آخر ذلك الحديث
المقتضي بطول مدة شرعيتها ثم الاذن فيها في فتح مكة وهي متاخرة عنهما عن الجميع فيلزم على هذا ان يكون
شرعت مرارا ونسخت كذلك لا مرتين فحسب كما ذكره الناصب وقال النيشابوري في تفسيره اكثر الروايات
انه صلعم اباح المتعة في حجة الوداع وفي يوم الفتح وقول من قال انه حصل التحليل مرارا والنسخ مرارا
ضعيف لم يقل به احد من المعتبرين الا الذين ارادوا ازالة التناقض عن الروايات انتهى واقول بل
القول بالنسخ مرتين ايضا انما ارتكب لاجل تلك المصلحة كما لا يخفى ولعل النيشابوري اراد ما يجمع فوق
الواحد ثم لو كان نسخها حقا لما اشتبه ذلك على الصحابة في زمن خلافة ابي بكر وصدر من خلافة عمر
ثم شاع النهي عنها وايض فان عمر ما فرق بين متعة الحج ومتعة النساء في النهي ولا خلاف في ان متعة
الحج غير منسوخة ولا محرمة فوجب ان يكون متعة النساء في حكمها وما احسن ما وجدته في بعض كتب

الجمهور من ان رجلا كان يفعلها فقيل له عمن اخذت حلها فقال عن عمر فقال له كيف ذلك وعمر
هو الذى نهى عنها وعاقب على فعلها فقال لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله انا احرمهما
واعاقب عليهما متعة الحج ومتعة النساء فانا اقبل روايته فى شرعيتهما ولا اقبل نهيه من قبل نفسه
والسر فى اضطرابهم هنا هو انه لما لم يكن لدعواهم النسخ اصل عن الله تعالى ورسوله صلعم وانما وقع
النهى فى ذلك عن عمر لقوله انا انهى عنهما الخ كما هو المأثور المشهور المذكور سابقا احتالوا
لتوجيه ذلك بارتكاب دعوى وقوع النسخ من الشارع ليتأتى لهم ان يقولوا انه لم يرد بقوله انا انهى
عنهما انه نهى عن ذلك من عند نفسه بل مراده انا انهى عنهما بنهى الشارع عنهما وزعموا انهم تخلصوا
بتكلف هذا التوجيه البارد الذى خلاف صريح اللفظ عن الشناعة الواردة على عمر عن اساطين اهل
الاسلام وافاضل سلاطينهم الذين لم يكونوا يهابوا عن احد من اهل زمانهم كخليفتهم مأمون العباسى
الذى نقل عنه الشافعى الشافعى فى ترجمة يحيى بن اكثم القاضى التميمى انه شتم عمر فى نهيه عن ذلك و
قال من انت يا جعل حتى تنهى ما فعله رسول الله صلعم وابو بكر الى آخر القصة لكن قد تعاود
فى هذا الاصلاح الفاسد جماعة منهم من غير علم احدهم بخصوصيات ما وضعه الآخر فحصل الاضطراب
فى زمان النسخ ومكانه ومراتبه كما ترى اضطرابا شنيعا لا ينقص عن شناعة جرأة عمر فى النهى عن ذلك من
عند نفسه خلافا على الله تعالى ورسوله صلعم والحاصل ان القراءة المنقولة صريحة فى اباحة المتعة والاجماع
واقع على انها كانت جائزة والروايات كذلك فالكتاب والسنة والامة متفقة على جوازها وقد اختلف
الامة فى بقائها والاصل والاستصحاب وعدم دليل واضح على النسخ وكونه على خلاف الاصل مع الخلاف
فى جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وعدم الاجماع مع عدم العلم بالتواتر هنا وعدم جوازه بالخبر الواحد
بالعقل والنقل من الاجماع وغيره دليل العدم ويؤيده عدم ورود خبر صريح والخلاف من كبار الصحابة
مثل ابن عباس وابن مسعود وابى ونقل بقائه الى زمان عمر واسناده التحريم الى نفسه كما مر والروايات
من طرق اهل البيت عم متواترة ورجوع ابن عباس عنه وتوبته كما روى فى الكشاف بعيد بل ممنوع
صريح كما مر ولانه ما كان حراما بل كان قوله به واجبا حيث كان مستندا الى دليل فكيف يصح الرجوع
عند الموت بمجرد عدم ظهور دليل خلافه فى حياته ولو كان لنقل وبعد ظهور دليل عند الموت
وكونه مخفيا عليه وعلى غيره حتى يمنعوه عنه الى حضور الموت ومع ذلك لا معنى للتوبة حيث كان قائلا بقول
واجب ولهذا ما نقل غير القاضى وصاحب الكشاف الرجوع وما تقدم من تفسير مجمع البيان والثعلبى
صريح فى بقاء الجواز فقولهما بالنسخ باطل لما عرفت فى عدم ما يصلح له من عقل ونقل كتابا وسنة

واجماعا

واجماعا لوجود الخلاف فى الخاصة والعامة مثل السدى وسعيد بن جبير وجماعة من التابعين و
ابن عباس على ان فى كلامهما اضطرابا فانه يفهم تارة انه اباحها ثم حرمها وتارة انه كان فرض وانه
اباحها ثم اصبح وقال ان الله حرمها ابدا فانه يفهم منه انه كانت يوما واحدا وتاره ويفهم انه كانت
ثلثة ايام مع انه كان الرجل منهم يتمتع اسبوعا وهل هذا الا تناقض واضطراب واحتمال لرد ما
احل الله بقوله عمر والملخص ان الجواز كان يقينا بالكتاب والسنة واجماع الامة ولا يزول الا بيقين
مثله عقلا ونقلا من العامة والخاصة وليس فليس والسلم على من اتبع الهدى الثانى ان النسخ
والتخصيص معينان مختلفان مفهوما وحكما كما لا يخفى على من شم رائحة من الاصول فيكون قوله
منسوخة بتخصيص الخ فاسدا مع ان هذا التخصيص انما يتجه اذا لم يكن المتعة نكاحا شرعيا وهو اول
المسئلة كما لا يخفى والثالث ان ما ذكره من احتمال ان يراد من الاستمتاع فى الاية التمتع من النكاح
الشرعى متحول بما ذكره المص من ان ذلك حقيقة فى نكاح المتعة فان الشارع استعمله فيه والاصل
فيه الحقيقة والرابع انه ان اراد بالنكاح الشرعى النكاح الدائم فهو راجع الى ما ذكره اولا من التخصيص
الذى عرفت فساده وان اراد به ما يشمل الدائم والمنقطع فلا تحصيل منه مطلوبه وهو ظاهر واما
سادسا فلانا لو سلمنا ان قراءة ابن عباس من الشواذ فغايته الامر فى ذلك ان لا يصلح حجة ودليلا و
لم يقصد المص الا التأييد ومن الله ومنه التأييد واما سابعا فلان ما ذكره من ان الاجماع الذى نقله قد
انعقد الاجماع على خلافه مدفوع بما بينا من ان الاجماع المنعقد على خلافه كالاجماع على خلافة فرشح
يتم غير تمام واما ثامنا فلان ما ذكره من ان كون المتعة من محرمات عمر افتراء الخ انما هو انكار بارد يكذبه
صريح عبارة عمر حيث قال انا انهى عنهما وانا اعاقب عليهما وغير ذلك مما قدمناه واما تاسعا
فلان ما ذكره من انه لو كان فعل عمر هذا مع كونه حلالا لانكر عليه الصحابة الخ مردود بان الانكار قد
وقع عن بعضهم وسكت آخرون لهيبته وغلظته وفظاظته سيما وقد كان لعمر على ما يرويه الناس فى
المشهور باعث عظيم على المنع غير ذلك فلعله لهذا اسكتوا عنه ههنا وانكروا عليه فى المواضع
الاخر الذى لم نكن له بها اهتمام تمام واما عاشرا فلان ما ذكره من تاويل قوله كانتا على عهد رسول الله
بارد وما تكلفه فى تاويل قوله انا انهى عنهما ابرد اذ لو كان النهى صادرا عن رسول الله صلعم لكان ينسبه
النهى اليه صلعم صريحا بان يقول قد نهى عنهما الخ ادخل فى انفاذ الحكم كما لا يخفى ولو جاز مثل
هذه التاويلات الباردة فى الكلام لارتفع الامان عن فهم المقاصد والمرام ثم اقول ومن العجب
ان عمر جمع متعة النساء ومتعة الحج فى عبارة واحدة وزمان واحد والقوم قد اصروا فى المنع عن الاول

واعترفوا بجواز الثاني كما ذكره العضد الايجي في بحث الاجماع من شرح مختصر ابن الحاجب حيث
قال وفي الصحيح ان عمر كان ينهى عن المتعة اي متعة الحج الى العمرة وقال البغوي ثم صار اجماعا اي جواز
مجمعا عليه انتهى فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان النكاح
الفاسد لا يحلل الزوجة المطلقة ثلثا وقال الشافعي انه يحلل وقد خالف قوله تعالى فان طلقها فلا تحل
له حتى تنكح زوجا غيره والنكاح هو المعتبر في نظر الشارع لاستحالة ان يامر بالباطل انتهى **قال
الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المطلقة ثلثا لا يحل للمطلق الا بعد اصابة الزوج
الثاني اياها بالنكاح الصحيح والوطي المتضمن للدخول الشرعي وهذا من مفترياته على الشافعي على دابه
انتهى **اقول** ما نسبه الناصب الى الشافعي اما انه احد قوليه ان ثبتا واما انه قول لاصحابه كما
يرشد اليه النظر في المطولات وقد نبهنا سابقا على ان الناصب بنى في القبول والانكار على مجرد
ما رآه في كتاب الانوار المظلم الموضوع لبيان ما تقرر عليه الفتوى بين متاخري الشافعي وعلى تقدير
التسليم فجميع ما انكر الناصب نسبته الى الشافعي مما لم يطلع على ماخذه لا يتجاوز عن مسايل جمة
فتعيينها عنه مع ثبوت نسبة المسايل الكثيرة الشنيعة اليه كما عرفت لا يجدي نفعا كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المهر ما تراضيا عليه الزوجان
قل او كثر وقال مالك انه يتقدر باقل ما يجب فيه القطع وهو ثلثة دراهم وقال ابو حنيفة يتقدر
بعشرة دراهم فان عقد على اقل من عشرة وجبت العشرة وقد خالفا قول الله تعالى فان طلقتموهن من قبل
ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وهو عام وعند ابي حنيفة لو سمى خمسة وجب لهما
كمال ما فرض لا نصفه وقول النبي عم ادوا العلايق قيل يا رسول الله وما العلايق قال ما تراضى عليه
الاهلون وقد يحصل التراضي بدرهم وقال عم لا جناح على امر ان يصدق لمراة قليلا كان او كثيرا او زوج
امراة على تعليم انه من القران بعد ان طلب من الزوج خاتما من حديد فلم يقدر عليه انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل الصداق ما يتمول ولا حد لاكثره ويستحب ان لا ينقص من
عشرة دراهم للخروج من خلاف ابي حنيفة وان لا يزيد على صداق ازواج النبي عم وهو خمسمائة درهم
ووجه ما ذهب اليه مالك ان اقل ما سمي مالا هو نصاب السرقة لان القطع لزم باخذ المال وهذا اقله
فيكون مقدار الصداق ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان العشرة عدد كامل وبلوغ المال اليه
يكون اقل الصداق **اقول** لا يخفى ان كل واحد من دليلي مالك وابي حنيفة منقوض اجمالا بالاجماع
ويتوجه على ما ذكره مالك تفصيلا انا لا نسلم ان اقل ما يسمى مالا هو نصاب السرقة وما ذكره من

البيان

البيان لا يدل عليه اذ لا يلزم من كون القطع لازما باخذ المال ان يكون نصاب السرقة اقل المال وانما
يدل على انه اقل ما اوجب الشارع القطع فيه من المال وكذا يتوجه على دليل ابي حنيفة تفصيلا انا لا نسلم ايجاب
الشارع العدد الكامل في المهر والمستند ان الشرع اوجب الابتغاء بمطلق المال في قوله ان تبتغوا باموالكم
فالتقييد بالعشرة زيادة على النص ولا شهرة للحديث الذي رووه من قوله لا مهر دون عشرة حتى يصح لهم
على اصولهم الزيادة على النص بالحديث المذكور مع ان الحديث مجمل لا دلالة فيه على كون العشرة دراهم
ولم لا يجوز ان يكون المراد عشرة دنانير او الاثواب ونحو ذلك هذا وقالت الحنفية ان الفرض في الاية
المذكورة وفي قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم بمعنى التقدير فليستفاد
منها ثبوت التقدير الشرعي فجعل المهر غير مقدر شرعا مفوضا تقديره الى راي العاقدين يكون مخالفا
لها وفيه اولا ان الفرض كما جاء لمعنى التقدير جاء بمعنى الايجاب والتبيين والاعلام وغيرها وافتران الفرض
في الاية الثانية بكلمة على يدل على الالزام والايجاب فلا يستدعي تعيينا وثانيا ان الفرض بمعنى التقدير
ايضا لا يستلزم التعيين لجواز ان يكون هذا التقدير كتقديرهم قيم الاشياء وانما انما اي الذي يظهر مقداره
بعد تحققه من جهة العبادة فالشي اذا قوم المقومون بقيمة او اتفق فيه المتبايعان على ثمن مخصوص ظهر
ان ذلك كان مقدرا في حقه فكذا اذا تعين بتراضي العاقدين مقدار في المهر قليلا كان او كثيرا ظهر ان الله تعالى
قد قدر في الازل لهذه المراة مقدارا من المهر والقول بان اصل معنى الفرض هو التقدير مجرد دعوى بلا
برهان بل اهل اللغة ذكروا استعماله في معان كثيرة منها ما ذكرناه من غير فرق وهذا امارة الاشتراك
فيكون صرفه الى التقدير تحكما وما قيل ان اللفظ اذا تردد بين الاشتراك والخصوص فالحمل على الخصوص
اولى فيحمل الفرض بناء على هذا الاصل على انه خاص موضوع لمعنى واحد وهو التقدير ويستعمل في غيره
في المعاني مجازا مدفوع بان هذا اذا ثبت تردده بين الاشتراك والخصوص وهنا قد ترجح جانب
الاشتراك بما مر على ان البيان المذكور مقلوب عليه اذ الاصل المذكور لا يقتضي ان يكون الفرض بمعنى
التقدير حقيقة والمعاني الاخر ولم لا يجوز ان يكون الامر بالعكس فتدبر **قال المصنف** رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان المفوضة اذا طلقها قبل الفرض والدخول يجب لها المتعة و
قال مالك لا يجب وقد خالف قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن
فريضة فمتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين امر بالتمتع و
هو للوجوب وفصل بين الموسر والمعسر فلو لم يكن واجبا لما فصل كصدقة التطوع لا فصل بينهما فيها
وقوله حقا على المحسنين والحق الثابت وعلى الوجوب وقال تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا

على المتقين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المطلقة قبل الدخول ان زوج لها مهر بتسمية صحيحة او فاسدة او فرض فلا متعة لها بقى المهر او ابرات وان لم يجب للتفويض فلها المتعة ووجه ما ذهب اليه مالك ان صح انه حمل الامر على الندب لا على الوجوب لدلالة قوله حقا على المحسنين ويفهم منه ان المتعة للموهبة قبل الفرض والدخول من الاحسان وهو يدل على الاستحباب والندب دون الوجوب انتهى اقول يتوجه عليه ان دلالة قوله حقا على الوجوب انما هو بحسب منطوقه ودلالة لفظ المحسنين على الاستحباب انما هو بمفهوم اللقب الذي هو اضعف المفاهيم مع ان المفهوم عند من قال بحجته انما اعتبر بشروط مذكورة في كتب الاصول منها ان لا يكون نفذ خرج مخرج الغالب المعتاد وظاهر ان الغالب اعطاء المتعة ممن يتخذ الاحسان واما غيره فربما خالف امر الله تعالى لعدم اتصافه بالمروة والاحسان فسقط الاستدلال بالمفهوم راسا وبالجملة فقوله تعالى حقا على المحسنين لا ينافي الوجوب المفهوم من قوله فمتعوهن اذ ايفاء الواجب من الاحسان كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا تزوج امراة ودخل بها ثم طلقها فلزوجها نكاحها في العدة فاذا تزوجها بمهر فان دخل استقر المهر وان طلقت قبل الدخول فلها النصف فقال ابو حنيفة يجب الجميع وقد خالف قول الله تعالى فنصف ما فرضتم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا طلقها فله الرجعة في العدة ولو عقد النكاح على الرجعية بدل الرجعة وان طلقها ثلاثا فليس له الرجعة ولا تجديد النكاح حتى تنكح زوجا غيره والحكم في المهر ان يتشطر بالطلاق ما الدخول في جميع الصور ووجه ما نسب الى ابي حنيفة ان صح ان الدخول قد حصل في نفس هذه المراة فيجب الجميع وذلك لان الرجل مالك الرجعة فلم يحصل المفارقة بالكلية وعقد النكاح في حكم الرجعة وقد حصل الدخول في النكاح الاول فيجب جميع المهر ولا يحتاج الى دخول مجدد وتشطير المهر فما لم يحصل الدخول اصلا انتهى اقول لا يخفى انه لو فرض ان المراة قد اخذت في الطلاق الاول حقها من المهر المقرر في النكاح الاول او ابراه ففي النكاح الثاني يكون حال الزوج معها بحال رجل آخر نكحها ابتداء بعد ذلك وطلقها قبل الدخول فالقول بالتشطير في الثاني دون الاول بحكم غير معقول ويلزم ابا حنيفة انه اذا تزوجت المراة عدة من المهر وهذه اظهر بطلانا كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الوليمة مستحبة ليست واجبة واجابة الدعاء اليها مستحب غير واجب وكذا الاكل واوجب الشافعي الجميع وقد خالف براءة الذمة وقوله ع ليس في المال حق سوى الزكوة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول

مذهب

مذهب الشافعي ان وليمة النكاح سنة مؤكدة يجب الاجابة اليها على كل من دعى لانها فرض عين وقيل فرض كفاية ولا يجب الاكل اما دليل كونه سنة مؤكدة فلقوله صلعم لعبد الرحمن بن عوف اولم ولو بشاة ولدوام عمل النبي صلعم في ولايم ازواجه واما ان الاجابة اليها فرض فلما روى عن عبد الله بن عمر في الصحاح ان رسول الله ص قال اذا دعى احدكم الى الوليمة فليأتها وفي رواية فليجب عرسا كان او نحوه واما عدم وجوب الاكل فلما روى عن جابر ان رسول الله ص قال اذا دعى احدكم الى الطعام فليجب فان شاء طعم وان شاء ترك فظهر ان الرجل لم ينقل المذهب على ما هو عليه واعترض انتهى اقول قد ذكر النووي الشافعي في كتاب الروضة ان في وليمة العرس قولان او وجهان احدهما انها واجبة لقوله ع في الحديث الصحيح اولم ولو بشاة انتهى والعجب من الناصب انه نسب الى الشافعي القول بالاستحباب ثم يستدل له بالحديث الدال على الوجوب ولعله يحمل الامر فيه على الاستحباب وح يتوجه عليه ان حمل هذا الامر في هذا الحديث على الاستحباب وحمل الامر في حديث الاجابة على الوجوب تحكم بارد لا يليق بالشافعي ولا باصحابه وهذا ظهر ان للمص لم يات في نقل مذهب الشافعي الا بما هو عليه اذ الظاهر ان القول بالوجوب المذكور في الروضة محلا لما في القديم او في الجديد او نقول قد ثبت ان القول بوجوب الوليمة مذكور في بعض كتب اصحابه كما عرفت ولعل المص علم من كتاب آخر لهم ان ذلك القول الشافعي اما القديم او الجديد هذا ما ظهر لي عند المسودة ثم رايت في كتاب التذكرة للمص ما يصدق ذلك حيث قال لا يجب الاجابة الى الدعوة في وليمة العرس عند علمائنا اجمع بل يستحب وهو اشهر قول الشافعي على تقدير عدم وجوب اتخاذ الوليمة واما على تقدير وجوب اتخاذه الوليمة فان الاجابة عنده واجبة قطعا ووافقنا مالك واحمد على الاستحباب دون الوجوب لانه مادية فلم تكن الاجابة اليها واجبة كساير الدعوات ولاصالة البراءة والقول الثاني للشافعي انها على تقدير عدم وجوب اتخاذ الوليمة غير واجبة وعلى تقدير وجوبه واجبة قولا واحدا قال ابن عبد البر لا اختلاف في وجوب الاجابة الى الوليمة ان دعى اليها اذا لم يكن فيها لهو وبه قال العنبري وابو حنيفة لما روى عن النبي ص انه قال من دعى الى وليمة فلم يجب فقد عصى الله ورسوله ومن دخل على غير دعوة دخل سارقا وخرج مغيرا وفي رواية بعد قوله ورسوله ومن جاءها من غير دعوة دخل سارقا وخرج مغيرا وقال ع من دعى الى الوليمة فليأتها وقال ع من دعى فلم يجب فقد عصى الله ورسوله وهي محمولة على شدة الاستحباب لان الضيافة الاكل وهو اما تملك لمال الغير او اتلاف لما له باذنه وعلى التقديرين يبعد ايجابه انتهى قال المصنف رفع الله درجته وفيه مسايل الى ذهبت

الامامية الى ان الطلاق المحرم هو ان يطلق المدخول بها الحائض زوجها معها الحامل حال حيضها او في طهر انته
قد جامعها فيه فانه قد لا يقع وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا قوله تعم فطلقوهن لعدتهن اى لقبل عدتهن
فهو يدل على تحريم الطلاق في غير الطهر فيكون منهيا عنه والنهى يدل على الفساد وطلق ابن عمر امرأته ثلثا وهى
حايض فامره النبى ان يراجعها فقال عبد الله فردها على ولم يرها شيئا ورواية عن ابن عمر طلقت وهى حايض فقال
لى صم ما هكذا امر ربك انما السنة ان يستقبل بها الطهر فتطلقها في كل قرء تطليقة انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعى ان الطلاق المحرم المسمى بالبدعى ان يطلقها في حال الحيض او في طهر جامعها فيه او
قبل القسم اذا وجب فالطلاق في هذه الصور حرام ولكن يقع وحيث حرم الطلاق استحب الرجعة ان
امكنت واما ما استدل به على عدم الوقوع من الاية فغير صحيح لان النهى عن الشى لا يدل على فساده كما ذكرنا
في الاصول ان الشى يمكن ان يكون حراما وصحيحا كالصلوة في الدار المغصوبة لان كل واحد منهما في جهة ثم ما
استدل به من حديث ابن عمر فهو بصريحه يدل على الوقوع لانه امره بالرجعة ولو كان الطلاق غير واقع لم يحتج الى
الرجعة ثم ذكر في آخر الحديث انه صم قال انما السنة ان يستقبل بها الطهر فدل ان خلافه بدعة لا انه
لا تقع ثم انه لم يذكر حديث ابن عمر على ما هو عليه ورواية الصحاح هكذا عن عبد الله بن عمر انه طلق امرأة
له وهى حايض فذكر عمر لرسول الله صم فتغيظ منه رسول الله صم ثم قال ليراجعها ثم ليمسكها حتى
تطهر ثم تحيض فتطهر فان بدا له ان يطلقها فليطلقها طاهرا قبل ان يمسها فتلك العدة التى امر الله
ان يطلق لها النساء هذا الحديث بصورته فظهر انه ادخل قوله طلق امرأته ثلثا ليستدل به على مذهبه
الباطل الفاسد وظهر انه صريح في وقوع الطلاق البدعى وان كان حراما انتهى اقول المذكور في
كتب الاصول ان جمهور فقهاء الشافعية ومالك وابو حنيفة والحنابلة واهل الظاهر وجماعة من
المتكلمين ذهبوا الى ان النهى يدل على الفساد مطلقا وقد استدل ابن الحاجب في مختصره على ذلك
بوجوه اولها ان علماء الامصار في الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهى في ابواب الربا
والانكحة والبيوع وغيرها انتهى وقال القاضى البيضاوى في المنهاج النهى في المعاملات ان
كان راجعا الى نفس العقد او الى جزء داخل فيه او امر خارج عنه لازم كبيع الحصاة والملاقيح والربا
كان دالا على الفساد وان رجع الى امر خارج عن العقد مفارق له فلا انتهى فقول الناصب ان النهى
عن الشى لا يدل على فساده لا يفيد في دفع ايراد المص عن الفقهاء كما لا يخفى وما ذكره الناصب
سابقا في مسئلة الصلوة في الدار المغصوبة مما لا ارتباط له بما نحن فيه لان مبنى تلك المسئلة
على اجتماع جهتى الامر والنهى وكلامنا ههنا فيما اذا كانت الجهة واحدة وهى النهى فقياس احدهما

بالخبر

بالخبر قياس مع الفارق واما ما ذكره من ان حديث ابن عمر يدل على الوقوع لانه امره بالرجعة فمدخول
بان المراجعة المامور بها في الحديث هو الرجوع بالمعنى اللغوى كما يدل عليه قول ابن عمر في تتمة
الحديث فردها على ولم يرها شيئا دون المعنى الاصطلاحى الذى يدل على وقوع الطلاق كيف
وقوله ولم يرها شيئا صريح في عدم وقوع الطلاق اصلا واما ما ذكره من ان قوله عم انما السنة ان تستقبل
لها الطهر يدل على ان خلافه بدعة لا انه لا يقع مردود بان النهى يدل على فساد الطلاق وفساد تلك
البدعة ومع كيف يعارض صريح دلالة قوله ولم يرها شيئا على عدم الوقوع كما مر واما ما ذكره من هذا ظ
ان المص ادخل قوله طلق امرأته ثلثا فمدفوع بان ما سلمه من تتمة الحديث وهو قوله لم يرها شيئا صريح
في ان المراد ذلك القول اذ الظ ان الضمير المؤنث راجع الى الطلقات الثلث ولو كان راجعا الى الطلقة
الواحدة الواقعة المستدعية للرجوع كما فهمه الناصب لكان مخالفا للنفى السنية الدالة على عدم وقوع
الطلقة الواحدة ايضا وايضا يدل على وجود ذكر الطلقات الثلث في اصل الحديث ما رواه البخارى في
هذا الباب عن ابن عمر من انه قال حسبت على بتطليقة انتهى فان الظ منه ان المراد حسبت الطلقات
الثلث بواحدة ويوافقه ما نقله الشارح القسطلانى عن ابن القيم من انه قال لم يرد التصريح بان ابن عمر احتسب
تلك التطليقة الا في رواية سعيد بن جبير عنه عند البخارى وفي الوقت الذى الزم الناس فيه
بالطلاق الثلث بعد ان كانوا في زمن النبى صلعم لا يحتسب عليهم ثلاثا اذا كان بلفظ واحد انتهى فظهر
ان البخارى يحرفه وتعوده بالكذب والمين اخرج لفظ الثلاث من البين قال المصنف
رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه اذا طلقها ثلثا بلفظ واحد مثل ان يقول طلقتك
ثلثا فانه يقع واحدة وقال الشافعى واحمد يقع الثلث وليس بمحرم وقال ابو حنيفة ومالك يكون محرما
ويقع الثلث وقد خالفوا قوله تعم الطلاق مرتان وسال عمر النبى صم لو طلقتها ثلثا فقال عصيت ربك
وهو يدل على تحريمه فيكون منهيا عنه وروى ابن عباس قال لو كان الطلاق على عهد رسول الله صم وسنين منهيا ظ
من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر ان الناس قد استعجلوا فيما كان لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم فامضى
عليهم فالزمهم الثلث وقال ابن عباس طلق ركانة بن عبد يزيد امرأته ثلثا في مجلس واحد فقال النبى صم
انما تلك واحدة فارجعها ان شئت قال فراجعتها انتهى قال الناصب خفضه الله اقول المذهب
الشافعى انه اذا قال لامرأته طلقتك ثلثا يقع الثلث والسنة تفريقها على الاقراء وان طلق ثلثا
فليس بحرام اما دليل انه اذا طلق الثلث يقع ثلثا لا واحدة فلان مقتضى اللفظ وقوع الثلث فان كل
الناس يعلم ان القائل اذا قال ضربته ثلثا لم يرد به الا ايقاع الضرب ثلث مرات ولم يرد به ايقاعه مرة

واحدة فكيف يكون الثلث واحدة وهو خلاف مقتضى اللفظ واما الاستدلال بقوله تعالى الطلاق مرتان فهو غير صحيح لان المفسرين ذكروا في تفسيره وجهين الاول ان الطلاق السني ان يكون مكررا لا ان يطلق الثلث دفعة فان هذا ليس من السنة كما ذكرنا والثاني ان الطلاق الذي يملك الزوج بعده الرجعة هو مرتان لا اكثر والمعنى الثاني اقوى لانه تعالى قال بعده فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره واراد بهذا التطليق الطلاق الثالث فعلم ان المراد بالمرتين المرتان اللتان يملك فيهما الزوج الرجعة لانه لم يملكها بعد الثلث ولا يفيد النص ان الطلاق غير المرتين لم يقع وقد تداول الخلف والسلف على ايقاع الطلقات الثلث مرة واحدة فوقع عليه الاجماع مع افادة اللفظ فيكون معتبرا من الشرع واما ما ذكر من حديث عمر فهو مغير من حديث عبد الله بن عمر كما ذكرنا وليس في الحديث اصلا ان عمر طلق هو بل الوارد ان عبد الله بن عمر طلق كما رويناه قبل واما ما استدل به في حديث ركانة بن عبد يزيد فلم يرده على صورته والصحيح في الصحاح هكذا عن ركانة ابن عبد يزيد انه طلق امراته سهيمة البتة ثم اتى رسول الله ص فقال اني طلقت امراتي البتة ما اردت والله الا واحدة فقال رسول الله ص ما اردت الا واحدة فقال ركانة والله ما اردت الا واحدة فردها اليه رسول الله ص فطلقها الثانية في زمان عمر والثالثة في زمان عثمان وهذا يدل على ان رسول الله ص انما رد عليه زوجته بعد التحليف انه اراد الواحدة ويعلم من هذا انه لو لم يرد الواحدة تطلق الثلث على ما هو مقتضى اللفظ وانما قيل عنه هذا لكونه جديد العهد بالاسلام تحسب ان الثلث واحدة فهذا الحديث حجة عليه وهو من حديث عمر وانه قال على المنبر كذا فقد ذكرنا وجهه قبل هذا انتهى **اقول** اما ما ذكره الناصب من ان اللفظ وقوع الثلث فمدخول بانه لا يمكن فيما نحن فيه حمل اللفظ على مقتضاه لظهور ان الزوجة تخرج بطلاق واحد عن الزوجية وعن كونها محلا ثانيا بلا الكرور وطلاق اخر فيصير ما عدا الواحد من الثلث ضايعا هدرا لغوا غير واقع عليها وهذا كما اذا قال القايل ضربت زيدا ثلثا وعلم المخاطب ان الضرب الاول وقع على زيد والثاني والثالث وقعا على شخص اخر او على الجدار مثلا فلا محالة يحكم المخاطب بكذبه او توهمه واشتباهه وبالجملة المراد من اللفظ لا يحصل بمجرد اقتضاء ظاهر اللفظ بل يتوقف على رفع المانع من عدم اطلاع المخاطب على ان المتكلم استعمل الكذب او المجاز او توهم فيه وعلى ان لا يدل الحس او العقل على خلافه الى غير ذلك ولولا اعتبار مثل ذلك لوجب حمل المتشابهات كوجه الله ويد الله مثلا على ما اقتضاه اللفظ وفساده ظاهر وقد علم بهذا ان قياس ما نحن فيه على قول القايل ضربته ثلثا قياس مع الفارق اذ ليس ههنا ما يقتضي الغاء بعض الضربات والا لقلنا

ههنا

ههنا ايضا ان الضربات الثلث واحدة وايضا قال الله تعالى الطلاق مرتان ثم اشار الى الثالث بقوله او تسريح باحسان او قوله فان طلقها فلا تحل من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلم علم من ذلك ان الاتيان بالطلقات الثلث يكون بمرار متعددة علم انه اذا اتى بها دفعة لا يكون مشروعا كما ان المشروع رمي الجمار بسبع حصيات متفرقة فلو رماها دفعة لم يكن مجزيا فكذلك الطلاق واما ما ذكره من المعنى الثاني في تفسير الاية فهو رجوع لما فيه من التخصيص الذي هو خلاف الاصل ولا ضرورة الى ذلك سوى ارادة تطبيق الاية على المذهب وما ذكره في تقويته من قوله تعالى بعدها فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ضعيف اذ لا يتوقف ارتباط هذه الاية بما قبلها على ان يكون مفسرا بالمعنى الثاني الذي قواه الناصب اذ الارتباط على التفسير الاول ايضا حاصل بان يكون حاصل الايتين ان الطلاق الرجعي يجب ان يقع كرة بعد كرة فان طلقها بعد الكرة الثالثة لا يحل له حتى تنكح زوجا غيره فمعنى التفسير الاول ان ما جاء ظاهرا في افادة ان التطليق الشرعي تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة ولم يرد بالمرتين ثم بمعنى التثنية كما اشرنا اليه بل التكرير كما في قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين اي كرة بعد كرة وكقولهم لبيك وسعديك ويكفي في ابطال المعنى الذي اختاره الناصب مقلدا للامام ما نقلنا قبل ذلك عن القسطلاني من ان عمر الزم الناس بعد موت النبي ص بالطلاق الثلث بعد ان كانوا في زمن النبي ص لا يحتسب عليهم ثلثه اذا كان بلفظ واحد واما ما ذكره من انه ليس في الحديث اصلا ان عمر هو الذي طلق بل الوارد ان عبد الله بن عمر طلق كما رويناه قبل فمدفوع بان كون المطلق هو ابن عمر لا عمر لا يقدح في اصل المقصد بل يكفي ذكر لفظ الثلث فيه كما عرفت وغاية المقصد انما هو طلقها بضميري الغايب المذكر والمونث لا طلقتها بتاء المتكلم مقرونا بضمير المونث الغايب وعلى هذا لا يلزم ان يكون المطلق عمر دون عبد الله ابنه غاية الامر ان النبي ص اجابه على طريقة ان يكون هو المطلق على سبيل التمثيل ورواية النيشابوري في تفسيره موافق في المعنى لرواية المص حيث قال وفي قصة ابن عمر انه اي عمر قال يا رسول الله ارايت لو طلقها ثلثا فقال اذن عصيت وبانت منك امراتك انتهى واما ما نقله من خبر ركانة مخالفا لصورة ما ذكره المص فلو سلم صحته لا دلالة فيه على ما زعمه من ان رده ص رجعته اليه انما كان لحلفه على ما قصده من عبارة الطلاق ومن اين علم ركانة ان النبي ص تقبل منه ذلك اذا حلف عليه حتى حلف على ذلك فالظاهر ان الحلف انما وقع للتاكيد بعد تكرر السؤال وايضا قول ركانة ابتداء اني ما اردت الا واحدة يدل على انه كان قد سمع ان الثلث واحدة في الشرع لكن لما كان هذا خلاف الظاهر ظاهرا احتاط في السؤال عن النبي ص فقول الناصب انه كان جديد العهد بالاسلام تحسب ان الثلث واحد انما هو من مخترعاته واين من هو جديد العهد في الاسلام عن سماع المسئلة المذكورة

فلما

بالطلقات

مع كونها تعبدية في الظاهر ان يجيب بمثل هذا الحسبان وكيف يتمشى هذا التوجيه مع ما مر من رواية القسطلاني من ان في عهد النبي صلعم كان يحسب الثلثة عليهم بواحد فظهر ان حديث ركانة على كلتا صورتي الكون والفساد حجة على الناصب والحمد لله تعم واما ما ذكره من انا قد ذكرنا وجه الحديث الذي قاله عمر على المنبر فالظاهر انه اراد بذلك الوجه ما ذكره في صدر كلامه من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث وقد عرفت انه مخدوش غير موجه في نفسه ولو سلم كونه متجها في نفسه فلا يصلح ان يكون وجها لما فعله عمر لان الحديث صريح في انه كان على عهد رسول الله وابي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فهل يقول عاقل بان النبي صلعم وابا بكر وعمر في سنتين لم يعملوا مقتضى اللفظ الذي كان واجبا رعايته في حكم الطلاق شرعا حتى تكرر ذلك في زمانهم على غير الوجه الشرعي واذ ذاك كان محالا خصوصا عن النبي صلعم علم ان ذلك تغيير من عمر لشريعة النبي صلعم وزيادة فيها ما لم يأمر به الله تعالى ولا رسوله ومن العجب ان نص الحديث صريح في ان الوجه الذي ذكره عمر في احداث الحكم المذكور هو عقوبته للناس بامضاء ما يستعجلون فيه وان هذا هو محط طعن المصنف عليه والناصب يغمض عن ذلك ويقول الوجه فيما اراد عمر رعاية مقتضى اللفظ وهل هذا الا بهتانا وفرارا ومزيد الطعن عليه بيانا ما في كتاب الطرايف حيث قال انرى عمر كان يعتقد ان الله تعالى ما كان عالما ان الناس يستعجلون في امر يكون لهم فيه اناة فان عمر يعلم ان الله تعالى كان يعلم ذلك وما جعل الثلث الا تطليقة واحدة فكيف استجاز عمر لعقله ودينه وشريعة نبيه صلعم ان يزيد في الشريعة ما لم يرده الله ورسوله وكيف اعتقد او جعل اختياره وتدبيره للامة اصلح من اختيار الله ورسوله وتدبيره وكيف رضي اتباعه بتلك سنته فان عمر يعتقد ان الله تعالى ما كان عالما بذلك ولا عرف الله ورسوله المصلحة التي عرفها عمر في لزوم الطلاق الثلث فحسب المسلمون بذلك عارا وشنارا ان يكون خليفتهم بهذه الصفات لقد شمتت بهم والله اهل العقول والديانات انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاشهاد في الطلاق واجب وشرط فيه وقال الفقهاء ليس شرطا ولا واجبا وقد خالفوا قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ولا يجوز حمله على الرجعة ولان الاشهاد على الرجعة غير واجب ولا هو شرط في صحتها فهو شرط في ايقاع الطلاق فوجب حمله عليه انتهى **قال الناصب** خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لا يشترط الاشهاد في الطلاق ولا واجب فيه لان الطلاق عقد ترم وفسخ وهو مصدق اذا ادعى الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد واما ما استدل به من النص فيمكن ان يحمل على الندب او يكون مخصوصا بمحل التنازع ثم ان الاشهاد على الرجعة اهم لاحتياجها الى الشهود عند الاثبات فلم يلزم حمله على الطلاق دون الرجعة انتهى **اقول** لا يخفى ان العلة في اشتراط الاشهاد على الطلاق هو

التمكن

التمكن من العلم بما يترتب على الطلاق وعدمه من التوارث وغيره لا لتصديق الزوج في دعوى الطلاق كما زعمه الناصب حتى يتوجه انه مصدق اذا ادعى الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد وقد ساعدنا الخصم على ما ذكرنا فقد قال ابن المرتضى من علماء الجمهور في تفسيره وفائدة الاشهاد مصلحة الطرفين اما مصلحة المراة فلانها بدون الاشهاد تصير كالمعلقة واما مصلحة الزوج فللتخلص من لوازم الزوجية كالنفقة والكسوة وغيرها وللزواج باخت المراة وبالرابعة فلهذا صار الاشهاد شرطا في وقوع الطلاق بخلاف النكاح لان المراة فيه مالكة بضعها بلا منازع ولا مشارك فاذا رضيت هي والزوج على وجه شرعي تم الامر ولا يجب الاشهاد فضلا عن ان يكون شرطا والا لوجب في جميع العقود وهو ممنوع اتفاقا واما ما ذكره من ان لفظ الامر في النص محمول على الندب فمردود بان ظاهر الامر يقتضي الوجوب في عرف الشرع فلا انصراف الى غيره من غير دليل واما ما ذكره من ان الاشهاد على الرجعة اهم الخ فلعله يشير به الى ما ذهب اليه امامه الشافعي من ان الاشهاد واجب في الرجعة مندوب اليه في الفرقة وكونه له اهم واولى غير مسلم وتفصيل الكلام فيه ان قوله تعالى واشهدوا ذوا عدل منكم اما ان يكون محمولا على الشهادة في الطلاق او على الشهادة في الرجعة التي عبر الله تعالى عنهما بالامساك لا يجوز ان يكون محمولا على الشهادة في الرجعة لعدم دلالة اللفظ عليه كما سنبينه ولان احدا لم يوجب فيها الشهادة من المسلمين غير الشافعي فلا يكون حجة وهو احد قوليه والاخر الندب والاستحباب وحمل ما ظاهره الوجوب على الاستحباب خروج عن عرف الشرع من غير دليل فتعين الاول فيكون الامر بالاشهاد راجعا الى الطلاق وهو المطلوب وهذا احد قولي مقاتل في تفسيره لا يقال ان الطلاق وقع بعيدا الخلاف الرجعة وانا نقول ههنا ثلثة امور احتمل كل منها بالنظر الى نفس العبارة ان يكون مقصودا بالحمل فالابعد ذكر الطلاق والقريب الرجعة والاقرب الفرقة ولا نعهد في مثل هذا الموضوع اعني مواضع ارجاع الضمير الى المحتملات المتعددة ان ترك القريب والابعد ويعتبر المتوسط فاذا لم يحمل ذلك على القريب و هو الفرقة كان الحمل على المتوسط خلاف الظاهر فتعين ان يكون ذلك ناظرا الى حكم الطلاق الذي صدر بها الاية ونزلت لبيان حكمه بالاصالة ولهذا سميت السورة تفريعا عليه وتبعا له كما لا يخفى على من نظر في الايتين على انه لا يجب الحمل على الاقرب بل لا يجوز مع المنافات اذ المعتبر في الحمل والرجوع صحة المعنى دون القرب والبعد كقوله تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه بكرة واصيلا فالتسبيح راجع الى الله سبحانه مع كونه بعيدا في اللفظ حيث انه غير لايق الا به تعالى دون رسوله مع قربه فقد علمت ان ظاهر الامر بالاشهاد تقتضي

ان يكون واجبا فى الطلاق فاندفع ما ذهب اليه الشافعى وتابعوه فى هذه المسئلة ومن الله
التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان طلاق المكره باطل وكذا عتقه
وساير العقود وقال ابو حنيفه يقع طلاقه وعتقه وكل عقد يلحقه فسخ وما لا يلحقه فسخ كالبيع و
الصلح فانه يقع موقوفا يصح ان اجازها والا بطلت وقد خالف قوله عم رفع امتى الخطاء والنسيان
وما استكرهوا عليه وقال عليه السلم لا طلاق والاعتاق فى اغلاق والاغلاق الاكراه انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لا يقع طلاق المكره بغير حق وان قدر على التورية وتركها كما لا
يصح ردته وبيعه ونكاحه وطلاقه واعتاقه وساير تصرفاته وللاكراه شروط مذكورة فى الكتب
ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفه ان صح ان ما يلحقه الفسخ يقع بفعله لان الانفساخ يحصل الفعل
مكرها كان الفاعل او طائعا بخلاف ما لا يلحقه الفسخ والمراد بلحوق الفسخ ههنا ما يكون بحقيقة فسخا
لان الفسخ يكون جايز افيه والا فالبيع يكون مما يلحقه الفسخ انتهى **اقول** اعترض المص على ابى حنيفه
انما هو فى حكمه بوقوع طلاق المكره ونحوه لا فى انه فرق بين ما يلحقه فسخ وما لا يلحقه غير موجه حتى
يجاب ببيان وجه الفرق مع ما يتوجه عليه من ان ما ذكره المقدمة القايلة بان ما يلحقه الفسخ يقع
بفعل الفاسخ مكرها كان الفاعل او طاغيا اول المسئلة وعين المتنازع فيه ومصادرة على المطلوب
وايضا كيف يحصل التفصى بهذا عن ما ذكره المص من مخالفة الحديثين الذين اغمض الناصب عن
التعريض للجواب عنهما واضطرارا ومن العجب ان هذا الناصب قد نقل فى جرحه هذا اكثر من ادلة
ابى حنيفه عن كتاب الهداية وههنا اهمل نقل الدليل المذكور فيه واتى بما شاء ولنذكر ههنا ما
ذكر فيه مع التعرض لما عليه حتى لا يتمسك به الناظرون فى هذا المقام فنقول قال فى الهداية و
طلاق المكره واقع خلافا للشافعى هو يقول ان الاكراه لا يجامع الاختيار وبه يعتبر التصرف الشرعى
بخلاف الهازل لانه مختار فى التكلم بالطلاق ولنا انه قصد ايقاع الطلاق فى منكوحته حال اهليته
فلا يعرى عن قضيته دفعا لحاجته اعتبارا بالطايع وهذا لانه عرف الشرين واختار اهونهما وهذا
اية القصد وعلامة الاختيار الا انه غير راض بحكمه وذلك غير مخل به كالهازل انتهى وقال بعض المحشين
له ان قوله قصد ايقاع الطلاق احتراز عن الاقرار به مكرها فانه لغو لكونه خبرا يحتمل الصدق والكذب
وقيام السيف على راسه دليل على انه كاذب فيه والمخبر عنه اذا كان كذبا فبالاخبار عنه لا يصير صدقا و
قوله فى حال اهلية احتراز عن الصبى والمجنون وتقرير بحث ان المكره قصد ايقاع الطلاق فى منكوحته
فى حال اهليته لانه عرف الشرين الهلاك والطلاق واختار اهونهما واختيار اهون الشرين اية القصد

والاختيار

والاختيار وهو ظاهر وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه كما فى الطايع اذ العلة فيه
دفع الحاجة وهو موجود فى المكره لحاجته ان يتخلص عما يوعده من القتل او الجراح وقوله الا انه
غير راض بحكمه جواب عما يقال لو كان المكره مختارا لما كان له فسخ العقود التى باشرها مكرها من
البيع والشرى والاجارة وغيرها وليس كذلك ووجهه انه غير راض بحكمه فكان له فسخ العقود و
اما ههنا فعدم الرضا بالحكم غير مخل به كالهازل وهو الذى يقصد السبب دون الحكم فان قيل بين المكره
والهازل فرق وهو يبطل القياس وذلك لان المكره له اختيار فاسد وللهازل اختيار كامل والفاسد
فى حكم العدم فلا يلزم من الوقوع فى الهازل الوقوع فى المكره واجيب بان للهازل اختيار كاملا فى
السبب اما فى حق الحكم وهو المقصود فى السبب فلا اختيار له اصلا فكان اختيار الهازل ايضا غير كامل
بالنظر الى الحكم فكانا متساويين فكان اعتبار احدهما بالاخر جايزا انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان
من الضيعة والكلام فى الثانى دون الاول وهذا كما قيل فى صورة انكر السلطان ضرب سيده عبده
متوعدا له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والتشديد عن مخالفة العبد له فى اوامره ليدفع عن نفسه
الهلاك فانه يامر عبده بحضرة السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان عصيانه فيزول انكاره ويتخلص
فى الهلاك فان فى هذه الصورة لم يتحقق الامر بل هو الامر بحسب الظاهر لانه لا يريد منه الفعل لانه
لا يريد ما يفضى الى هلاك نفسه وهو ظاهر والحاصل انه ان اراد بقوله وهذا اية القصد والاختيار
ان معرفة الهلاك والاتيان بلفظ الطلاق واختيار اهونهما اية قصد الطلاق فغير مسلم كما
لا يخفى وان اراد ان معرفة الهلاك وحقيقة الطلاق واختيار اهونهما اية قصد الطلاق فمسلم
لكن لا نسلم ان المكره بعد معرفة الامرين اختار حقيقة الطلاق فضلا عن تصور كونه اهون واما
ثانيا فلان قوله وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه مردود بانه ان اراد ان كل من قصد
ايقاع الطلاق فى حال اهليته لا يعرى فعله عن حكمه فمسلم لكن لا نسلم ان فيما نحن فيه يتحقق قصد
وقوع الطلاق بل المتحقق قصد صدور مجرد اللفظ بحكمه الخلاص عن القتل او الجرح وان اراد قصد
ايقاع اللفظ مع بعده عن العبارة لا يجديه نفعا وهو ظ وقياس المكره الى الطايع بجامع علة دفع
الحاجة وفيها انما يصح لو صح القياس اذ الحض دفع حاجة المكره فى قصد الطلاق وهو ممنوع
لانه دفعها بمجرد الاتيان بلفظ الطلاق كما عرفت واما ثالثا فلان ما ذكره فى الجواب عما يقال كلام
على السند حقيقة فلا يسمن ولا يغنى من جوع **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه لا يجوز استعمال الحيل المحرمة وان توصل بها الى المباح وقال ابو حنيفه يجوز قال ابن المبارك

شكت امراة الى ابي حنيفه زوجها وآثرت فراقه فقال لها ارتدي وتزول النكاح وقال الزوج امراة
قبل امها بالشهوة فان نكاح زوجتك سيفسخ وقال النضر بن شميل في كتاب الحيل ثلثمائة وعشرون
مسئلة كلها كفر يعني من استباح ذلك كفر وقد خالفوا النقل فان الله تعالى عاقب من احتال حيلة
محظورة عقوبة شديدة حتى انه مسخ من فعله قردة وخنازير حيث ان الله حرم على بني اسرائيل صيد السمك
يوم السبت فوضعوا الشباك يوم الجمعة فدخل السمك يوم السبت فاخذوا السمك يوم الاحد فقال
الله تعالى فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال النبي صلعم لعن الله اليهود حرمت عليهم
الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها ولما نظر محمد بن الحسن الشيباني الى هذا قال ينبغي ان لا يتوصل الى الكبائر
بالمعاصي ثم نقض هذا القول فقال لو ان رجلا حضر عند الحاكم وادعى ان فلانة زوجتي وهو يعلم انه
كاذب وشهد له بذلك شاهدان زورا وهما يعلمان ذلك يحكم الحاكم له بها حلت له ظاهرا وباطنا
وقالوا ايضا لو ان رجلا تزوج طلقها قبل الدخول بها وتزوج بها وشهد شاهدا زور وحكم الحاكم
بذلك نفذ حكمه وحرمت على الاول ظاهرا وباطنا وحلت للثاني ظاهرا وباطنا هذا مذهبهم لا يختلف
الحنفية فيه قال الناصب خفضه الله اقول مذهب لا خلاف بين العلماء في ان الحرام لا يجوز
الاقدام عليه وما ذكر عن ابي حنيفه فمراده من الحيل ما يجوز شرعا ولكن يكون على وجه الاحتيال للتوصل
الى المطلوب وامثال هذا يكون في اقوال جميع المذاهب كما يقال لو قال وفي فم امراته تمرة ان ابتلعتها
فانت طالق وان قذفتها فانت طالق وان امسكتها فانت طالق فالحيلة للخلاص ان تاكل بعضها و
تقذف بعضها وامثال هذه كثيرة في المعاملات وقد اكثر ائمة مذهب الحنفية من ابداء امثال هذه الحيل
في دفع الاشياء في جميع الابواب لا انهم اذنوا في الاحتيال باقدام المحرمات وما نقل عن ابن المبارك
عن ابي حنيفه فهو باطل وكذب لا شك فيه وابو حنيفه اورع واتقى من ان ينسب اليه الامر بالكفر
فان الامر بالكفر كفر واما ما ذكر من حكم الحاكم فهذا مبني على الاصل من مذهبهم وهو ان حكم الحاكم
محلل ظاهرا وباطنا وعندنا انه محلل ظاهرا لا باطنا ودليلهم على ذلك القول ما نقل عن علي عم انه
قال للمراة التي قامت عليها البينة للزوج فقالت يا امير المؤمنين الشاهدان كاذبان وان كان لا بد
فزوجني منه فقال امير المؤمنين شاهداك زوجاك انتهى اقول ان المص نقل عن ابي حنيفه انه
قال بجواز استعمال الحيل المحرمة فقول الناصب في مقابله انه اراد من الحيل ما يجوز شرعا كما ترى ثم ما
نقل عن امير المؤمنين عم لو صح لا يدل على ما هو مطلوب الناصب من ان حكم القاضي محلل ظاهرا وباطنا
وغاية الامر ان يدل على ان شهادة الشاهدين كذلك مع انه لا يدل النص على ان شهادتهما محلل ومحرم

ظاهرا

ظاهرا وباطنا وانما يدل على انهما محلل ظاهرا اما لو لم يقم دليل دال على كذبهما قادح في عدالتهما
والمراة المذكورة وان نسبت الشاهدين الى الكذب لكن اكتفت بمجرد الدعوى فلهذا لم يلتفت عم الى
قولها قال المصنف رفع الله درجته لا ذهبت الامامية الى ان اعتبار عدد الطلاق بالزوجة
ان كانت حرة فطلاقها ثلث وان كانت تحت عبد وان كانت امة فطلاقها اثنتان وان كانت تحت
حر وقال الشافعي الاعتبار بالزوج ان كان حرا ملك ثلثا وان كان مملوكا فطلقتان وقد خالف
قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فجعل للزوج الطلقة الثالثة وهذه
الاية وردت في الحرة لقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به والحرة هي التي تفتدي دون الامة فانها
لا تملك شيئا وقالت عايشة ان النبي صلعم قال طلاق الامة طلقتان وعدتها حيضتان وسال رجل عمر بن
الخطاب في خلافته فقال كم طلاق الامة فلم يعلم ما يقول فاشار اليه امير المؤمنين عليه السلم وكان حاضرا
فاشار اليه باصبعه فقال له اثنتان فاجابه عمر بذلك فقال انا سالتك ولم تدر ما تقول فسالت هذا فقال
ويلك انه علي بن ابي طالب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يملك الحر ثلث
طلقات على الحرة والامة والعبد طلقتين عليهما والمدبر والمكاتب وحر البعض كالقن ودليله
ما روي في الصحاح عن عايشة ان رسول الله صلعم قال الطلاق الاثنين تطليقتان وعدتها حيضتان جعل
التطليق للرجل فعلم ان حكم التطليق يرجع الى الرجل دون المراة واما خصوصية الحديث فمحمول على
انه وارد في قضية بريرة وهي كانت تحت مغيث وهو كان عبدا فلبريرة طلقتان لانها كانت تحت عبد
مالك للطليقتين ولان الزوج مالك الطلاق وازدياد عدد الطلاق وانتقاصه بحسب نقصان
المطلق وكماله لا بحسب نقصان المحدود وكماله والحر انما يملك الثلث من الطلقات لكماله والعبد لا
يملك الا اثنتين لنقصانه واما ما استدل به على مذهبه من النص فباطل من وجوه الاول انا لا نم ورود — المطلقة وكمالها في الحدود وانها يرجع الى نقصان م
الاية في الحرة خاصة لان المراد من الافتداء الخلع والاجماع على ان الخلع جايزة من الامة باذن السيد مالك
للشيء فيصح الافتداء من الامة الثاني ان جعل الطلقة الثالثة للزوج في الحرة لا ينافي صحة مالكيته على
الامة الثلث لانا قائلون بان الحر يملك على الحرة الثلث وعلى الامة كذلك فيكون هذا بيانا لحال الحر بالنسبة
الى الحرة ويعلم تلك المالكية بالثلث على الامة من باب الاولى الثالث انا قد ذكرنا قبل ان المراد من الاية
بيان الطلاق السني والبدعي فلا يتعلق بهذا المبحث وما ذكر من سوال عمر فانه ربما كان لهذا الاختلاف
في ذلك الزمان فاراد استخراج علم علي لا الجهل انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان قول النبي صلعم
طلاق الامة تطليقتان صريح انما يدل على ايقاع الطلاق بيد الرجل ولا يدل على ان حكم التطليق في — التام

لعنبار الثلث والاثنين يرجع الى الرجل بل الدلالة منعكسة ولهذا استدل به المص على مدعاه واما ثانيا
فلان قياس ازدياده عدد الطلاق واستقصاره على ما في الحدود قياس باطل لا نقول به وقد ابطلناه فيما سبق
من مسائل الاصول مع انه جار في صورة الخلاف بل هي اولى لان المراة التي يقع عليها الطلاق ثلاثا كاملا والامة
التي يقع عليها الطلاق طلقتان هما المشابهتان لمن يقع عليه الحد بالزيادة والنقصان واما الزوج المطلق
حرا او عبدا فكشبه من يقيم الحد فافهم هذا فانه دقيق لطيف جدا واما ثالثا فلانه ممنوع لورود الاية المذكورة كان ص
في الحرة منع لمقدمة مسلمة متفق عليها بين المفسرين فلا يسمع وقد يستدل عليه ايضا بقوله تعالى ولا يحل لكم ان
تاخذوا مما اتيتموهن شيئا وليس الايتان للامة بل لمولاها فهذه الاية مشتبكة لمن يقع عليه الطلقات الثلث
واما رابعا فلان ما ذكره في سند المنع من ان المراد هو الخلع ظاهر البطلان غير صالح للسندية اصلا فان الخلع
قد عرف في كتاب الينابيع بانه فرقة بين الزوجين بعوض ياخذه الزوج وعرفه غيره بانه ازالة قيد النكاح بفدية
وسمي خلعا لان المراة تخالع لباسها من لباس زوجها قال الله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن وكل ذلك دليل
على مباينته الفدية والخلع ولعل الناصب الذي خلع عذاره في اظهار الجهل زعم ان الخلع بمعنى الخلعة يستعملها
الاعجام في تشريف السلاطين ونحوهم وليس كذلك بل الذي نحن فيه من الخلع بضم الخاء ماخوذ من الخلع بفتح
الخاء بمعنى النزع والمفارقة ومنه قولهم فلان خليع العذار نزع ثياب الحياء عن وجهه على ان نسبة الافتداء
الى الامة في صورة الاذن ايضا مجاز لان ما يفتدى به من العوض مال السيد وبالجملة الكلام في ان الشارع اذا
نسب فعلا الى فاعل محمول عينا كان الاصل والحقيقة ان يكون المراد من كان مكلفا بذلك الفعل شرعا والامة
ليست مكلفة باعطاء الفدية شرعا بل المكلف هو مولاها فينبغي ان يكون فاعلها في الاية المذكورة هي الحرة وليس لهام ص
الكلام في ان الامة لا يمكن ان يصير على قانون اللغة فاعلا للفدية ومن هو لزه في الظاهر كما هو حقيقة الحقائق
اللغوية ولو كان المعتبر في عبارات الشرع الواقعة لبيان الاحكام التكليفية النسبة الى مثل هذا الفاعل
لكان المعطي للزكوة بحسب الحقيقة الشرعية هو الصبي على تقدير ان يضع الولي القدر الواجب في يده فيدفعه
الى الفقراء وهو باطل اتفاقا واما خامسا فلان ما ذكره من ان عمر اراد استخراج علم علي لا للجهل فيه جهل
او تجاهل لان المص انما استدل بحديث سوال عمر على ان طلاق الامة تطليقتان لا على جهل عمر لان هذا ليس
موضعه ولا نجهل عمر انتهى بل ان يخفى كما فصل في مطاعنه فلا وجه لهذا العذر البارد من جانبه مع ان اشهر له
سوق الرواية صريح في جهل عمر بتلك المسالة وان عليا ع حفظ ماء وجهه عند السائل بتعليم الجواب
له على وجه لم يشعر السائل بذلك ولهذا اظهر عمر للسائل ان ما اجابه به انما هو في تلقينه ولو كان عمر عالما
بذلك واراد امتحان علي ع كما زعمه الناصب لاحال السائل اولا على استماع الجواب عنه ع واما ما المسا فـ

على نفـ

على نفسه بالاشارة الى علي ع بافادة الجواب اليه رمزا لئلا يفشو ذلك الى السائل وهذا واضح عند
من له فطرة سليمة وفطنة قويمة **قال المصنف** رفع الله درجته في ذهبت الامامية الى
انه اذا كانت الاخلاق ملتئمة بين الزوجين والحال عامرة فبذلت له شيئا على طلاقها لم يحل له اخذه
وخالف ابو حنيفة ومالك والشافعي وقد خالفوا قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا
الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به انتهى **قال
الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المراة اذا سالت الخلع من الزوج بعوض فلها ذلك
في الوفاق وفي الشقاق لان الخلع عقد معاوضة كساير العقود فيصح جريانه في جميع الاحوال ولا يختص الخلع
بحال الشقاق وما استدل به من الاية غير صحيح لان المراد انه لا يحل لكم ان تاخذوا من صداق النساء
شيئا مجانا على سبيل الاكراه بدليل قوله فيما سبق على هذه الاية واتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم
عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وهذا يدل على ان ما تبذل المراة من الصداق للزوج بطيب الخاطر
فهذا محمول على حال الاكراه انتهى **اقول** ما ذكره اولا من ان الخلع عقد معاوضة كساير العقود قياس
مخالف للاية التي ذكرها المص فيكون باطلا واما ما استدل به على عدم صحة استدلال المص بالاية فهو
مما يتلهى به الصبيان ومعلمو القران فان الاية التي ذكرها المص من سورة البقرة والاية التي ذكرها الناصب
من سورة النساء فالاول في السبق والثاني عكس ما توهمه مع ان كلامه يشعر بان الايتين متصلتان من سورة
واحدة لانه هنا مما ينفعه فيما هو بصدده في الجملة وهذا ايضا كذب كما عرفت ويظهر من هذا ان تقييد الاخذ
في قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا بالاخذ على سبيل الاكراه تقييد من غير دليل فتامل
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح الطلاق قبل النكاح فلو قال كل واحدة
بلا ص امراة اتزوجها فهي طالق كان باطلا لا عبرة به ولو تزوج لم تطلق وقال ابو حنيفة يصح فاذا تزوج
امراة طلقت وقد خالف قول النبي صلعم لا طلاق قبل النكاح وقال صلعم لا طلاق قبل النكاح وقال ص لا
بعده ص طلاق فيما لا يملك ولا بيع ولا عتق فيما لا يملك ولان الطلاق ازالة قيد النكاح وانما يتحقق بعده لا قبله
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا طلاق قبل النكاح ووجه ما ذهب اليه ابو
حنيفة انه تعليق ومذهبه انه اذا قال متى نكحت امراة فهي طالق ان فعلت كذا يصح لا لصحة الطلاق قبل
النكاح حتى يكون مخالفا للحديث بل لصحة صيغة التعليق انتهى **اقول** ما ذكره من ان الطلاق تعليق
ان اراد به مطلق الطلاق فهو افترا على ابي حنيفة ومع ذلك غير معقول لان التعليق له ادوات مذكورة
في الينابيع وغيره نحو ان ومتى ومهما وغير ذلك فكيف يكون مطلق الطلاق تعليقا وان اراد به ما اقترن

بالتعليق فلا يفيد لان ابا حنيفة قد جوز الطلاق قبل النكاح بدون التعليق كما صرح به في الهداية حيث
قال ومن قال لامرأة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت وهذا صريح في تجويز الطلاق قبل
التزويج بدون التعليق كما ذكره المصنف لا يقع الطلاق عنده اذا اظهر التعليقية بعبارة صريحة في المنافاة
كما ذكرنه في الهداية من انه لو قال انت طالق قبل ان تزوجك لم يقع لانه اسنده الى حالة منافية انتهى وقد
ظهر بما ذكرنا ان ما ذكره الناصب من المثال المشتمل على التعليق بقوله ان فعلت كذا خارج عن المبحث وليس
كلام المصنف فيه **قال المصنف** رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه لا يصح طلاق الولي عن الطفل
ولاية لا بعوض ولا بغيره وقال مالك يصح بعوض وقد خالف قوله ص الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى **قال
الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الولي لا يملك الطلاق على الصبي فلا يطلق زوجته
بلا عوض ولا ينفذ ان فعل ووجه ما ذهب اليه مالك ان صح ان للولي رعاية ما هو الاغبط للطفل فلما
كان الغبطة في اخذ العوض يصح له ذلك واما الحديث المنقول فلم يثبت والا دل على عدم جواز التوكيل
بالطلاق لان الوكيل لم يأخذ بالساق انتهى **اقول** ما ذكره من الوجه لا وجه له لان نكاح الصبي كان
منوطا بالمصلحة وعذره وهو الحجر وعدم التكليف متوقع الزوال غالبا فربما كانت المرأة جميلة مرغوبة
او شريفة بحيث لو كان الصبي مميزا لما عوضها بخزائن الدنيا فكيف يمكن للولي تحصيل العلم بغبطة
الصبي مع قيام هذا الاحتمال نعم يصح جواز طلاق الولي عن المجنون المطبق مع الغبطة لان مصلحة المجنون
لا بد ان يكون منوطة بالولي عنه لتعذر اسنادها اليه وعدم توقع زوال عذره فلو لم يحصل للولي
هذا التصرف لزم تضرر المجنون بتقدير استغنائه عن الزوجة وكون مصلحته في مفارقتها او الضرر
منفي بالآية والرواية بخلاف الطفل فان نكاحه منوط بالمصلحة وعذره متوقع الزوال كما ذكرنا واما ما
ذكرناه من ان الحديث المنقول لم يثبت ففيه انه حديث مشهور ولا يثبت نفيه بمجرد قول جاهل مثله
انه لم يثبت واما ما اورده من النقض بقوله والا دل على عدم جواز التوكيل بالطلاق الخ فمنقوض بان عدم
الوكيل بالساق لا يوجب عدم جواز التوكيل بالطلاق لان يد الوكيل يد الموكل ففي صورة التوكيل بالطلاق
قد وقع الطلاق حقيقة بيد من اخذ بالساق **قال المصنف** رفع الله درجته ط ذهبت الامامية
الى انه يشترط في مدة الايلاء زيادة اربعة اشهر وقال ابو حنيفة يجوز اربعة اشهر وقد خالف قوله
تعالى الذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فجعل مدة التربص اربعة انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط مدة الايلاء الزيادة على اربعة اشهر فان حلف على الامتناع
ابدا او طلق فمول وان قيد باربعة اشهر فما دونها فلا ايلاء ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان ظهر ان المهلة

اربعة

اربعة اشهر بعض مدة الايلاء لا اكثر منه والتربص يكون في مدة الايلاء انتهى **اقول** لما جعل الله تعالى
مدة التربص في الآية المذكورة اربعة اشهر فيكون ترتب حكم الايلاء ومطالبة المرأة بذلك بعد تلك
المدة ولو بساعة وايضا يدل عليه قوله تعالى فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله
سميع عليم فان الفاء يقتضي كون ما بعده من حكم الفيئة او الطلاق متراخيا عن انقضاء الاشهر
الاربعة فاتضح ان ما ذكره الناصب في توجيه كلام ابي حنيفة مجمجمة يعني ظهور فسادها عن تكلف البيان
والمستغنى **قال المصنف** رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى انه لا يقع الطلاق بمجرد
خروج مدة التربص بل اذا انقضت طالبه الحاكم بالفيء او الطلاق فمحل المطالبة بالفيء او الطلاق
بعد المدة وقال ابو حنيفة محل المطالبة في المدة فان خرجت طلقت بالخروج بائنا وقد خالف قوله
تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله
سميع عليم اضاف المدة الى المولى بلام التمليك فاذا كانت حقا له لم يكن حقا لغيره كالدين المؤجل ليس
لصاحبه المطالبة في الاجل وعقب التربص بالفيء بفاء التعقيب وقال فان فاؤا اي جامعوا واضاف
الى المولى وقال وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضافه اليهم فوجب ان يقع الطلاق بفعله
كالفيء والحنفية لا يجعلونه بفعله بل بانقضاء المدة ولانه تعالى وصف نفسه بالغفران والرحمة
مع الفيء وهو ان لم يكن مأثوما لكنه في صورة المفتقر الى الغفران حيث هتك حرمة الاسم فلما كان
في صورة من يغفر له وصف الله تعالى نفسه بالغفران ولما ذكر الطلاق وصف نفسه بالسميع لان
الطلاق يسمع فلو جعلناه بانقضاء المدة لم يكن هناك ما يسمع انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه يمهل المولى اربعة اشهر من وقت الايلاء ولا حاجة الى ضرب القاضي فاذا مضت
بلا انحلال يمين وبلا مانع فلها المطالبة بالوطي او الطلاق لدلالة النص على هذا ووجه ما ذهب
اليه ابو حنيفة ان صح انه يجعل مدة التربص والايلاء واحدة لان الله تعالى جعل للمولى اربعة اشهر
ولم يزد عليه شيء فالمطالبة لا بد ان يقع في المدة واذا وقعت المطالبة في المدة فيخرج عن المدة
بلا انحلال يقع الطلاق والنص لا يدل على وجوب وقوع المطالبة خارج المدة لان التعقيب المستفاد
من الفاء يمكن ان يكون من باب تعقيب الحكم وتفريعه على الايلاء فلا مخالفة للنص انتهى **اقول**
فيه نظر لان الله تعالى على ما اوضحناه سابقا جعل مدة تربص المولى اربعة اشهر لا مدة ترتب حكم الايلاء
ذلك فلا يدل ذلك على اتحاد مدة التربص والايلاء فقول الناصب لان الله تعالى جعل للمولى اربعة اشهر
تلبيس وتدليس لا يخفى ثم ما ارتكبه من جعل فاء التعقيب في الآية لتعقيب الحكم المتقدم وتفريعه

على الايلاء خلاف الظاهر جدا فلا وجه للمصير اليه بلا ضرورة ومع ذلك لم يقتصر المص في الاستدلال
على مقصوده بذلك بل اصل استدلاله ما ذكره اولى من لحاق المدة الى المولى بلام التمليك
وهو صريح في اقتضاء عدم صحة المطالبة الا بعد خروج مدة التربص وكذا استدلاله قد سره
بقوله تع وان عزموا الطلاق وبقوله فان الله سميع عليم صريح في ذلك والناصب لم يتعرض
لهما فحال القرع الناصب باق بحاله كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ١٠ ذهبت الامامية
الى ان الزوج ان ماطل بعد مدة التربص دافع لم يطلق عند السلطان بل يجبر على احد الامرين اما الرجوع
او الطلاق وقال الشافعي يطلق عنه وقد خالف قوله تعـ وان عزموا الطلاق حيث جعل العزم على الطلاق
اليه وقال النبي صـ الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه اذا مضت المدة في الايلاء طالبته القاضي بالفيء او الطلاق فان ابى طلقها القاضي لان الطلاق
فسخ وللحاكم الفسخ عند تعذر وصول النفقة وفي غيره من المواضع فلها الطلاق واما ما استدل به
من النص فلا دلالة له على مطلوبه لانه بيان ثاني الحالين وهو حال التطليق لان حال المولى بعد انقضاء
العدة اما الفيئة او العزم على الطلاق والقرآن يبين حالته بعد بيان مدة التربص واما حكم امتناعه
عن الحالين فهو معلوم بباقي الادلة لا بالنص واما حديث الطلاق لمن اخذ بالساق فقد مضى انه
غير ثابت انتهى **اقول** ان كون النص بيان ثاني الحالين على تقدير تسليمه لا يمنع دلالته على انه تعالى
جعل العزم على الطلاق الى الزوج وكيف ينكر ذلك مع ان قوله تعالى فان عزموا الطلاق صريح في
ذلك ومما ينبغي ان ينبه عليه ههنا ان اجبار الزوج على احد الامرين كما ذكره المص لا ينافي صحة الطلاق
ولا يخالف ما مر من الفتوى بعدم صحة طلاق المكره لان هذا اجبار بحق كاجبار الحربي على الاسلام
ونحوه وما مر مخصوص بما اذا لم يكن بحق فانه المنافي لصحة الطلاق وايضا فانه لم يحكم باجباره عليه عينا
بل على احد الامرين وفي تحقيق الاجبار على هذا الوجه بحث **قال المصنف** رفع الله درجته ٢
ذهبت الامامية الى انه لا يقع الظهار قبل التزويج وقال ابو حنيفة ومالك يصح وقد خالفا
قوله تعـ والذين يظاهرون من نسائهم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان الظهار كالطلاق ولا يصح قبل التزويج ووجه ما نقل عن ابي حنيفة ومالك ان صح ما ذكرنا
من قبل انه من باب التعليق انتهى **اقول** قد مر منا انه لا يخالف في جعل ذلك من باب التعليق بل
ذلك من باب التعليق بالمحال **قال المصنف** رفع الله درجته ٤ ذهبت الامامية الى انه يجب
الطعام ستين مسكينا في الظهار ولا يجزي لواحد ستين يوما وقال ابو حنيفة يجزيه وقد خالف

قوله

قوله تعـ فاطعام ستين مسكينا اعتبر العدد انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لو صرف الى واحد ستين مدا في ستين يوما لم يجز ولو جمع ستين مسكينا ووضع بين ايديهم
ستين مدا وقال ملكتهم هذا بالتسوية او اطلق وقبلوه جاز ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان المذكور
اطعام ستين وحقيقة اخراج ما يطعم به الستين ويحصل هذا باخراج ستين مدا في الايام لان
الكفارة عبادة مالية والمراد اخراج المال ويحصل بالطريقين انتهى **اقول** يتوجه المنع على
قوله وحقيقة اطعام الستين اخراج ما يطعم به الستين ظاهرا والحاصل ان اطعام الستين مسكينا يشتمل
على وصف وهو المسكنة وعلى عدد وهو الستون كما ان قوله تعـ واشهدوا ذوي عدل منكم يشتمل على
وصف وعدد فكما لا يجوز الاخلال بالوصف لا يجوز الاخلال بالعدد حتى لا يكون شهادة واحد مرتين
كشهادة اثنين وقال المص قدس سره في كتاب نهاية الوصول ان قوله تعـ فاطعام ستين مسكينا جار
على ظاهره من وجوب هذا العدد غير متأول عند علمائنا وهو مذهب الشافعي للاصل الدال على اجراء
الالفاظ الظاهرة على معانيها التي هي ظاهرة بالنسبة اليها وقالت الحنفية انه متأول وتقديره فاطعام
طعام ستين مسكينا فلم يوجبوا العدد المقصود وهو دفع حاجة ستين مسكينا يوما واحدا واثبتوا
دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو غلط من وجهين اما اولا فلان قوله فاطعام يستدعي
مفعولا وقوله ستين مسكينا صالح له ويمكن الاستغناء به مع ظهوره والطعام وان كان صالحا
للمفعولية الا انه مسكوت عنه غير ظاهر فتقدير حذف المظهر واظهار المفعول المسكوت عنه بعيد
في اللغة عن الواجب عكسه واذا كان هذا اللفظ ظاهرا في وجوب رعاية العدد فما استنبط منه يكون
موجبا لرفعه وكان ممتنعا واما ثانيا فلانا نمنع كون دفع حاجة واحد كمال في المقصود اذ الاستبعاد
في ان قصد الشارع رعاية العدد واحياء ستين مهجة تبركا بدعائهم فانه قل ان يخلوا مثل هذا الجمع
من ولي الله تعـ تستجاب دعاءه ويعود نفعه الى المكفر وقل ما يحتمل مثل ذلك في الواحد انتهى **قال
المصنف** رفع الله درجته ٦ ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اعطاء الكفارة للكافر وقال ابو حنيفة
يجزي وقد خالف قوله تعـ لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول قد مر في زكوة الفطر وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة وانه يجعله
في حكم صدقة التطوع انتهى **اقول** لم يسبق من الناصب في مبحث زكوة الفطر ما يرتبط بما نحن فيه
وما ذكره من ان ابا حنيفة جعل اعطاء الكفارة في حكم صدقة التطوع ففيه انه احداث حكم من غير
دليل وقياس التطوع الى الواجب فاسد مع ان الآية التي استدل بها المص قدس سره يدل بظاهرها على

عدم جواز اعطاء الكافر من صدقة التطوع ايضا كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اطعم الستين ما يجب لهم من الطعام اجزاه وقال الشافعي يجب ان يملكهم ولا يجزى الاطعام وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان في الكفارة يشترط التمليك والتسليط ولا يكفى التغدية والتعشية لان حقيقة الاطعام هو جعله طعاما له ويحصل كمال تمليكه والاطعام بالتغدية والتعشية هو في حكم الضيافة والعجب من هذا الجاهل ان كمال الاطعام وهو التمليك لا يسميه الاطعام ويجعل الاطعام حجة عليه انتهى اقول لو سلم ان حقيقة الاطعام جعل الطعام طعاما الغيره فلا نسلم ان كماله لا يحصل الا بالتمليك بل يكفى فى ذلك التخلية بين الفقير وبين ذلك الطعام ليتصرف فيه كيف شاء ولو سلم ان كماله يحصل بذلك فالاصل عدم التكليف به وهو المالوف من تسهيل الشارع فى الاحكام ومن قوله فى نظيره لكن من اوسط ما تطعمون الاية وتحقيق الكلام فى ذلك على ما ذكره المص رفع الله درجته فى كتاب نهاية الوصول ان علماء الامامية ذهبوا الى ان الاية محمولة على بيان المصرف وشروط الاستحقاق لا على التمليك لكل صنف صنف فجوزوا الاقتصار على البعض نظرا الى ان المقصود دفع الحاجة فى جهة من الجهات المذكورة لا دفع الحاجة عن الكل واستبعده الشافعي لانه اضاف الصدقة اليهم بلام التمليك وعطف بالواو المفيد لتشريك البعض على البعض في كون الاية بيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافى ما قلناه بجواز كون الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا وهو الاولى لموافقة الظاهر الاضافة والعطف والصرف الى واحد ابطال له والجواب ان سياق الاية يدل على ما قلناه لان الله تعالى ذكر حال قوم يلمزون فى الصدقات بقوله ومنهم من يلمزك فى الصدقات الاية ويقولون ان محمدا صلى الله عليه وسلم يعطى الصدقات من احب فان اعطاهم رضوا وان منعهم سخطوا فالله تعالى رد عليهم بقوله ولو انهم رضوا اى ولكن ان فعل محمد صلى الله عليه وسلم حق لانه يعطيها المستحق ومن حصلت فيه الشرايط فى قوله انما الصدقات ثم عد شروط الاستحقاق لتبيين مصرف الزكوة ومن يجوز صرفها اليه ليقطع طمعهم في الزكوة مع خلوهم عن شرايط الاستحقاق وبين ما قلناه نظر للشافعي بينهما فان الاول لا يقتضى التشريك بخلاف ما قالوه انتهى واما ما قاله الناصب من ان الاطعام بالتغدية والتعشية فى حكم الضيافة فمردود بان الاطعام فى اللغة اعم من الضيافة ومشابهة احد فردى الجنس للفرد الاخر لا يخرجه عن صدق الجنس عليه فلا يقدح فى المقصود على ان ما ذكره يقتضى انه اذا ملك الطعام لهم والتمس منهم اكلهم اياه عند فى الغداء والعشاء ان لا يكون ذلك مجزيا لمشابهة الضيافة ايضا وبطلانه ظاهر فقضية الجهل منعكسة كما

لا يخفى

والتعشية ل

لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اطعم خمسا وكسى خمسا لم يجزيه وقال مالك يجزيه وقال ابو حنيفة ان اطعم خمسا وكسى خمسا بقيمة اطعام خمس لم يجزيه وان كسى خمسا بقيمة كسوة خمس اجزاه وقد خالف قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين او كسوتهم خيرهم بين الشيئين لا غير انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي في الكفارة المخيرة انه لو اطعم بعضا وكسى بعضا لم يجز لان كل واحد من الطعام والكسوة قد جعل جنسا فلا يجوز الخلط ووجه ما ذهب اليه مالك ان صح ان التخيير يتعلق بالاطعام والكسوة جميعا فله التقسيط ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح انه اعتبر القيمة لان العدول الى القيمة عنده صحيح انتهى اقول شكه في صحة ما نسبه المصنف الى الرجلين تعنت كما في محله غيره من المواضع يرشد اليه ابن حزم قال في هذا المقام من كتاب المحلى انه قال ابو حنيفة وسفيان يجزى الطعام بعض العشرة وكسوة بعضهم وهذا خلاف القران وما نعلم احدا قاله قبل ابي حنيفة انتهى ثم لا دلالة لتعلق التخيير بالامرين على صحة التبعيض والتوزيع فما لمصير اليه مخالف لمقتضى العرف والحكمة واما عند القيمة فلا تكون حجة الا عنده قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الزوجة اذا امتنعت من اللعان حدت وقال ابو حنيفة تحبس حتى تلاعن وقد خالف قوله الله تعالى ويدرؤا عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات دل على ان المراة تدرا عن نفسها العذاب بلعانها والعذاب الحد لقوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولانها قد تكون كاذبة فيكون اللعان حراما عليها فلا يجوز الزامها بفعله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا لاعن الزوج حرمت عليه مؤبدا وسقط عنه الحد ووجب عليها وانتفى الولد المنفي عنه واذا لاعنت سقط عنها الحد ولا يجب عليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان قبل لعان الزوج اذا امتنع ان يخلص مجلس الملاعنة يجبر عليه ويحبس حتى يحضر وابعد لعان الزوج ليس كذلك والاية ليست بحجة عليه لان الاية بيان الحكم لعان المراة بعد لعان الزوج لا قبل حضور مجلس اللعان انتهى اقول يدل على صحة ما نقله المص عن ابي حنيفة ان صاحب الينابيع قال وروايتهما اى رواية ابي حنيفة واحمد انه لا يجب عليها الحد بلعانه فان نكلت حبست حتى تقر او تلاعن اذا ارتفع زنا لهما قلنا ممنوع فان لعانه كالبينة لنا قوله تعالى ويدرؤا عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله ولا معنى للحبس لانها ان كذبت فعليها الحدود وان صدقت فلا شيء عليها انتهى ثم تلبيس الناصب في نصرة ابي حنيفة فان حبس المراة انما يحتاج اليه للتلفظ بكلمة اللعان لا للحضور في مجلس الملاعنة

يحضر

اذ يمكن احضارها في المجلس جبرا من غير حبس فما ذكره في توجيه كلام ابي حنيفة من انه لا داوان تحضر وتجلس
حتى تحضر مجلس الملاعنة غير مرتبط بكلامه بل هو مسخ له منبئ الاية حجة عليه كما لا يخفى فلو قال ان الاية
ليست حجة على ابي حنيفة لانه لم يؤمن بايات الله تع لكان اسدّ في دفع الايراد قال المصنف رفع الله درجته
ع ذهبت الامامية الى انه اذا انقض بعض اللعان لم يعتد به وان حكم به حاكم وقال ابو حنيفة ان حكم بها
حاكم نفذ ان ترك الاقل وقد خالف قوله تع فشهادة احدهم اربع شهادات بالله وفعل النبي ص فانه كذلك
فعل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يثبت شيء من ثمرات اللعان من الحرمة
والحد وغيرهما الا بالكلمات الخمس بتمامها ولو حكم حاكم بالفرقة باكثر الكلمات لم ينفذ ووجه ما ذهب
اليه ابو حنيفة ان صح ما ذكر ان حكم الحاكم محلل ومحرم انتهى اقول حكم الحاكم محلل ومحرم اذا كان مطابقا
واذا لم يخالف النص وان خالف فيضرب به عرض الحائط قال المصنف رفع الله درجته بط ذهبت
الامامية الى وجوب الترتيب في اللعان بيدا اولا بلعان الرجل ثم يعقب بلعان المراة فان خالفت
بطل اللعان وان حكم به حاكم لم ينفذ ووافقنا ابو حنيفة ومالك على وجوب الترتيب لكن قالا
ان حكم الحاكم بخلافه نفذ واعتد به وقد خالفا قوله تع فشهادة احدهم عقيب الشهادة بلعان الرجل
ثم قال ويدرؤا عنها العذاب يعني الحد الواجب بلعان الرجال والحبس عند ابي حنيفة الواجب بلعانه
وانما يكون بعد لعان الرجل انتهى قال الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يتاخر
لعان المراة عن لعان الرجل ولو حكم حاكم بالصحة لم ينفذ ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ما سبق و
هنا يكون في الحاكم المجتهد انتهى اقول قد بينا ان ما سبق لدى الوجه لا وجه له وان حكم المجتهد واجتهاده
على خلاف النص غير مسموع بل قوله وبوله حينئذ سواء قال المصنف رفع الله درجته ع ذهبت
الامامية الى انه يعتبر في الحاق الاولاد امكان الوطي ولا يكفي قدرته وتمكنه وقال ابو حنيفة المعتبر
قدرته من الوطي دون امكانه وحكى الشافعي عنه ثلث مسايل الاول اذا نكح رجل امراة بحضرة القاضي
وطلقها في الحال ثلثا والمجلس واحد ولم يحكم بها ثم اتت بولد من حين العقد لستة اشهر فان الولد يلحقه
ولا يمكنه نفيه باللعان الثاني لو تزوج مشرقي بمغربية ثم اتت بولد من حين العقد لستة اشهر فانه يلحقه اشهر ل
وان علمنا انه لا يمكن وطيها بعد العقد بحال بل لو غلق عليه وعلى الاب بيت ولم يتفارقا ليلا ونهارا
مدة خمسين سنة ثم سافرا الى بلد الزوجة فوجد جماعة من النسل من تلك المراة من الاولاد واولاد الاولاد
فانهم باجمعهم يلحقون بذلك الرجل الثالث اذا تزوج رجل امراة ثم غاب عنها وانقطع خبره فقيل
لامراته انه قد مات فاعتدت وانقضت عدتها وتزوجت باخر فاولدها اولادا ثم غاب وحضر الاول

قال

قال هؤلاء الاولاد كلهم للاول ولا شيء للثاني وقد خالف الضرورة في ذلك انتهى قال الناصب
لحقه ل خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه انما يحتاج الى نفي الولد باللعان حيث يلحقه الولد ولا لعان و
ذلك عند الامكان فان لم يمكن بان اتت لستة اشهر من العقد او نكح امراة وطلقها في المجلس او نكحها
واحدهما بالمشرق والاخر بالمغرب فلا حاجة الى اللعان وما نقله من المسايل الثلث فماخوذ من الصور
التي ذكرنا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الاقرار والتمكين من الوطي كاف ولا نظر للشرع الى الامكان
ان صح ما رواه عن ابي حنيفة وهو لا يخالف الضرورة انتهى اقول ان قوله ولا نظر للشرع في الامكان افتراء
على الشرع سيما اذا اريد بالامكان الامكان العقلي فقد صرح العلامة الدواني في رسالته الموسومة با
نموذج العلوم بان الفقهاء يتحاشون عن فرض ما هو محال عادي فضلا عن المحال العقلي قال ولو شهد
معين ل اثنان على زيد بعمل معين في المصر في يوم معين فشاهده القاضي في ذلك اليوم في بغداد لم يقبل شهادتهما
مع انه يمكن مجيئه الى مصر بطريق طي المكان فان ذلك محال عادي لا عقلي انتهى وبالجملة بطلان هذه الاحكام
ضروري عند العقل السليم الذي لم يعتريه افة الديانة قال المصنف رفع الله درجته كما ذهبت
الامامية الى ان الكافرة تحت الكافر اذا مات عنها وجبت عليها العدة وقال ابو حنيفة لا عدة عليها
وقد خالف قول الله تع الذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
لا مخالفة لقوله تع لان الحكم مخصوص بالمسلمين قال الله الذين يتوفون منكم والكافر ليس منا انتهى
اقول الاطلاق التخصيص بالحل وانما خصه بهم من ذهب الى ان الكفار ليسوا مخاطبين بالفروع ومنهم
ابو حنيفة وقد برهنّا سابقا على خلاف ما ذهب اليه ابو حنيفة قال النيشابوري في تفسيره وقد يحتج
بقوله والذين يتوفون منكم من قال الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرايع الا لم يخص الخطاب في منكم
بالمؤمنين والجواب انما خصوا بالخطاب لانهم هم العاملون بذلك كقوله انما انت منذر من يخشاها
مع انه منذر للكل ليكون للعالمين نذيرا انتهى قال المصنف رفع الله درجته كما ذهبت
الامامية الى ان اكثر مدة الحمل سنة وقال الشافعي اكثره اربع سنين وقال مالك سنين وقال ابو حنيفة
سنتان وقد خالف الحس والوجدان فان هذا لم ينقل ولا شوهد ولو كان معتبرا لوقع ولو كان لنا
دنا ولم ينقل انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل مدة الحمل ستة اشهر واكثره
اربع سنين لان ذلك معلوم بالتجربة وقد وجد كثير من الناس ولدوا لاربع سنين حتى قيل ان الشافعي
ولد لاربع سنين فكيف يقول ان الحس والوجدان يحكمان بخلافه بل يحكمان بخلاف قوله انتهى اقول
ما ذكر من حصول التجربة في ذلك ووجدان اكثر من الناس له تهمة ومكابرة لا يخفى على من حقق الاخبار

الحنفية ظ

ونتبع الآثار واما ما نقله من ان الشافعي ولد لاربع سنة فهو شيء افتراه الحنفية تعظيما لابي حنيفة
مريا بذلك ان الشافعي بقي في بطن امه تلك السنين خوفا عن جلالة ابي حنيفة والعجب من الناس
المقلد بقلادة تقليد الشافعي ان يرضى بنقل ذلك مع ظهور انه ازراء بجلالة قدر الشافعي عندهم
قال المصنف رفع الله درجته كـ ذهبت الامامية الى ان الرضعة والرضعتين لا تنشر الحرمة و
قال ابو حنيفة ومالك المصة الواحدة ولو كانت قطرة تنشر الحرمة وقد خالفا في ذلك قوله ص الرضاع
ما انبت اللحم وشد العظم وقوله ص لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الرضعة ولا الرضعتان وعن
عائشة كان فيما انزل الله في القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يشترط في الارضاع ان يكون خمسا فان كان اقل فلا حرمة ولو كان حكم الحاكم
برضعة او ثلث لم ينقض ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك ان اسم الارضاع يقع على مصة
ومصتين وهو موجب للحرمة والحديث لم يثبت عندهما انتهى اقول ما ذكره المص من الاحاديث
الدالة على انه لا يكفي مسمى الارتضاع هي التي استدل بها الشافعي في كتبهم كالينابيع وغيره فان كانت
في الشذوذ بحيث لم يثبت عند ابي حنيفة ومالك فالويل للشافعي واصحابه التي اخص دليلهم في مثل
ذلك واما المص قدس سره فقد ذكرها الزاما ودليله التحقيقي روايات اهل البيت عليهم السلم قال
قدس سره في كتاب تذكرة الفقهاء لا يكفي في التحريم بالرضاع مسمى الارتضاع عند علمائنا كافة
وبه قالت عائشة وابن مسعود وابن الزبير وعطا وطاوس والشافعي واحمد في اصح الروايات عنه
واسحق وابو ثور وداود وابن المنذر لما رواه العامة عن عائشة انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات
معلومات يحرمن فنسخ بخمس معلومات يحرمن وعن النبي ص قال الرضاع ما انبت اللحم وانشر العظم
ومن طريق الخاصة قول الصادق ع لا يحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم وشد العظم وسال عبد الله
بن سنان الكاظم قال قلت لم يحرم من الرضاع الرضعة والرضعتان والثلث قال لا الا ما اشتد
عليه العظم ونبت اللحم ولاستلزامه المشقة والتضييق فان اكثر الناس لا ينفكون عن الرضعة و
الرضعتين ولمنافاته لاصالة الاباحة وروى العامة عن علي ع وعن ابن عباس وابن عمر تحريم القليل
والكثير وبه قال مالك والثوري وابو حنيفة والاوزاعي واحمد في احدى الروايات وزعم الليث
ان المسلمين اجمعوا على ان قليل الرضاع وكثيره يحرم في المهد ما يفطر به الصايم لقوله تع وامهاتكم
التي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وهو يصدق في القليل والكثير وقوله ع يحرم من الرضاع
ما يحرم من النسب وبما روى عن علي ع عن النبي ص قال يحرم الرضعة ما يحرم الحولان ولانه فعل تعلق

به تحريم

به تحريم يؤيد فيعتبر فيه العدد كتحريم امهات النساء والاية لا حجة فيها لانها تدل على الكثرة فانه لا يقال
فلان الذي يفعل كذا اذا كان يصدر عنه مرة واحدة في الغالب وكذا في الخبر والحديث المنقول عن
علي ع ممنوع فان العترة اجمعوا على اعتبار العدد وهم اعرف بمذهب ابيهم ع وينتقض قياسهم باللعان
انتهى قال المصنف رفع الله درجته كد ذهبت الامامية الى انه اذا قال لمن هو اكبر سنه
سنا ان هذا ابني من النسب او ابني من الرضاع لم يعتد به وقال ابو حنيفة يقبل حتى انه لو كان عبدا له
عتق عليه فلو اقر ابن خمس عشرة سنة بان ابن ماية سنة ولده وان بنت ماية سنة بنته وكانا مملوكين له
قبل اقراره عتقا عليه وهذا تكذيب للضرورة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي كما مر ان الالحاق لا يتصور الا بالامكان ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يؤاخذ باقراره وكان
له دعوى عدم الامكان فلما ترك لم يترك المؤاخذة انتهى اقول قد مر ان الامكان معتبر في نظر
الشرع والعقل وما ذهب اليه ابو حنيفة مخالف لهما فلا يلتفت اليه قال المصنف رفع الله
درجته كه ذهبت الامامية الى انه يجب النفقة على الام مع حاجتها وفقرها وقال مالك لا يجب
ان ينفق عليها وقد خالف قوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا وسئل النبي ص من ابر قال امك
قال ثم من قال امك قال ثم من قال امك قال ثم من قال ابوك فجعله في الرابعة
انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب نفقة الوالد والوالدة والاولاد
والاحفاد سواء فيه الاب والام والاجداد والجدات ووجه ما ذهب اليه مالك انه اذا كانت
موسرة فلا يجب او يكون المنفق معسرا انتهى اقول ما ذكره الناصب من التوجيه تحريف و
تمويه لما ذهب اليه مالك وخروج عن فرض المسئلة لعجزه عن اصلاح ما ذهب اليه على الوجه
المنقول عنه وكفى به عارا وشنارا ولو انكر صحة نسبة ذلك الى مالك كما فعله في اكثر المواضع
مكابرة وعنادا لكان اولى من تسليمه وتوجيهه بما ذكر كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته
كو ذهبت الامامية الى ان النفقة على الزوجة لا تسقط بمضي الزمان وقال ابو حنيفة تسقط و
قد خالف العقل والنقل لان الثابت في الذمة لا يسقط الا بسبب موجب له ومضي الزمان غير
سبب كالدين والله تع امر بالانفاق والعجب انه قال لو سلف زوجته نفقة شهر ثم مات او طلقها
باينا لم يجب عليها رد باقي الايام فاثبت لها النفقة من غير موجب واسقطها مع الموجب انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان النفقة على الزوجة لا تسقط بمضي الزمان
بخلاف الاقارب فانها تسقط ولا تستقر في الذمة لانها واجبة عند الضرورة بخلاف نفقة

الزوجة فانها فی حکم الدین فیلزم فی الذمة ووجه ما ذهب الیه ابو حنیفه ان صح انها کنفقة الاقارب
واذا مضی الزمان وحصل له التعیش لا یحتاج الی النفقة فلا یثبت الموجب انتهی اقول قد ظهر
بما ذکره المصنف وما ذکره الناصب فی تقریر الشافعی ان قیاس ابی حنیفه لنفقة الزوجة علی نفقة الاقارب
قیاس مع الفارق فیکون باطلا مع بطلان القیاس عن اصله کما مر ثم تعیش الزوجة فیما مضی لو کان
بمجرد الکسب لکان لما ذکره وجه ما لکن الغالب تعیشها بالقرض والهبة التی یترصد الواهب عوضها
عنها وعلی هذا یشکل الامر علیها کما لا یخفی علی اولی النهی قال المصنف رفع الله درجته
ومنه مسایل آ ذهبت الامامیة الی ان الحر یقتل بالحرة اذا
رد اولیاءها نصف الدیة علیه وقال الجمهور لا یرد علیه شیء وقد خالفوا قوله تع والانثی بالانثی دل
بمفهومه علی ان الذکر لا یقتل بالانثی انتهی قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی ان الحر
یقتل بالحرة لقوله تع والنفس بالنفس وکل واحد من الحر والحرة نفس واذا قتلت المراة بالرجل و
الرجل بالمراة فلا شیء فی ترکتها ولا علی وارثها لکماله ونقصانها واما قوله تع والانثی بالانثی فیما
وجوب قتل الانثی بالانثی والمفهوم انما یعتبر اذا لم یکن ما یخالفه من النص وقوله تعالی النفس
بالنفس یبطل حکم المفهوم واما ما ذکر من مذهبه من رد نصف الدیة فمن المخترعات فی الدین عقله
وعقل امثاله من الرفضة وامور الدیة والقصاص تؤخذ من الکتاب والسنة وای کتاب وسنة دل
علی اخذ الدیة فی هذه الصورة ثم انه لو استدل بالمفهوم قوله تع والانثی بالانثی وحکم علی صحة العمل
بالمفهوم هیهنا فمقتضاه عدم جواز قتل الذکر بالانثی اصلا فمن این جاء باخذ الدیة نعوذ بالله من
مذهب باطل مستلجلج لا دلیل علیه من الکتاب والسنة انتهی اقول قد ذهب الی اعتبار ما نحن فیه
من مفهوم الصفة الشافعی واحمد والاشعری والرازی وکثیر من العلماء کما ذکر فی شرح العضدی و
صرح فیه ایضا بان من قال بالمفهوم جوز تخصیص العام بالمفهوم المخالف له وذکر فی کتب القوم فی
مثاله من مفهوم المخالفة ان یقول فی الانعام زکوة عاما للسائمة والمعلوفة ثم یقول فی الغنم
السائمة زکوة فیختص الاول بالسائمة ویخرج منه المعلوفة فکذا فیما نحن فیه ورد عاما ان النفس
بالنفس فیخصص بقوله الانثی بالانثی ویخرج منه قتل النفس الانثی وفی هذا التخصیص جمع بین
الدلیلین وهو اولی من ابطال احدهما وان کان احدهما وهو المفهوم اضعف اذ لا یشترط التساوی
فی القوة کما خص الکتاب بالخبر الواحد وقال القاضی البیضاوی فی المنهاج وشارح التطایی یجوز
تخصیص المنطوق بالمفهوم سواء کان مفهوم الموافقة او مفهوم المخالفة لان ای المفهوم دلیل و

بحجیة

حجة یعول علیها فی الاحکام کما ان المنطوق دلیل فیجب الجمع بینهما وهو بان یخصص المنطوق
العام بالمفهوم الخاص فخصص منطوق قوله ص خلق الماء طهورا لا ینجسه الا ما غیر لونه او طعمه او
ریحه فان منطوق الحدیث یدل علی ان الماء قلیلا کان او کثیرا جاریا او راکدا اذا لاقی النجاسة ولم
یتغیر احد اوصافه یکون طهورا بمفهوم قوله ع اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثا اذ مفهومه یفید
ان ما دون القلتین یحمل الخبث وحکایة ان المنطوق اقوی من المفهوم لا یلتفت الیها مع وجوه
الجمع بین الادلة انتهی فنعوذ بالله من مذهب باطل متزلزل الارکان لا یثبت علی ما اصله فی مکان
قال المصنف رفع الله درجته ب ذهبت الامامیة الی انه لا یقتل مسلم بالذمی وقال ابو
حنیفه یقتل وقد خالف قول الله تع ولن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا لا یستوی اصحاب
الجنة وقال النبی ص لا یقتل مؤمن بکافر ولا ذو عهد فی عهده وقال قیس بن عبادة انطلقت انا
والاشتر الی علی ص فقلنا له هل عهد الیک رسول الله ص شیئا لم یعهده الی الناس عامة قال لا
الا ما فی کتابی هذا او اخرج کتابا من قراب سیفه فاذا فیه المؤمنون تتکافی دماؤهم وهم ید علی
من سواهم ویسعی بذمتهم ادناهم الا لا یقتل مؤمن بکافر ولا ذو عهد فی عهده انتهی قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعی انه لا یقتل مسلم بکافر حربیا کان او ذمیا او معاهدا ویقتل
الذمی والمعاهد بالمسلم ولو قتل الذمی مسلما ثم اسلم لم یسقط القصاص والدلیل علیه ما روی
البخاری ومسلم والنسائی والترمذی فی صحاحهم عن ابی جحیفه قال سالت علیا رض هل عندکم
شیء لیس فی القرآن فقال والذی فلق الحبة وبرا النسمة ما عندنا الا فهما یعطی رجل فی کتابه وما فی
الصحیفة قلت وما فی الصحیفة قال العقل وفکاک الاسیر وان لا یقتل مسلم بکافر ووجه ما ذهب الیه
ابو حنیفه انه اعتبر اصل النفس فی قوله تع والنفس بالنفس والذمی صاحب النفس لان المراد من
النفس ما یکون معصوم الدم وللوعید الشدید الذی ورد فی قتل المعاهد وذلک ما روی البخاری
عن رسول الله ص انه قال من قتل معاهدا لم یرح رایحة الجنة وان ریحها یوجد مسیرة اربعین خریفا
وفی روایة من مسیرة سبعین خریفا رواه عبد الله بن عمر انتهی اقول یتوجه علیه اولا ان ما ذکره
عند تقریر مذهب الشافعی بقوله والدلیل علیه ما روی فی البخاری الخ یدل علی ان الدلیل الشافعی منحصر
فی ذلک وانه لم یطلع علی ما استدل به المصنف من الکتاب والسنة او زعم ان دلالة حدیث البخاری
اقوی من ذلک والاول ما یلیق بحال الشافعی والثانی مما الاخفاء والظهر فی بطلانه فان دلالة قوله
تع ولن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا علی ذلک ظاهر جدا کیف اثبات القصاص لوارث

واخرج از سیفه ظ

النسمة ل

الكافر اذا كان كافر حربيا واضح مع انه منتفى بالاية وعموم قوله صلعم ولا يقتل مؤمن بكافر بالنسبة الى كل
كافر حربيا او ذميا مما لا خفاء فيه ولا يخصصه لخبر المحذوف في قوله صلعم ولا ذو عهد في عهده اى بكافر حربى
كان مخصوصا بالحربى كل وجه لو سلم التقدير ثانيا وثالثا ان الاما ذكره من اعتبار ابى حنيفة لاصل النفس دليل
على عدم تحقيقه للاصول وقصور فهمه عن ادراك دقايق القرآن واحاديث الرسول لان الاحكام المذكورة
في قوله تعالى النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن عمومات
مخصوصات لا يليق لادنى مبتدى في الفقه الجهل بها لظهور اشتراط القصاص نفسا وطرفا بالتساوى
في الاسلام والحرية وكذلك يشترط في الاطراف التساوى في المحل والصفات فلا يقتص العين اليمنى
باليسرى ولا يصلم الاذن اليمنى باليسرى ولا يقلع السن بغير مقابلة ولا يجدع الانف الصحيح بالاكل
ولا يؤخذ العين الصحيح بالعمياء ولا السن الصحيح بالاسود ولا الاذن الصحيحة بالشلاء الى غير ذلك من التفاصيل
المستفادة من البيان النبوى صلوات الله عليه ولنعم ما شنع به ابن حزم حيث قال واما الحنفيون
فيقتلون المسلم بالكافر خلافا على الله تعالى وعلى رسوله صلعم محافظة لاهل الكفر اذا سبوا النبى صلعم بحضرة
اهل الاسلام في اسواقهم ومساجدهم ولا يقتلون من اهل الكفر من سب الله تعالى جهارا بحضرة المسلمين
ويقتلون النفس التى حرم دم ابنها ذمة كافرين وهذه امور نعوذ بالله منها انتهى وقال في موضع آخر ومن
العجب كل العجب اسقاط ابى حنيفة القطع عن سارق الصليب وهو يقتل المسلم اذا قتل عابد الصليب
فان كان لعابد الصليب من الحرمة ما يستباح به دم المسلم فان المال عابد الصليب من الحرمة ما يستباح
به يد سارقه والصليب مال من اموال هذا على ان النبى قد صح انه لا يقتل مؤمن بكافر عن رسول الله
صلعم وعن الله تعالى في القرآن اذ يقول ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا واذ يقول افنجعل المسلمين
كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ولم يات نص قط من قطع يد من سرق مال كافر ذمى بل امر الله تعالى بقطعه
في عموم قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقد علم الله تعالى ان السارق يسرق من مسلم ومن
ذمى فنحن نقسم بالله تعالى انه لو اراد استثناء سارق مال الذمى لما سكت عن ذلك ولا نسيه وليبينه كما
بين لنا ان لا يقتل مؤمن بكافر وبالله تعالى التوفيق انتهى وفيه ان وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة في هذه المقام
المسئلة ليس ما اخترعه لنا الناصب واقصى بل الوجه ما ذكره المصنف قدس سره في كتاب نهاية الوصول
من ان الحنفية قد نصوا في قوله عم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد بعهده بانه عم عطف عليه ذا العهد
فيكون معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر لان المعطوف في حكم المعطوف عليه ومعلوم ان ذا العهد
يقتل بالكافر الذمى ولا يقتل بالحربى فكان قوله لا يقتل مؤمن بكافر معناه بكافر حربى لان المضمر في المعطوف

هو المظهر في المعطوف عليه من القتل والكافر ولما ردوا ان ذلك ان اضمر في المعطوف كان مخصوصا في
الحربى او جزء تخصيص المعطوف عليه انهم بالحربى قال قدس سره واجاب ابو الحسين عن ذلك بان المعطوف
اذا قيد بصفة لم يجب ان يظهر فيه من المعطوف عليه الا ما يصير به مستقلا فان الانسان اذا قال لا بضمير
يقتل اليهود بالحديد ولا النصارى في الاشهر الحرم لم يجب ان يضمر فيه الا القتل حتى يكون معناه
ولا يقتل النصارى في الاشهر الحرم ولا يجب اضمار الحديد حتى يصير المعنى ولا يقتل النصارى
بالحديد في الاشهر الحرم لانه لما قيد المعطوف بزيادة ليست في المعطوف عليه علم انه اراد
المخالفة بينهما في كيفية القتل ولا يشترك بينهما في القتل فقط لا في الزيادة التى في المعطوف
عليه وهذا كلام جيد لان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام لانه لو قال لا يقتل ذو العهد لكان من
الجائز ان يتوهم ان من قصد بشر العهد لا يخرج عن عهده فانه لا يجوز قتله فلما قال في عهده علمنا ان العهد
حض بكونه في العهد واذا كان تاما لم يجز اضمار الزيادة لان الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار اليه
الا لضرورة لا يقال ان قوله في عهده كالتاكيد لقوله ولا ذو عهد ولا يفيد حكما آخر لانه لو لم يعلم لعلمنا
بقوله ولا ذو عهد انه لا ينبغى ان يقتل في عهده لان زوال العهد يخرجه عن كونه ذا عهد واذا كانت
للتاكيد وكان قوله ولا ذو عهد يفيد بكافر فكذا في قوله ولا ذو عهد في عهده وليس يقال ان قوله
في عهده يفيد فائدة مجددة وهى ان المانع من قتله هو العهد لانه لو افاد لا يستفيد من قوله ولا
ذو عهد لانا نقول يمتنع اقتضاء زوال العهد بخروجه عن كونه ذا عهد لما تقدم من عدم وجوب بقاء
المشتق منه في الاشتقاق سلمنا لكن ما ذكرتم يقتضى انه لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا رجل في عهده
ان لا يضمر فيه الكافر حتى يكون معناه ولا يقتل رجل في عهده بكافر لانه يكون قوله في عهده قد استفيد
منه فايدة مجددة فيجب ان يكون قوله ولا ذو عهد تمنع من ان يضمر فيه بكافر لانه بمنزلة قوله ولا
رجل في عهده في افادة صفة قد منع من القتل معها فان كان قوله في عهده بالتاكيد لم يضر في المنع من
هذا الاضمار واذا امتنع اضمار الكافر فيه امتنع تخصيص ما تقدم قال ابو الحسين ان وجب اضمار الكافر
في المعطوف فالاولى القول بالوقف لانه ليس التمسك بظاهر العطف وترك ظاهر عموم اول الكلام
وحمله على الخصوص اولى من التمسك بظاهر العطف في وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في
خصوص من انفقا فيه **قال المصنف** رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى ان الحر لا يقتل بالعبد
وقال ابو حنيفة يقتل بعبد غيره وقد خالف قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد وقول النبى صلعم لا يقتل
حر بعبد وقوله عم من السنة ان لا يقتل حر بعبد انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى

انه لا يقتل حر برقيق ولا عبد بمدبر ولا بمكاتب ولا بام ولد ولا بمن بعضه حر والدليل عليه السنة المشهورة
فيه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر النفس كما مر شانها انتهى **اقول** قد سبق شانه ان قوله تعم
النفس بالنفس وساير المذكورات معه في الاية عمومات مخصوصة بالبيان النبوي وقد ذكر المص هنا
بعض تلك البيانات فلا وجه لاعتبار النفس وايضا نفس قوله تعم الحر بالحر وقوله لا يقتل حر بعبد مخصص
لقوله تعم النفس بالنفس وقد تقرر في الاصول بناء العام على الخاص مع التنافي فتدبر **قال المصنف**
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاب لا يقتل بالولد وقال مالك ان قتله حذفا بالسيف قتل
وان ذبحه او شق بطنه قتل به وقد خالف قول النبي لا يقتل والد بولده انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان لا قصاص على الوالد والوالدة والاجداد والجدات وان علوا
والاحفاد وان نزلوا ووجه ما نسب الى مالك انه صح ان الحذف بالسيف ربما لم يقصد به القتل بل التهديد
والتاديب فعرى عن تحقق القتل وهو النفس بالنفس لعموم حكم الاية والحديث عنده ربما لم يثبت
انتهى **اقول** فيه نظر اما اولا فلان تعميم الشافعي ذلك في الاجداد والجدات محل تامل اذ يحتمل
اختصاص الحكم في الحديث بالابوين لان المتشكك فيه مخالفة عموم الاية اذ الجد ليس ابا حقيقة كما
تقدم واما ثانيا فلان ما ذكره في وجه فتوى مالك يوجب اخراج المسئلة عما فرضه المص من القتل
عمدا الى القتل خطاء او القتل الشبيه بالعمد وليس الكلام فيهما فلا يفيد **قال المصنف** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان القتل بالمثقل كالحديد وقال ابو حنيفة لا يجب به القصاص وقد خالف
قوله تعم ان النفس بالنفس وقوله الحر بالحر وقوله من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان موجب القود اذا تحقق وجب القصاص
لشرايطه سواء قتل بالحديد او المثقل ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القصاص لا يتحقق في المثقل
لعدم امكان تحقق العمد في المثقل فان القتل العمد الذي يتحقق به القصاص ان يكون قاصدا للفعل
الذي به يتحقق القتل وهذا لا يتصور الا في الحديد عنده انتهى **اقول** ما ذكره في وجه فتوى ابي حنيفة
مكابرة على العقل والعرف وبالجملة عدم امكان تحقق تعمد القتل في المثقل ممنوع والظاهر ان هذا
الوجه من سخافات عقل الناصب ذكره اعانة لابي حنيفة ونقضا لنفسه عما التزمه من دفع ايرادات
المص باي وجه كان ولنعم ما نقله الغزالي في المنخول عن القاضي ابي بكر طاعنا على ابي حنيفة في هذه
المسئلة بقوله ومن زعم ان القاتل لم يتعمد القتل بالمثقل انه لم يعلم نقيضه فليس من العقلاء وان
علمه فقد نام حزم الدين انتهى هذا وقد نقل عن ابي حنيفة في وجه ذلك انه لم يوجد الجرح بالمثقل وقتل

عن ان

عن ان الجرح لم يكن موجبا للقصاص بعينه وذاته وخواص صفاته ولكن لانه يفضي غالبا الى ازهاق
والخنق والصلب والضرب بالدبابيس والعمد ايضا يفضي الى ازهاق الروح فلو لم يوجب القصاص
لادى الى الهرج والمرج وتسليط ولي العزامة على سفك دماء صلحاء العامة وهذا مناقض مقصود
الشرع كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا قتل في غير الحرم
او قطع ثم التجى الى الحرم لم يقتل ولم يقطع فيه بل يضيق عليه في المطعم والمشرب ليخرج فيقاد بالمقتول
وقال الشافعي يستفاد منه في النفس وفي الطرف معا وقد خالف قوله تعم ومن دخله كان امنا وقوله
اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقول النبي ص ان اعتى الناس على الله تعم القاتل غير قاتله والقاتل في الحرم و
القاتل بدخله الجاهلية فقوله القاتل في الحرم يعني قود الان القتل المبتدا داخل تحت قوله القاتل
غير قاتله انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان استيفاء القصاص
من النفس والطرف جايز في الحرم ولا يجب التاخير الى الخروج لان الشرع جوز القصاص اينما كان ولم
يخصصه لمكان دون مكان ولان تاخير الحق اللازم عن لازم وتاخير القصاص لاجل الحرم كان من داب
الجاهلية وما ذهب اليه من التضييق حتى يخرج هو مذهب بعض العلماء ولكن مرجوح لا دليل عليه وما استدل
به عليه من قوله تعم ومن دخله كان امنا فغير صحيح لان المراد ان من دخله معظما له راعيا لحقوق تعظيمه
كان يوم الفتح امنا من العذاب لا ان السارق والقاتل يهرب اليه ويدفع عن نفسه حقوق الاسلام
وما ذكروا من التضييق عليه فلا دليل عليه من الكتاب والسنة واما ما استدل به من الحديث فغير
دال على مطلوبه لان المراد بالقاتل في الحرم ان اثم القاتل في الحرم اكثر وما ذكر ان القاتل في الحرم
داخل في القاتل غير قاتله فيجب ان يحمل على المعهود فمقتول القاتل بدخل الجاهلية حكمه هكذا فلم خصصه
فعلم ان المراد بالتخصيص بالذكر بيان عظم الاثم انتهى **اقول** ما ذكره من ان تاخير القصاص لاجل
الحرم كان من داب الجاهلية مردود بانه ذهب الى الامر كذلك لما روي عن الحسن البصري في قوله تعم
ومن دخله كان امنا انه قال كان في الجاهلية يقتل الرجل ثم يعلق في رقبته الصوفة ثم دخل في الحرم
فيلقى ابن المقتول وابوه فلا يحركه وعن قتادة في تفسير الاية قال كان ذلك في الجاهلية واما اليوم فلو
سرق فيه احد قطع وان قتل قتل ولو قدر على المشركين فيه قتلوا لكن لا يخفى انه ليس في قولهما خلاف
لما ذكره المص لان الحسن انما اخبر عما كان في الجاهلية ولم يقل ان الاسلام جاء بخلاف ذلك الا انه وا
قتاده فلم يقل ان من اصاب في الحل دما اقيد به في الحرم فيبطل تعلقهم بقتادة والحسن وظهر ان حجته
المرجوحية منعكسة فان ما استدل به المص من الاية صريحة في ذلك فانه امر من الله تعم وان كان بخرجه

يخرج الخبر لانا قد وجدنا يزيد والحجاج والقرامطة من الكفرة لعنهم الله قد قتلوا فيه اهل الاسلام فصح
يقينا انه امر من الله تعـ واما من ادعى انه خبر من الله تعـ عن ايام الجاهلية فقد كذب لانه اخبر عن الله
تعـ بما لم يقله كما ان الناصب افترى في كلامه تعـ لاصلاح مذهب امامه ما لا يدل عليه كلامه تعـ ولا
سنة نبيه صـ اصلا وحاشا ان يكون له فضل في الجاهلية سبحانه الله تعـ عنه في الاسلام بل ما زاد الله تعـ
الحرم في الاسلام الا تعظيما وحرمة وكرامة واما ما ذكره الناصب من ان التضييق لا دليل عليه من الكتاب
والسنة فدليل على جهله بل على جهل امامه بالكتاب والسنة وقد روى ابن حزم باسناده الى ابن عباس رض
انه قال اذا احدث الرجل حدثا ثم دخل الحرم لم يجالس ولم يبايع ولم يطعم ولم يسق حتى يخرج من الحرم فيؤخذ
وروى في معناه عدة روايات اخر عنه رض وروى باسناده الى ابن عمر انه قال لو وجدت فيه يعني حرم مكة
قاتل عمر ما مسسته حتى يخرج منه وعن عطاء عن ابن عباس انه قال لو وجدت فيه قاتل ابي ما عرضته قال
ابن حزم وقال بعض من لا يبالي بما اطلق لسانه انما عنى قوله تعـ مقام ومن دخله كان امنا انما عنى
الصيد وهذا مع انه كذب على الله وجرأة على الباطل فضيحة في الحمق لانه لا يجوز في لغة العرب بلفظة من
الا على من يعقل لا على الحيوان غير الادمي وبان قال انما هذا في المقام وحده سبق الاية فيجاب عنه بان
الله تعـ لا يكلم عباده بالمحال ولا بما لا يمكن وباليقين يدري كل ذي حس سليم ان مقام ابرهيم حجر لا احد لا
يدخله انس ولا يقدر احد على ذلك وانما مقام ابرهيم الحرم كله كما قال مجاهد فان قال قائل ان الله تعـ قال
ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم قلنا نعم هكذا قال الله تعـ و
بهذا نقول ولا يحل قتال احد لا مشرك ولا غيره في حرم لكنا نخرجهم منه فان خرجوا وصاروا في الحل
فقد ما عليهم ما يجب من قتل او اسر او عقوبة فان امتنعوا فقاتلونا قاتلناهم فيه وهكذا نفعل بكل باغ
وظالم من المسلمين ولا فرق فان قالوا فقد قال الله تعـ فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الاية قلنا الذي
قال هذا هو الذي قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وكلامه كله حق وعهوده كلها
فرض ولا يحل ترك شيء من كلام ربنا اخر الا بنص متيقن فواجب علينا ان نستعمل مثل هذه النصوص و
نجمعها ونستثني الاقل منها من الاكثر اذ لا يحل غير ذلك فنحن نقتل المشركين حيث وجدناهم الا عند
المسجد الحرام فنحن اذا فعلنا هذا كنا على يقين من انا قد اطعنا الله تعـ في كل ما امرنا به ومن خالف
هذا العمل فقد عصى الله تعـ في احدى الايتين وهذا لا يحل اصلا واما ما ذكره الناصب من ان القاتل
يدخل الجاهلية حكمه ايض حكم من قتل في الحرم مبتدا في انه داخل تحت القاتل غير قاتله فلم خصص الاول
بالدخول تحت ذلك دون الثاني فساقط جدا لان وجه تخصيص الاول بالذكر انما كان لتوقف استلزام

دليله

دليله مطلوبه على ظهور ان المراد بالقتل في الحرم ايقاع القتل فيه ابتداء وعدم توقفه على بيان
ان القاتل يدخل الجاهلية ايض كذلك اولا وهذا ظاهر على ادنى محصل وقد خفي على الناصب
لعبادته قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان في الاذنين الدية
وقال مالك حكومة فقد خالف قول النبي صـ في كتاب عمرو بن حزم وفي الاذنين الدية انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان في قطع الاذنين كمال الدية ولعل مالك
لم يصح الحديث انتهى اقول صحيفة ابن حزم مشهورة بين اهل السنة والشيعة لا يمكن لمالك
انكار صحته ويوافقها ما رواه علي بن حزم الاندلسي في كتاب المحلى من حديث مكحول ان في الاذنين الدية
وقد روى ايض في ذلك عمل كثير من الصحابة ثم قال دع عهدنا بالمالكيين يعظمون خلاف الصاحب
اذا وافق تقليدهم وهم ههنا قد خالفوا ابا بكر وعمر وعلي بن ابي طالب وابن مسعود وزيد
ابن ثابت ونقضوا اصولهم انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
انه اذا جنى على نفسه خطاء كانت هدرا وقال احمد لو قطع يد نفسه كانت له مطالبة العاقلة بديتها
وقد خالف الاجماع والعقل الدال على اصالة البراءة وان الجناية لا توجب اخذ مال للجاني انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو جنى على نفسه عمدا او خطا فليس له مطالبة
ويكون هدرا ولو صح ما ذهب اليه احمد فلعله ذهب الى ظاهر تغريم العاقلة في الخطاء سواء كان
الجناية من الجاني او غيره انتهى اقول لا ظاهر لغرامة العاقلة في ذلك وانما الظاهر بل اليقين ان الغرامة — على
جاهل افتى بمثل ذلك مع ظهور بطلانه قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه لا يجب الكفارة بقتل الذمي خلافا للاربعة وقد خالفوا العقل والنقل من اصالة البراءة و
كتاب الله حيث قال وان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الكفارة بقتل كل معصوم الدم بايمان او امان
فيجب على من قتل صبيا او مجنونا او جنينا او ذميا او معاهدا او عبده ويجب على السيد
بقتل على انه يجب الكفارة بقتل معصوم الدم ان الكفارة لتكفير الخطيئة بقتل من عصم الله
دمه والذمي والمعاهد كذلك فيجب الكفارة بقتلهما والاستدلال بالاية غير صحيح لان الاية
اوجبت الكفارة في قتل المؤمن ولا يمنع الكفارة بقتل الذمي والمفهوم غير ما يؤول به للدليل — معمول
القائم على وجوب الكفارة في قتل معصوم الدم انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلانه اراد
بقوله الذمي والمعاهد معصوم الدم ان عصمة دمهما على حد عصمة دم المؤمن فهو ممنوع كيف

وقد سبق وفاقا من الشافعي واكثر الجمهور ان الذمي يقتل بالمؤمن والمؤمن لا يقتل بالذمي وان اراد
انه معصوم الدم في الجملة فهذا لا يقتضي ان يكون وجوب الكفارة في قتله كوجوبها في قتل المؤمن
واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الاية اوجبت الكفارة بقتل المؤمن ولا يمنع الكفارة بقتل الذمي
والمفهوم غير معمول به مردود بان الاية مع قطع النظر عن العمل بالمفهوم تمنع عن الكفارة بقتل الذمي
لان قوله تعالى وهو مؤمن من جملة حاليه ونعت هيئا الحكم وتعليلا له فاذا كان وجوب الكفارة
في الاية مقيدا معللا بايمان المقتول وهذه العلة مفقودة في الذمي لم يكن الكفارة واجبة في قتله كما
ادعاه المصنف قدس سره **قال المصنف** رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى انه اذا قتل اسير
في ايدي الكفار وهو مؤمن وجب فيه الدية والكفارة سواء قصده بعينه او لم يقصد وقال ابو
حنيفة لا ضمان عليه وقال الشافعي ان قصد بعينه فعليه الدية والكفارة وان لم يقصده فعليه
الكفارة دون الدية وقد خالفا قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة
الى اهله وقوله ص في النفس مائة من الابل انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه يجب على من قتل مسلما في دار الحرب لظنه كافرا الكفارة وعلى من قتل مسلما لم
ولم يعرفه ولا قصاص ولا دية في الصورتين والدليل عليه ان القاتل لم يقتل مسلما له
مسلم لانه كان في زي الكفار فهو يتيقن انه قتل كافرا فلا دية ويجب الكفارة لانه دم معصوم
الدم في الواقع والاية واردة في شان من قتل مسلما في دار الاسلام لانها نزلت في عباس بن ابي ربيعة
حين قتل حارث بن زيد في المدينة بزعم انه كافر فان الاصل في دار الاسلام ان من كان
مسلم بخلاف دار الحرب فلا حجة له من الاية واما الحديث ففي النفس التي يكون في دار الاسلام او
يكون في دار الكفر وعليه زي الكفار ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة من التدبر انه فرض في نفسه
حيث اختار زي الكفار انتهى **اقول** لا يخفى ان الاية عامة شاملة لكل مؤمن مقتول وما ذكره
الناصب في شان نزولها على تقدير تسليم صحته لا يدفع العموم لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب وكذا الكلام في الحديث المذكور واما ما ذكره قبح الله وجهه في وجه ما
ذهب اليه ابو حنيفة فليس بحجة لان فرض المسئلة ان المقتول كان اسيرا في ايدي الكفار فكان
رعايته لزي الكفار لا زماله من غير اختيار فاين التقصير الموجب لكون دمه هدرا ويظهر من هذا
الفتوى وامثاله ان ابا حنيفة كان يفتي بمجرد استحسان طبعه من غير ركون الى عقل ونقل بالاتمام
والذي يوضح ذلك ما نقله عنه ابن حزم في هذا الباب حيث قال قال ابو حنيفة واصحابه اذا كانت

جماعة

جماعة من اهل العدل في عسكر الخوارج واهل البغي فقتل بعضهم بعضا او اخذ بعضهم مال
بعض عمدا فلا شيء في ذلك لا قود ولا دية غلب اهل الجماعة والامام العدل عليهم بعد ذلك
او لم يغلبوا ثم قال في رده ما لهذا القول جواب الا انه حكم ابليس وو الله ما ندري كيف انشرحت
نفس مسلم لاعتقاد هذا القول المعاند لله تعالى ولرسوله عم او كيف انطلقت لسان مؤمن بدعوى
ان الله تعالى امرونا به بهذا القول السخيف ونسأل الله عافية شاملة كان اصحاب هذا القول لم
يسمعوا ما انزل الله تعالى من وجوب القصاص في النفوس والجراح ومن تحريم الاموال في القران
على لسان رسول الله ص وهذا قول لا نعلم فيه لابي حنيفة سلفا لا من صاحب ولا من تابع ونبرأ
الى الله تعالى من هذا القول انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى ان
الحبلى اذا لم يكن لها زوج وانكرت ان يكون حملها من زنا فانها لا تحد وقال مالك عليها الحد
وقد خالفا العقل وهو اصالة البراءة وصحة تصرف المسلم واصالة عدم الزنا والنقل وهو قوله
عم ادرؤا الحدود بالشبهات انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان
الحد على الزانية انما يجري بعد الثبوت بالبينة او باقرارها او بما يقوم مقام اقرارها كتركها
الملاعنة بعد ملاعنة الزوج لا غير ووجه ما ذهب اليه مالك انه في حكم الاقرار كترك الملاعنة
انتهى **اقول** لا يستراب ان قياس انكار المرأة كون حملها من زنا مع عدم الزوج الى ترك الملاعنة
والنكول عنها وجعل الاول في حكم الثاني قياس مع الفارق وتحكم محض لان النكول عن
الملاعنة لا يحتمل سوى الكذب على الزوجة بخلاف انكار كون الحمل من زنا مع عدم زوج ظاهر
لاحتمال استكراه احد لها على ذلك او استنكح عبدها شبهة كما وقع في زمان عمر وتاب تفت عن
الطهارة ذلك او استنكح حر انكاحا موقوفا على مذهب زفر او نكاح متعة على مذهب مالك و
الامامية وتاب تفت او انفت عن اظهار ذلك على ان المروي بالاتفاق ان النبي ص لم يحد ماعز بن
مالك الانصاري الا بعد الاقرار ثلثا وكان يعرض عنه في كل مرة ويقول له لعلك قبلت او
نظرت ونحو ذلك فكيف يحد المرأة الحاملة مع انكارها ان يكون الحمل من زنا تدبر **قال
المصنف** رفع الله درجته سه ذهبت الامامية الى انه اذا اشترى ذات محرم كامه
واخته وعمته وخالته نسبا ورضاعا فوطيها مع العلم بالتحريم كان عليه الحد وقال ابو حنيفة
لا حد عليه وقد خالف قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وهذا زان انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول ان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله لقوله ص ادرؤا الحدود بالشبهات والاشترا

شبهة دارية للحد انتهى **اقول** كل من كان سليم العقل يعلم ان مع العلم بالتحريم لا يبقى شبهة اصلا
فضلا عن الشبهة الدارية للحد فتامل وانصف ولا تتبع هويهم وجدانك **قال المصنف** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا شهد عليه اربعون عدول بالزنا وجب عليه الحد سواء صدقهم
او كذبهم وقال ابو حنيفة ان صدقهم سقط عنه الحد وان كذبهم حد وقد خالف العقل والنقل فان
الحد اذا اوجب بالبينة والتكذيب كان مع التصديق اولى لتأيد الحجة والنقل الدال على وجوب
الحد بشهادة الاربعة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا تاثير لتصديق
المشهود عليه في الزنا ولا تكذيبه في اسقاط الحد وان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله لعدم امكان
الاثبات لان الاثبات يتوقف على الانكار وحيث لا انكار فلا اثبات وهذا بعيد جدا انتهى **اقول**
بل هذا ابعد من حنيفه الجبت والطاغوت فان خفي على الناصب المبهوت الذي مقاصده عنه
منفسخ اسود واهية كنسج العنكبوت **قال المصنف** رفع الله درجته يد ذهبت الامامية
الى ان اللواط بالايقاب يوجب القتل وقال ابو حنيفة ليس فيه حد بل يعزر وقد خالف قول
النبي صلى الله عليه وسلم من عمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول ولانه زنا بل هو افحش انواعه انتهى **قال
الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حد اللواط هو حد الزنا وله احكام الزنا من
ملاحظة الاحصان وعدمه في ترتب الحد عليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه جعله في حكم
اتيان البهائم فلا يكون الا التعزير انتهى **اقول** ليس الكلام في انه لا وجه لما افتى به ابو حنيفة في ذلك
بل الكلام في ان فتواه قبيح ووجهه اقبح منه وكيف يكون اللواط مع الغلام في حكم اتيان البهائم
مع ان اشتهاء اهل اللواط ولذتهم في هذه الفعلة الشنيعة اكثر من وطي النساء الكواعب وايضا ترك
قتلهم ذريعة الى شيوع هذا الفعل كما شاع بين حنفية الروم شيوعه في قوم لوط عم ولا ينتقض
هذا بما ذكره ابن حزم من ترك قتل الخنزير والميتة وشارب الخمر فان تركها ذريعة الى شيوع اكل
الخنزير والميتة والدم وشرب الخمر لان قتل جميع الخنازير المنتشرة في الصحاري والاجام غير ممكن
والميل الى اكل الميتة والدم قليل طبعا وشرب الخمر يزجر صاحبه بمجرد الحد على ان ذات فعل اللواط
بالغة في القباحة غايتها وفيه اهلاك النسل الذي هو اظهر مفاسدها والباقي يظهر بالتامل فتامل
قال المصنف رفع الله درجته يه ذهبت الامامية الى ان الاجارة للوطي باطلة فاذا
استاجر امراة للوطي فوطيها مع العلم بالتحريم وجب عليه الحد وكذا لو استاجر امة ليزني بها
فزنا بها وقال ابو حنيفة لا يجب في الصورتين وقد خالف عموم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا

انتهى

انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوطي بالاستيجار موجب للحد ان
قدم عهده بالاسلام ولعل ابا حنيفة جعله شبهة دارية للحد انتهى **اقول** قد مر ان الشبهة ماخوذة من الاشتباه
فمع العلم ببطلان العقد شرعا كما هو فرض المسئلة لا يبقى شبهة دارية للحد على ان الحدود انما شرعت ردعا
وزجرا للغواة عن الاقدام على التطلع فراش الغير واختلاط المياه واشتباه الانساب على الاباء والاجداد والاولاد علی م
والاحفاد فالقول بدرء الحد ههنا ينافي الغرض الاصلي فان المقصود من الحدود وهو الردع والزجر
ينعدم بالاجارة لان معظم الزنا لا يقع الا عند بذل شئ من المال كما لا يخفى وقال ابن حزم قد ذهب
الى ابو حنيفة ولم ير الزنا الا ما كان تطارقه واما ما كان فيه عطاء او استيجار فليس زنا ولا حد فيه وقال الیه ظ
ابو حنيفة يوسف ومحمد وابو ثور واصحابنا وساير الناس هو زنا كله وفيه الحد واما المالكيون والشافعيون
فمهدنا لهم تشنعون بخلاف الصاحب الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة بل هم يعدون مثل هذا اجماعا
ويستدلون على ذلك بسكوت من بالحضرة من الصحابة عن النكير لذلك فان قالوا ان ابا الطفيل ذكر
في خبره انها قد كان جهدها الجوع قلنا لهم وهذا ايضا انهم لا يقولون به ولا يرونهم عذرا لسقطا
للحد فلا راحة لكم في رواية ابي الطفيل مع ان خبر ابي الطفيل ليس فيه ان عمر عذرها بالضرورة بل فيه
انه درء الحد من اجل التمر الذي اعطاها وجعله عمر مهرا وايا الحنفيون المقلدون لابي حنيفة في
هذا فمن عجايب الدنيا الذي لا يكاد يوجد لها نظير ان يقلدوا عمر في اسقاط الحد ههنا بان ثلاث حبات
من تمر وقد خالفوا هذه القضية بعينها فلم يجبروا في النكاح الصحيح مثل هذا واضعاف مهر ابل
منعوا من اقل من عشرة دراهم ذلك فهذا هو الاستخفاف حقا والاخذ بما اشتهوا من قول الصاحب
واف لهذا عملا اذ يرون المهر في الحلال لا يكون الا عشرة دراهم لا اقل ويرون الدرهم فاقل مهرا في
الحرام مع ان في هذا تطريق الى الزنا واباحة الفروج المحرمة وعونا لابليس على تسهيل الكباير فلا يشاء زان
ولا زانية ان يزنيا علانية وهو آمن من الحد عند اعطاء درهما يستاجرها به للزنا فقد علموا الفساق هما ح ام
حيلة في ان يحضروا مع انفسهم امراة سوء زانية وصبيا بغاء ثم يقتلون المسلمين كيف شاؤا ولا قتل
عليهم من اجل المراة الزانية والصبي البغا فكلما غفلوا من الفسق خفت اوزارهم وسقط الحد والعذاب
منهم ثم علموا هم الحيلة في وطي الامهات والبنات بان يعقدوا معهن نكاحا ثم يطاهن علانية لتنجي
من الحدود ثم علموهن الحيلة في السرقة ان ينقب ويخرجان امنين من القطع ثم علموهم الحيلة في قتل النفس
المحرمة بان يلخن عودا صحيحا يكسر به راس من احب حتى يسيل دماغه ويموت ويمضي امنا من القود ومن
عدم الدية من ماله ونحن نبرا الى الله تعالى من هذه الاقوال الملعونة التي لم يعقلوا بها قران ولا سنة دوا بیلقوا ح ام

تعلقوا فيها بتقليد مهلك ورأي فاسد واتباع الهوى المضل هذا وحد الزنا واجب على المستاجرة بل
جرمها اعظم من جرم الزاني والزانية بعد استيجار لان المستاجر والمستاجرة على سائر الزناة جرما آخر
وهو اكل المال بالباطل انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ىو ذهبت الامامية الى انه اذا عقد
امه واخته وبنته نسبا ورضاعا او باقي المحرمات على التأبيد عالما بالتحريم والنسب فانه لا يسقط
الحد بالوطي وقال ابو حنيفة يسقط لان العقد بنفسه شبهة وقد خالف قوله تعم الزانية والزاني فاجلدوا
انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان مجرد العقد ليس شبهة دارئة للحد لان المراد
بالشبهة ما يكون موجبا للاشتباه ولا اشتباه ولا اشتباه في عدم صحة العقد على المحارم وجعل ابو حنيفة
العقد موجبا للشبهة ولا مخالفة للنص لان الحد يجب على الزانية اذا لم يكن ثمة شبهة دارئة انتهى **اقول**
قد سبق الجواب عن هذا عن قريب وبعض ما نقلنا هناك عن ابن حزم آت هيهنا ايض وقد ذكر ابن حزم احتجاج
الحنفية على هذه المسئلة بوجه آخر يمكن ارجاعه الى ما ذكره الناصب فقال احتج ابو حنيفة ومن قلده بان اسم
الزنا غير اسم النكاح فواجب ان يكون له غير حكمه فاذا قلتم زنا بامه فعليه ما على الزاني واذا قلتم تزوج امه فالزواج
غير الزنا فلا حد في ذلك وانما هو نكاح فاسد فحكمه حكم النكاح الفاسد من سقوط الحد ولحاق الولد ووجوب
المهر وما نعلم لهم تمويها غير هذا وهو كلام فاسد واحتجاج باطل وعمل غير صالح اما قوله ان اسم الزنا
غير اسم الزواج فحق لا شك فيه الا ان الزواج هو الذي امر الله تعالى به واباحه وهو الحلال الطيب والعمل المبارك
واما كل عقد او وطي لم يأمر الله تعالى به ولا اباحه بل نهى عنه فهو الباطل والحرام والمعصية والضلال و
من سمى ذلك زواجا فهو كاذب آفك متعدد ليست التسمية في الشريعة الينا ولا كرامة انما هي الى الله تعم
قال الله تعم ان هي الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان الى قوله فلله الآخرة والاولى
واما من سمى كل عقد فاسد ووطي فاسد وهو الزنا المحض زواجا ليتوصل به الى اباحة ما حرم الله عز وجل
او اسقاط حدود الله كمن سمى الخنزير كبشا ليستحله بذلك الاسم وكمن سمى الخمر نبيذا او طلاء ليستحلها بذلك
وكمن سمى البيعة والكنيسة مسجدا وكمن سمى اليهودية اسلاما وهذا هو الانسلاخ من الاسلام ونقض
عهد الشريعة وليس في المحال اكثر من قول القائل هذا نكاح فاسد وهذا ملك فاسد لان هذا كلام
ينقض بعضه بعضا ولئن كان نكاحا او ملكا فانه لصحيح حلال مطلق ومباح طيب ولا ملامة فيه ولا اثم
وكل ما كان فيه اللوم والاثم فليس زواجا ولا ملكا مباحا للوطي ولا كرامة بل هو العدوان والزنا المجرد
لا شيء الا انه فسق او عهر حرام فان وجدنا يوما ان نقول نكاح فاسد او زواج فاسد او ملك فاسد فانما
هو حكاية اقوالهم وكلام على معانيهم كما قال تعم وجزاء سيئة سيئة مثلها وكما قال فمن اعتدى عليكم فاعتدوا

عليه

عليه بمثل ما اعتدى عليكم والله يستهزئ بهم وقد علم المسلمون ان الجزاء ليس سيئة وان القصاص ليس
عدوانا وان معارضة الله تعم على الاستهزاء ليس مذموما بل حق حق صحيح من هذا ان كل عقد لم يأمر به
الله تعم فمن عقده فهو باطل فان كان عالما بالتحريم عالما بالسبب المحرم فهو زان مطلق نعوذ بالله منه
انتهى كلامه فتأمل **قال المصنف** رفع الله درجته ىر ذهبت الامامية الى انه اذا تكامل شهود الزنا
اربعة وشهدوا به عند الحاكم ثم غابوا وماتوا حكم الحاكم بشهادتهم ووجب الحد وقال ابو حنيفة لا يجوز
الحكم بشهادتهم وقد خالف قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول
ان صح ما رواه من ابي حنيفة فلعله جعله شبهة دارئة للحد انتهى **اقول** جواب الناصب غير مطابق لا يراد
المص قدس سره لانه اورد الاعتراض على ابي حنيفة في عدم تجويزه الحكم بالشهادة لا في حكمه باسقاط الحد
وهو ظاهر جدا **قال المصنف** رفع الله درجته ىح ذهبت الامامية الى استحباب تفريق الشهود
في الزنا بعد اجتماعهم للاقامة وقال ابو حنيفة اذا شهدوا في مجلس واحد ثبت الحد وان شهدوا في
مجلسين فهم قذفة يحدون والمجلس عنده مجلس الحاكم فان جلس الحاكم بكرة ولم يقم الى الغروب فهو
مجلس واحد فان شهد اثنان فيه بكرة واثنان عشية ثبت الحد ولو جلس لحظة وانصرف وعاد فهما
مجلسان وقد خالف قوله تعم ثم لم يأتوا باربعة شهداء ولان الواحد اذا شهد لم يكن قاذفا والا لم
يصر شاهدا باضافة شهادة غيره اليه فاذا ثبت انه لم يكن قاذفا كان شاهدا واذا كان شاهدا لم يصر
قاذفا باتيان آخر شهادة غيره من مجلس الى مجلس آخر انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان القاضي يفرق الشهود اذا كان ثمة ريبة ولا يحصل دفعها الا بالتفريق وان لم يكن ريبة فلا يجب عليه
التفريق سواء كان في الزنا او في غيره وان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله جعله شبهة انتهى **اقول** لا
يشتبه على احد ان تشنيع المص على ابي حنيفة هيهنا من وجوه والناصب انما تعرض لدفع واحد منها وهو
حكمه باسقاط الحد بانه جعله شبهة مع ان فساده ظاهر لا شبهة فيه **قال المصنف** رفع الله درجته
يط ذهبت الامامية الى انه اذا شهد اربعة ثم رجع واحد منهم لم يحد الثلثة الباقية وقال ابو حنيفة
يحدون وقد خالف العقل وهو اصالة البراءة وقوله تعم ثم لم يأتوا باربعة شهداء وهنا قد اتى و
رجوع واحد لا يؤثر فيما ثبت والعجب ان ابا حنيفة قال لو شهد اربعة فرجم المشهود عليه ثم رجع
واحد وقال تعمدت قتله لم يجب القود عليه وقد خالف النص والعقل قال الله تعم ومن قتل مظلوما
فقد جعلنا لوليه سلطانا وقال العقل لو شهد اثنان انه زنى بالبصرة وشهد آخران انه زنى بالكوفة
لم يجب عليهم حد ولا المشهود عليه وقد خالف قوله تعم ثم لم يأتوا باربعة شهداء وهؤلاء لم يأتوا

باربعة شهداء لان كل اثنين يشهدان على فعل غير الذي شهد الآخران عليه وقال لو شهد كل واحد
من الاربعة انه زنى في زاوية من البيت غير الزوايا التي شهد بها اصحابه حد به استحسانا لا قياسا و
وقد خالف العقل لان كل فعل يشهد به واحد مضاد لما شهد به اصحابه فلم يشهد الاربعة على فعل واحد
وقال ابو حنيفة ايضا لو شهدوا بزنا قديم لم يحد وقد خالف قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
وقال ابو حنيفة الاسلام شرط في الاحصان وهو خلاف عموم قوله عم خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ثم الرجم ورجم رسول الله صلعم يهوديين زنيا وقال
ابو حنيفة لا يرجم اليهودي انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الواحد من شهود الزنا
اذا رجع فان رجع قبل الرجم امتنع الرجم ويحد الراجع لا الثلثة وان رجع بعد القضاء والرجم لم يقتل الباقون
ولم يحدوا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الاصل فيحد الباقون
واما عدم ايجاب ابي حنيفة القود على الشاهد الراجع بعد الرجم فلانهم اتوا بالشهادة الاربعة على اصل الفعل — لشهدا الى
وان اختلف المكان فسقط عنهم الحد واما الشهود الذين شهدوا بالزنا كل واحد شهد بالزنا في زاوية من البيت
فعند ابي حنيفة ان القياس عدم الحد لانهم اتوا بالشهود بكمالهم ولكن يحد استحسانا للاختلاف في الشهادة و
اما ما ذكر ان كل فعل يشهد به واحد مضاد لما شهد به اصحابه فلم يشهد الاربعة بفعل واحد فالجواب من قبل
ابي حنيفة ان الفعل واحد لانه الزنا والاختلاف في المكان وربما وقع لهم الغلط في تعيين المكان وهذا لا يوجب
الغلط في الشهادة واما ما ذكر ان ابا حنيفة يسقط الحد بالشهادة على زنا قديم فلعله عنده شبهة دارئة للحد
واما ما ذكر ان ابا حنيفة يسقط الحد من اليهود فلعله على ان الكفار غير مكلف بالفروع وهذا على تقدير ان لم — مبنى م
يرضوا امرهم على قضاء الاسلام انتهى **اقول** لا يخفى ان ما ذكره اولا من ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة
من الاصل غير مسلم وانما يسلم ذلك في شهادة الراجع في شهادة الباقين الذين لم يرجعوا وثبتوا على شهادتهم
واما ما ذكره من ان الشاهد الراجع ليس عند ابي حنيفة في حكم العمد بل في حكم شبه العمد فمناف لما ذكره في
تصوير المسئلة من ان الشاهد الراجع قال اني تعمدت قتله فلا مجال لهذا التوجيه كما لا يخفى واما ما ذكره
من ان في الشاهدين بالزنا المختلفين في مكان البصرة والكوفة اتوا بالشهداء الاربعة على اصل الفعل
وان اختلف المكان فسقط عنهم الحد فكلام ساقط جدا لان الشهادة على اصل الفعل ان كان يكفي
في تحقق شهادة الاربعة ودخولها تحت مدلول النص فقد وجب حد المشهود عليه مع ان ابا حنيفة
لم يوجب حده ايضا وان لم يكف ذلك في تحقق الشهادة المعتبرة في النص فوجب حد الشهود و
بالجملة ان احد الامرين لازم لزوما لا ستر فيه وقد نفى ابو حنيفة كلا منهما فيكون خطا واما ما ذكره

فمسئلة

في مسئلة الاختلاف في الزوايا من انه يحد استحسانا للاختلاف في الشهادة ففيه ان مثل
هذا الاختلاف المكاني حاصل فيما سبق من الاختلاف في البصرة والكوفة فلم لم يفصل ابو حنيفة
هناك بايجاب الحد استحسانا او عدمه قياسا بل قطع فيه بعدم وجوب الحد كما عرفت وهل هذه
الا تحكمات نشأ من عدم المبالاة بالعقل والنقل ولنعم ما قال الغزالي في اواخر كتاب المنخول في الاصول
حيث قال واما الفروع فان ابا حنيفة مهد ذرايع اسقط الحد بها مثل الاجارة ونكاح الامهات
وزعم انها دارئة للحد ومن يبغي البغاء بمومسة كيف يعجز عن استيجارها ثم يدفق نطفه فيوجب الحد
في مسئلة شهود الزوايا زاعما انى تفطنت لدقيقة هي ان خافهم في زنية واحدة على الزوايا ثم قال
لو شهد عليه اربعة عدول بالزنا فاقر مرة واحدة سقط الحد عنه ثم اوجب الحد في الوطي بالشبهة
اذا صادف اجنبية في فراشه ظن انها حليلته القديمة واقل موجبات العقوبات ما يحض تحريمها
والذاهل المخطي لا يوصف فعله بالتحريم انتهى واما ما ذكره من احتمال الغلط في تفسير الشهود
للمكان فهو جار في الاختلاف في البصرة والكوفة مع تخلف حكمه فيه واما ما ذكره من ان ابا حنيفة
بنى اسقاط الحد من اليهود على ان الكافر غير مكلف بالفروع فقد مر انه مهدوم واذ قد مرنا
بحمد الله تعالى على اجوبة الناصب فلا بأس علينا في تذييله بما ذكره ابن حزم في ابطال ما قيل من انه اذا
رجع احد الشهود يحدون جميعا حيث قال قال الله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة وقال صلعم للقاذف البينة والا حد في ظهرك فصح يقينا الامر فيه
بنص كلام الله تعالى وكلام رسوله صلعم ان الحد انما هو على القاذف الرامي لا على الشهداء ولا على البينة
وقد صح ان رسول الله صلعم قال ان دماءكم واموالكم واعراضكم وابشاركم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا
من شهركم هذا فبشر الشاهد حرام بيقين لا مرية فيه ولم يات نص ولا قران ولا سنة صحيحة كله — يجلد ر
الشاهد في الزنا يجلد اذا لم يكن معه غيره وقد فرق القران والسنة بين الشاهدين من البينة وبين
القاذف الرامي فلا يحل البتة ان يكون لاحدهما حكم الآخر فهذا حكم القران والسنة الثابتة واما الاجماع
فان الامة كلها مجمعة بلا خلاف من احد على ان الشهود اذا شهدوا واحدا بعد واحد فتموا عدد اربعة
فانه لا قذف وكذلك اجمعوا بلا خلاف من احد منهم لو ان الف عدل قذفوا امراة او رجلا بالزنا
مجتمعين او متفرقين الحد عليهم كلهم حد القذف ان لم ياتوا باربعة شهداء اسقط الحد عن القذفة — فان جاؤوا باربعة شهداء ٣
واما المخالفون لنا في الجملة على الفرق بين حكم القاذف وبين حكم الشاهد وان القاذف ليس شاهدا
وان الشاهد ليس قاذفا فقد صح الاجماع على هذا بلا شك فصح اليقين ببطلان قول من قال بان

يحد الشاهد والشاهدان والثلاثة اذا لم يتموا اربعة لانهم ليسوا قذفة ولا لهم حكم القاذف وهذا هو الاجماع حقا الذي لا يجوز خلافه واما طريق النظر فنقول وبالله التوفيق انه لو كان ما قالوا لما صحت في الزنا شهادة ابدا لانه كان الشاهد الواحد اذا شهد بالزنا صار قاذفا عليه الحد على اصلهم قاذ قد صار قاذفا فليس شاهدا فاذا شهد الثاني فكذلك ايضا يصير قاذفا وهذا فاسد كما ترى وخلاف للقرآن في ايجاب الحكم بالشهادة بالزنا وخلاف السنة الثابتة بوجوب قبول البينة في الزنا وخلاف الاجماع المتيقن بقبول الشهادة في الزنا وخلاف الحس والمشاهدة في ان الشاهد ليس قاذفا والقاذف ليس شاهدا وايضا فنقول لهم اخبرونا عن الشاهد اذا شهد على آخر بالزنا وهو عدل ماذا هو الان عندكم وشاهد ام قاذف لم لا شاهد ولا قاذف ولا سبيل الى قسم ثالث فان قالوا هو شاهد قلنا صدقتم هذا هو الحق واذ هو شاهد فليس قاذفا حين نطق بالشهادة فمن المحال الممتنع ان يصير قاذفا اذا سكت ولم يأت بثلثة عدول اليه وليس في المحال اكثر من ان يكون شاهدا لا قاذفا اذا تكلم باطلاق الزنا على المشهود عليه ثم يصير قاذفا لا شاهدا اذا لم يتكلم ولا نطق بحرف فهذا محل الاشكال فيه وان قالوا هو قاذف فقد ذكرنا وجوب الحد على القاذف بلا شك ووجب الحد عليه انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب القطع لسرقة ما هو ممكن البقاء كالاثمان والحبوب والثياب وما لا يمكن بقاؤه كالفواكه والرطب والبطيخ واللحم الطري وقال ابو حنيفة لا يجب القطع الا فيما يمكن بقاؤه وقد خالف عموم قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقال ايضا لا قطع فيما كان اصله الاباحة كالصيود كلها والجوارح بأسرها المعلمة وغيرها والخشب جميعه الا ما يعمل منه آنية كالجفان والابواب فيكون في معموله القطع الا الساج فان فيه القطع وان لم يكن معمولا وكل ما يعمل من الطين من الخزف والفخار والقدور وغيرها لا قطع فيه وكذا كل المعادن كالملح والكحل والزرنيخ والقير والنفط والموميا الا الذهب والفضة والياقوت والفيروزج فان فيه القطع وقد خالف فيه قوله تعالى والسارق والسارقة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القطع بكل ما يصح بيعه فلا اثر لكون المسروق مباحا في الاصل كالماء والتراب والحطب والحشيش والصيد ومال المعدن ولا لكونه معرضا للفساد كالرطب والتين والبقل والرياحين والشواء والهريسة والجمد والشمع المشتعل بل يقطع بجميعها وذهب ابو حنيفة ان المسروق اذا كان مباحا في الاصل او معرضا للفساد فلا قطع به لان كونه مباحا في الاصل شبهة دارئة للحد ولان كونه معرضا للفساد الاصل فيه عدم الحرز والحرز شرط في القطع ولا مخالفة

النص

للنص حيث يدراء القطع بالشبهة والنص يدل على وجوب القطع حيث لا شبهة انتهى **اقول** لا يخفى ان تتمة ابي حنيفة امثال ذلك شبهة دليل على انه لم يعرف معنى الشبهة كما مر فلا يليق بمثله دعوى الاجتهاد وليضعف الناظر المتامل ان اي شبهة واشتباه في سارقية النباش الذي اسقط عنه ابو حنيفة القطع مع قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وايجاب النبي صلى الله عليه وآله ذلك في احاديث الكريمة وكون السارق في اللغة التي بها نزل القرآن وبها خاطبنا الله تعالى هو الآخذ شيئا لم يبح الله تعالى اخذه فياخذه متملكا له مستخفيا به وكون النباش على هذه الصفة وكذا الكلام في سرقة الجوارح من الطير وغيره والصيد ونحوه قال ابن حزم قالوا ان الاصل في ذلك ان ما كان في الاصل مباحا فاذا صار مملوكا لم يقطع سارقه هذا ما موهوا به ولا حجة فيه اصلا لان الطير مال من الاموال وملك لصاحبه فوجب القطع فيه بقول الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وبايجاب رسول الله صلى الله عليه وآله القطع على من سرق واي فرق في اباحة الاصل وعروض الشبهة بينهما وبين ما اوجب به القطع في المعادن الاربعة المذكورة وبين غيرها من الرصاص والصفر والنحاس والحديد والعقيق والزمرد والالماس واللعل ولم يفرق الله تعالى الذي يعلم سر كل من خلق وكل ما هو كائن وما سيكون بين ذلك في القطع ولم يخص من القطع من سرق الطير والصيد ونحوها ولو اراد ذلك لما اهمله ونحن نشهد بشهادة الله تعالى ان الله تعالى لم يرد قط اسقاط القطع عن مثل ذلك بل امر تعالى بقطعه نصا من غير شبهة واشتباه والحمد لله كثيرا انتهى وسياتيك من بعد كلام في هذا فانظر **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا سرق كتب الفقه او الادب او المصاحف وجب القطع مع بلوغ النصاب وقال ابو حنيفة لا قطع وقد خالف قوله تعالى والسارق والسارقة وقال ايضا اذا سرق ما يجب فيه القطع مع ما لا يجب فيه لم يقطع وقد خالف الآية وقال ايضا اذا نقب معبر البيت وسرق مال المستعير لم يقطع وهو خلاف الآية وقال ايضا لا يقطع الضيف اذا سرق مال المضيف اذا كان محرزا عليه بقفل او غلق وهو خلاف الآية وقال ايضا اذا سرق العبد فان كان آبقا لم يقطع وان لم يكن آبقا قطع وقد خالف الآية وقال ايضا لا يقطع النباش وقد خالف الآية وقال ايضا اذا سرق عينا فقطعناه ثم سرقها بعينها ثانيا لم يقطع سواء سرقها من المالك او من غيره الا في مسئلة واحدة وهي انه لو سرق غزلا فقطع ونسج فسرقه ثوبا قطع ثانيا وقد خالف الآية وقال ايضا اذا سرق فقطع لم يغرم العين المسروقة ان كانت تالفة وان كانت باقية ردها الا اذا سرق حديدا

فعمله كوزا ثم قطع فانه لا يرد الكوز لانه كالعين الاخرى ولو كانت السرقة ثوبا فصبغه اسود فقطع لم يرد الثوب لان السواد جعله كالمستهلك وان صبغه احمر كان عليه رده لان الحمرة لا يجعله كالمستهلك وقد خالف الاية لانه قال لا اجمع بين القطع والغرم فان غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم والقران دال على وجوب القطع مطلقا وقال ايضا اذا سرق احد الزوجين من صاحبه مع الاحراز عنه لم يقطع وقد خالف الكتاب العزيز وقال ايضا كل شخصين بينهما رحم محرم بالنسب فالقطع ساقط بينهما وهو خلاف القران وقال ايضا اذا سرق عودا او طنبورا او عليه حلية قيمتها النصاب لم يجب القطع وهو خلاف القران وقال ايضا اذا ترك الحمال الاحمال في مكان وانصرف في حاجة وكان على الاحمال زاملة فان اخذ اللص الزاملة بما فيها لم يقطع وان شق الزاملة واخذ المتاع من جوفها فعليه القطع وهو خلاف الاجماع لان الحرز معتبر وقال ايضا اذا قصد رجل غيره فقتل بالدفع فان كان بالسيف او بالمثقل ليلا فلا ضمان وان كان بالمثقل نهارا فعليه الضمان وقد خالف العقل الدال على وجوب الدفاع عن النفس والنقل الدال عليه انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القطع بسرقة المصحف والتفسير والحديث والفقه والشعر المباح وكل ما نقل عن مذهب ابي حنيفة في هذا الفصل فمسايل مذكورة في كتب الحنفية بعضها مقيد بقيود اهملها وبعضها نقلها على سبيل التحريف وقد ذكرها الايمة الشافعية في كتبهم واعترضوا عليها فهذا الرجل اخذ من تلك الكتب ونقلها مع التغييرات واهمال القيود واكثر تلك المسايل يرجع الى شيء واحد وهو ان في كل واحد مما لم يوجب ابو حنيفة القطع شبهة وان لم يحد فقد عمل في الكل فقوله عم ادرءوا الحدود بالشبهات والبحث في ان ما جعله شبهة هل هو شبهة او لا فكل ما ذكره انه مخالف للاية فهو غير مخالف لان الاية تدل على القطع والسنة قاضية بدرء الحد بالشبهة فلا مخالفة فيه لكتاب الله تعالى ثم ان تعيين الشبهة لم يرجع الى الاجتهاد وابو حنيفة مجتهد وحكم اجتهاده بان الامور المذكورة شبهة يمكن درء الحد بها فلا اعتراض عليه انتهى **اقول** فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من اهمال المص رفع الله درجته بعض القيود في المسايل المذكورة وتحريفه في بعضها كذب نشا من عدم تقيده بالدين وانحرافه عن جادة الصدق واليقين ولو كان شيء من ذلك لاظهره الناصب وابرق به وارعد وملاء رقاب الحنفية يرشد الى ما ذكرناه قول الناصب ههنا وقد ذكرها ايمة الشافعية في كتبهم واعترضوا عليها الخ اذ الظاهر من ذلك عدم تلك القيود او عدم تاثيرها في دفع الاعتراض عنهم فوجودها وعدمها سواء والا لكان اعتراضات الشافعية مدفوعة عنهم ايضا وكذا يرشد اليه ما سيذكره بعد ذلك من ان اكثر تلك المسايل يرجع الى شيء وهو ان في كل واحد مما لم يوجب ابو حنيفة القطع شبهة دارية للحد الخ فان هذا الجمع يدل على عدم القيود الدافعة لا

ولنا

واما الدافع لها التمسك بان الحدود تدرأ بالشبهات فلا لوم على المص قدس سره لو ترك بعض القيود المستدركة القاصرة عن دفع التشنيع والاعتراض واما ثانيا فلتوجه المنع على صحة ما ذكره من الحديث ولهذا قد اختلفوا في ان الحدود تدرأ بالشبهات قال ابن حزم ذهب اصحابنا الى ان الحدود لا تحل ان تدرأ بشبهة ولا ان يقام بشبهة وانما هو الحق لله تعالى ولا مزيد فان لم يثبت الحد لم يحل ان يقام بشبهة لقول رسول الله ص ان دماءكم واموالكم واعراضكم وابشاركم عليكم حرام واذا ثبت الحد لم يحل ان يدرأ بشبهة لقول الله تعالى تلك حدود الله فلا تعتدوها وما تمسك به المخالف في ذلك فقد جاء من طرق ليس فيها عن النبي ص ولا كلمة وانما هي عن بعض الصحابة من طرق كلها لا خير فيها هذا ما قصدنا ذكره من كلامه وقد فصل في بيان ضعف تلك الطرق بما لا يسعه المقام ثم لا شبهة في ان ما سماه ابو حنيفة شبهة دارية للحد في بعض تلك المسايل محض اشتباه وجهل له بمعنى الشبهة بحيث لا يكاد ان يقع مثله عن كودن العوام فضلا عمن يدعي الوصول الى درجة استنباط الاحكام فمع وجود ذلك الخلاف الذي لا يمكن لابي حنيفة التفصي عنه ومع وقوعه في مثل ذلك الاشتباه الذي لا يليق بارباب الانتباه كيف يندفع عنه الاعتراض ولا يكون مذهبه حقيقا بالاعراض وبالجملة من حكم اجتهاده بان الامور المذكورة شبهة يحكم عليه بانه لم يبلغ درجة الاجتهاد وهو معترض في ادعاء ذلك من الله تعالى ورسوله وساير العلماء ثم اي شبهة واشتباه يتصور في سارق المصحف ونحوه سيما اذا كانت عليه حلية قيمتها تزن مائتي درهم او اكثر او اقل قال ابن حزم احتج من لم ير القطع فيه بان للسارق فيه حق التعليم ليس له منعه عن محتاج قال فلما كان له فيه حق كان كمن سرق من بيت المال قال والقطع يقع لانها تدخل في بيعه كما يدخل الجلد والدفتان وهذا كلام في غاية الفساد والبطلان لان حق المتعلم في التلقين فقط لا في صحف الناس اذا لم يوجبه قران ولا سنة ولا اجماع وانما فرض الناس تعليم بعضهم بعضا القران تدريسا وتحفيظا وهكذا كان جميع الصحابة رض في عهد رسول الله ص بلا خلاف من احد انه لم يكن هناك مصحف فانما كانوا يتلقونه بعضهم ويقرؤه بعضهم بعضا فمن احتاج منهم ان يقيد ما حفظ كتبه في الاديم واللخاف والالواح والاكتاف فبطل قولهم ان للسارق حقا في المصحف وصح ان لصاحب المصحف منعه في كل احد واما مسئلة سرقة احد الزوجين من الاخر فقد احتجوا فيه بما رواه ابن حزم باسناده الى ابن عمر عن النبي ص انه كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فالامير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته والرجل راع على اهل بيته وهو مسئول عنهم والمراة راعية على بيت بعلها وولدها وهي مسئولة عنهم والعبد راع على مال سيده وهو مسئول الا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته وروى روايات اخر

في معنى ذلك ثم قال وكل هذا لا حجة لهم فيه اصلاً واما الخبر المذكور فحق واجب لا يحل تعديه وهو
اعظم حجة عليهم لانه ع اخبر ان كل من ذكرنا زع فيما ذكروا انهم مسئولون عما استرعوا من ذلك فادهم
مسئولون عن ذلك فتيقين يدري كل مسلم انهم لم يسقط السرقة والخيانة فيما استرعوه واسلم اليهم
وانهم في ذلك كالاجنبيين ولا بد فهذا حكم هذا الخبر على الحقيقه وايض فانهم لا يختلفون ان على من ذكرنا
في الخيانة ما على الاجنبيين من الزام رد ما خانوا وضمانه وسهم اهل قياس بزعمهم فهلا قاسوا ما اختلف فيه
من السرقة والقطع فيها على ما اتفقوا عليه من حكم الخيانة ولكنهم قد قلنا انهم لا النصوص اتبعوا ولا القياس
احسنوا وايض ليس في هذا الخبر دليل اصلا على ترك القطع في السرقة هنا واما مسئلة من سرق من ذي
رحم محرم فاستدلوا في اسقاط القطع عن الابوين في مال الولد اذا سرقا بقوله ع انت ومالك لابيك
قالوا فانما اخذ ماله وقالوا لو قتل ابنه لم يقتل به ولو زنا بامة ابنه لم يحد لذلك وكذلك اذا سرق من
ماله قالوا وفرض عليه ان يعف اباه اذا احتاج الى الناس فله في ماله حق بذلك وقال له في ماله حق اذا احتاج
اليه وكلف الانفاق عليه وقالوا قال الله تع وبالوالدين احسانا وقال تع ان اشكر لي ولوالديك وقال تع
ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الى قوله تع كما ربياني صغيرا فليس قطع ايديهما فيما اخذ من ماله رحمة لهما
كل ما شغبوا به في خلل وكل ذلك لا حجة لهم فيه بل هو عليهم كما نبينه ان شاء الله تع واما ما ذكروا من
القرآن فحق الا انه لا يدل على ما هو ادعوا من اسقاط القطع فيما سرقوا من مال الولد ولا على اسقاط الجلد
والرجم والتعزيب اذا زنا بجارية الولد ولا على اسقاط القود اذا قذف الولد ولا على اسقاط المحاربة اذا
اخذ الطريق عليه اما قوله تع وبالوالدين احسانا فان الله تع اوجب الاحسان اليهما كما اوجب علينا
ايض بغير ما قال الله تع وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فان كانت هذه
الاية حجة لوجوب الاحسان الى الابوين في اسقاط القطع عنهما اذا سرقا من مال الولد فهي حجة ايض في اسقاط
القطع من كل ذي قربى وعن ابن السبيل وعن الجار الجنب والصاحب اذا سرقوا من اموالنا وهذا ما لا يقولون
فظهر تناقضهم وبطل احتجاجهم بالاية وايض فالامر بالاحسان ليس فيه منع من اقامة الحدود بل اقامتها عليهم
من الاحسان اليهم بنص القرآن لقوله ان الله يامر بالعدل والاحسان وقد امرنا باقامة الحدود فاقامتها على
من اقيمت عليه احسان اليه وانها تكفير وتطهير لمن اقيمت عليه وهم لا يختلفون في ان اماما لو كان له
اب او ام فسرقا فان فرضا عليه اقامة القطع عليهما فبطل تمويههم بالاية جملة وصح انها حجة عليهم واما
قوله تع ان اشكر لي ولوالديك فحق ومن الشكر اقامة امر الله عليهما وليس يقتضي شكرهما اسقاط
امر الله وليس يقتضي شكرهما اسقاط ما امر الله تعالى به فيهما والذي امر بشكرهما تبارك اسمه هو الذي يقول

كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين فصح امر الله تع بالقيام عليهم
بالقسط وباداء الشهادة عليهم ومن القيام بالقسط اقامة الحدود عليهم وهكذا القول في قوله تع
ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما فليس في شيء من هذا اسقاط الحد عنهم في سرقة
من مال الولد ولا في غير ذلك والله تع يقول اشداء على الكفار رحماء بينهم ولم يكن وجوب الرحمة
لبعضنا مسقطا لاقامة الحدود بعضنا على بعض فبطل تعلقهم بالايات المذكورة جملة واما قوله ع
انت ومالك لابيك فهو خبر منسوخ قد صح نسخه بايات المواريث وغيرها مع ان يحتج بهذا الخبر
لا يخالف في ان الاب اذا اخذ من مال ابنه درهما وهو محتاج اليه فانه يقضى عليه برده احب او كره كما يقضى
بذلك على الاجنبي بلا فرق واما ما قالوا من ان للوالدين حقا في مال الولد لانهما اذا احتاجا اجبر على
ان ينفق عليهما وعلى ان يعف اباه فاذا له في ماله حق فلا يقطع فيما سرق منه فهو تمويه ظاهر اذ لم يختلف
احد في ان الوالدين اذا احتاجا فاخذا في مال ولدهما حاجتهما بلا اختفاء او بقهر او كيف امكنهما فلا شيء
عليهما ولكن الكلام فيما اذا اخذا ما لا حاجة بهما اليه اما سرا واما جهرا وهم لا يختلفون فيمن
كان له حق عند احد فاخذ من ماله مقدار حقه فانه لا قطع عليه ولا يقضى عليه برده فلو كان وجوب الحق
للابوين في مال الولد اذا احتاج اليه مسقطا للقطع عنهما اذا سرقا من ماله لا يحتاجون اليه
ولا حق لهما فيه لوجب ضرورة ان يسقط القطع عن الغريم الذي له الحق في مال غريمه اذا سرق
منه ما لا حق له فيه وهذا لا يقولونه فبطل ما موهوا به في ذلك واما قولهم لو قتل ابنه لم يقتل
به ولو قطع له عضوا او كسره لم يقتص منه ولو قذفه لم يحد له ولو زنا بامته لم يحد فكذلك اذا
سرق من ماله فكلام باطل واحتجاج على الخطاء بالخطاء بل لو قتل ابنه لقتل به ولو قطع له عضوا
او كسره لاقتص منه ولو قذفه يحد له ولو زنى بامته يحد كما يحد الزاني لابد لاثبات ذلك من دليل
والغرض من هذا التطويل ان الناصب لم يطلع على ادلة ابي حنيفه لتلك المذاهب ابي حنيفه او اطلع
عليها فهرب عن ذكرها والتصدي لاتمامها فاستند بعضها الى ان فيه الشبهة الدارئة للحد واغمض
عن حال الباقي مع ما عرفت من اشتباههم في حقيقة الشبهة فاين ما تصلف به الناصب سابقا
من قطع رقبة ابن المطهر بالمقضاب المشهر مع فراره ههنا وفي سائر المقامات كفرار شيوخه
في حنين وخيبر فالحمد لله الذي انجز وعده ونصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده والصلوة
على نبيه ووليه واله واصحابه الكرام الى يوم القيام **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان كل من وجب عليه حد من حدود الله تع من شرب الخمر او الزنا والسرقة من غير المحارب

ثم تاب قبل قيام البينة عليه فانه يسقط وقال الشافعي لا يسقط وقد خالف قوله تعالى فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم وقوله عم التوبة يجب ما قبلها انتهى **قال الناصب** خفضه الله مذهب الشافعي انه لو تاب من ثبت زناه بالبينة او الاقرار لم يسقط الحد بمجردها ويسقط اثم المعصية بينه وبين الله تعالى وما نقل من الشافعي ان قبل قيام البينة عليه ان تاب لم يسقط الحد ان اراد به ان الشافعي ذهب الى عدم السقوط بمعنى انه ان اقيم عليه البينة بالزنا بعد التوبة يسمع ولا يسقط الحد بمجرد ادعاء التوبة قبل قيام البينة فهذا صحيح فذهب ولا شك انه كذلك والا لم يمكن اجراء الحد على احد قط لانه يدعي انه تاب وسقط عنه الحد فيكون في هذا مخلصا عن الحدود وهذا من البدايع في الدين ولم يمكن ان يقول به احد وان اراد به انه لم يسقط عنه الحد ما لم يثبت موجب الحد بالبينة او الاقرار عند الحاكم فهذا ليس من مذهب الشافعي لان الحد ساقط عن التايب بينه وبين الله تعالى ما لم يقم عليه البينة او لم يعترف عند الحاكم والاستدلال بالاية على مطلوبه من الغرايب فان الاية يدل على قبول التوبة وكذا الحديث ولا يدل على سقوط الحد فيما يوجب الحد بعد التوبة وبالجملة ما ذهب اليه الامامية في هذه المسئلة من العجايب انتهى **اقول** بل المراد شق ثالث وهو ان الشافعي ذهب الى عدم سقوط الحد عنه بظهور التوبة قبل قيام البينة لا بمجرد ادعاء التوبة وان لم يكن راسخا فيها وهذا مما لا يصلح ان يكون مذهبا لمن قدم راسخ في الدين لان التوبة يسقط الذنب و عقوبة الاخرة فعقوبة الدنيا اولى ويدل عليه مضافا الى ما اشرنا اليه من اقتضاء قواعد الدين لذلك رواية جميل عن احد الامامين المعصومين الباقر والصادق ع في رجل سرق او شرب الخمر او زنا فلم يعلم بذلك منه ولم يوخذ حتى تاب وصلح فقال اذا صلح وعرف منه امر جميل لم يقم عليه الحد انتهى مما ذكره الناصب بقوله والا لم يمكن اجراء الحد على احد قط انما يترتب على ما ذكره من اسقاط الحد بمجرد ادعاء التوبة لا على ما ذكرناه من وقوع التوبة الصحيحة ولا فساد في سقوط الحد بوقوع التوبة الصالحة الراسخة قبل قيام البينة لان الحكمة المقصودة للشارع في شرعية الحد هو المنع والزجر عن العود الى مثله حسما لمادة الفساد و اذا امتنع العبد المذنب بنفسه وندم عن ذلك وتاب توبة صحيحة كان ذلك اثرا في حصول ثمرة الحكمة المقصودة من الحد وايضا ما ذكره الناصب من النقض لو تم فهو جار في درء الحدود بالشبهات لانه اذا ادعى شبهة ضعيفة سيما من الشبهات الرخيصة التي رخص فيها ابو حنيفة كالاستيجار للزنا وغيره يلزم ان يسقط الحد بمجرد ذلك فيكون في هذا مخلصا عن الحدود وايجاب الجواب والله الموفق للصواب واما ما ذكره من ان الاية يدل على قبول التوبة ولا يدل على سقوط الحد فمردود بانه اذا سلم دلالة الاية على قبول التوبة لزم دلالتها على سقوط الحد لان قبول الله تعالى توبة عبده وتجاوزه عن ذنبه فيما هو حق له يقتضي عدم مواخذته

عندهم

ومفاد

لام

عنده

اياه

اياه في الدنيا والاخرة وكذا الكلام في الحديث فانه عام كما لا يخفى ولا بد للتخصيص مما ذكره الناصب من دليل **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اجتمع حد القذف وحد الزنا وحد السرقة ووجوب قطع اليد والرجل بالمحاربة واحتمال فيها والقود استوفي منه الحدود اجمع ثم يقتل وقال ابو حنيفة يسقط كلها ويقتل وقد خالف الايات الدالة على هذه العقوبات وقال ايضا الخمر اذا اشتد او سكر وازبد وجب الحد بشربه وان لم يزبد لم يجب وان اشتد واسكر وقد خالف الاجماع الدال على تحريم الخمر وايجاب الحد به وقال عصير العنب اذا طبخ فان ذهب ثلثاه فهو حلال ولا حد حتى يسكره وما يعمل من التمر والزبيب ان طبخ فهو النبيذ وهو حلال ولا حد حتى يسكر وان لم يطبخ فهو حرام ولا حد حتى يسكره وما عمل من غيرهما يتين الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة فكله مباح ولا حد فيه وان اسكر وقد خالف قول النبي ص ان من العنب خمرا وان من التمر خمرا وان من العسل خمرا وان من البر خمرا وان من الشعير خمرا وقال ص كل مسكر حرام وقال كل مسكر خمر وكل خمر حرام انتهى **قال الناصب** خفضه الله قول مذهب الشافعي انه اذا اجتمعت الحدود يستوفي كل واحد على الترتيب ولا يجري القتل عن الكل وهو ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القتل يستجمع جميع العقوبات فيحصل فيه الكل ولا مخالفة للايات لان الايات تدل على وجوب الاستيفاء فلا يكون مخالفا للايات وابو حنيفة يجعل القتل طريقا في وجوب الاستيفاء فلا يخالف الايات واما ما ذكر من مذهب ابي حنيفة في الخمر فمذهبه ان الحرام بالنص هو الخمر والخمر هو المتخذ من العنب المشتد المسكر المزبد فهذا حقيقة الخمر عنده فما لم يزبد لا يكون خمرا ولا يحصل الاسكار فقط بدون الازباد فالنزاع في حقيقة الخمر انها ماذا واما مذهبه في المثلث فان عصير العنب عنده اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه فهو مباح ما لم يبلغ حد الاسكار والدليل عليه انه شربه بعض الصحابة الى حد تغير السكر فهذه المسكر حرام لا المسكر وليس النزاع بيننا وبينه الا في ان المسكر حرام او المسكر حرام وذهب ابو حنيفة الى ان الخمر العنب حرام بلا نزاع للنص وغير الخمر ما لم يبلغ حد الاسكار فهو مباح ولم يثبت عنده الاحاديث الدالة على خلاف هذا انتهى **اقول** في المقام اذا اجتمع على المكلف حدان فصاعدا فان امكن الجمع بينهما من غير منافاة كالزنا في غير محصن وقذف تخير المستوفي في البداءة وكذا لو سرق معها وان تنافت بان فيها قتل ونفي وجب البداءة بما لا يفوت جمعا بين الحقوق الواجب تحصيلها فيبدا بالجلد قبل الرجم والقتل وبالقطع قبل القتل وهكذا وقد دل على وجوب رعاية ذلك ايضا روايات كثيرة من طريق اهل البيت ع واما ما ذكره الناصب من الجواب فانما نشأ من جهله بمعنى الاستيفاء والاستيفاء كل يخفى من المعاني والاحوال وقد شنع ابن حزم ايضا على هذا المقال حيث قال وروي عن ابي حنيفة انه لو زنا بامرأة ثم قتلها

كان ص

سخيف

سقط عنه حد الزنا فاسمع بأعجب من هذه البلية ان يكون من فى فتاويه الحكم فاذا اضاف كبيرة الى الزنا
كبيرة القتل للنفس التى حرم الله تعالى سقط عنه حد الزنا ونبرأ الى الله تعالى من ذلك ونحمده على السلامة
منها كثيرا وبه نستعين انتهى ونظير هذا الفتوى من ابى حنيفة ما نقله ابن حزم عنه فى هذا المقام من انه
قال من زنى بامرأة ثم تزوجها سقط الحد عنه وكذلك اذا زنا بأمة ثم اشتراها فتأمل واما ما ذكره الناصب
من ان حقيقة الخمر عند ابى حنيفة هو المتخذ من العنب الخ فلا دليل عليه من الشرع ولا من اللغة بل حقيقة الخمر ما
يخامر العقل بالسكر وهو اعم من العنبي وغيره ومن المستند المزيد وغيره وما ذكره من انه لا يحصل الا مكار
قطعيون الاراد كذب صريح لا يصدر الا عن السكارى واما ما ذكره من ان ابا حنيفة انما اباح المثلث
اذا لم يبلغ حد الاسكار فمردود بان المعتبر فى التحريم اسكار كثير الخمر فيحرم قليله حسما لمادة الفساد كما حرم
الخلوة بالاجنبية لافضائها اليه فتقييد اباحة المثلث بما اذا لم يبلغ شربه حد الاسكار المفضي الى الاكثار
فاسد لا يصلح العطار وما استدل به على اباحته من انه شربه بعض الصحابة الى غير حد السكر لا يصلح دليلا لان
من الصحابة من شرب الخمر الصريح الى حد السكر كما رواه الزمخشري فى كتاب ربيع الابرار حيث قال انزل الله تعالى
فى الخمر ثلث آيات يسألونك عن الخمر والميسر فكان المسلمون بين شارب وتارك الى ان شربها رجل ودخل
فى صلوته فهجر فنزلت يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فشربها من شربها من المسلمين حتى
شربها عمر فاخذ لحي بعير فشج رأس عبد الرحمن بن عوف ثم قعد ينوح على قتلى بدر بشعر الاسود بن يعفر شعر
وكائن بالقليب قليب بدر من الشيزى المكلل بالسنام ، ايوعدنا ابن كبشة ان سنحيى وكيف حيوة اصداء وهام
ايعجز ان يرد الموت عني وينشرني اذا بليت عظامي ، الا من مبلغ الرحمن عني بأني تارك شهر الصيام فقل
لله يمنعني شرابي وقل لله يمنعني طعامي ، فبلغ ذلك رسول الله صلعم فخرج مغضبا يجر رداءه فرفع شيئا كان
فى يده ليضربه فقال اعوذ بالله من غضب الله وغضب رسوله فانزل الله تعالى انما يريد الشيطان الى قوله
فهل انتم منتهون فقال عمر انتهينا انتهى كلامه واما ما ذكره من انه ليس النزاع بيننا وبين ابى حنيفة الا فى
ان السكر حرام او المسكر حرام الخ فمدخول بما اوضحناه من تحريم قليل الخمر الذى لا يبلغ حد الاسكار حسما لمادة
الفساد فافهم ولا يذهب عليك ان الناصب اغمض عن التعرض لما ذكره المص من ان ابا حنيفة ذهب الى
ان ما عمل من غير هاتين الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة كله مباح ولا حد فيه
وان اسكر وكأنه افاق عن سكرته وتفطن بان هذا مما لا يمكن دفع الفساد عنه كما انه لا يمكن لابي حنيفة بيان
الفرق بين ما اتخذ من الشجرتين وبين ما اتخذ من غيرهما فتأمل **قال المصنف** رفع الله درجته
وقال ابو حنيفة اذا اتلف اهل الردة اموالا وانفسا لم يضمنوا وهو خلاف قوله تعالى النفس بالنفس فمن اعتدى

عليكم

عليكم فاعتدوا بمثل ما اعتدى عليكم وقال ان المشركين اذا قهروا المسلمين واخذوا اموالهم ملكوها بالقهر
فان غاد المسلمون غنموها فان وجدها صاحب العين بعينه قبل القسمة اخذها بغير ثمن وان وجدها بعد القسمة اخذها
بالقيمة ولو اسلم الكافر على تلك العين كان احق بها من صاحبها وقد خالف قول الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم
بالباطل وقوله عم لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفس منه وهل يحل لاحد ان يقلد من يبيح اموال المسلمين
للمشركين بالقهر ويجعلها املاكا لهم ويصيرون بواسطة القتال المحرم عليهم مالكين واحق بالملك من
اربابه المسلمين مع ان المسلم لا يملك مال المسلم بالقهر والغلبة فكيف يملكه الكافر فانه حينئذ يكون
اكرم على الله تعالى من المسلم حيث ملكه اموال المسلمين اذا قاتلهم ولم يجعل ذلك للمسلم فليتق الله من يؤمن
بالله واليوم الآخر من ان يجعل مثل هذا القايل واسطة بينه وبين الله تعالى ويحتج به عليه فى الآخرة ويعتذر
عند الله تعالى بأني قلدت مثل هذا الرجل فى هذا الفتوى المعلوم بطلانها لكل احد انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرتد يلزمه ضمان ما اتلف ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه كالكافر
الاصلي لشمول حكم الكفر له فلا تضمين والآية ليست بحجة عليه لانها واردة فى شأن المسلمين الملتزمين
لاحكام الشرع والكفار ليسوا كذلك وحقيقة المسئلة الثانية عند ابى حنيفة ان الكفار اذا انتقلوا اموال
المسلمين الى بلاد الكفر يملكون تلك الاموال لان العصمة ارتفعت عن تلك الاموال بالنقل الى بلاد
الكفر ويصير ملكا لهم فاذا رجع تلك الاموال بالغنيمة يحكم عليها بحكم الغنائم والآية لا يصير حجة عليه
لانه لا يقول ان ذلك المال مال المسلم حتى لا يكون حلالا بعد الغنيمة على الكافر اذا اسلم عليه بل
يقول انه صار ملكا للكفار بدخولها فى بلاد الكفر لارتفاع العصمة فلا حجة عليه من الآية والحديث
وليس هذا استباحة مال المسلم حتى يطول عليه التشنيع ويصقع ويحجر ويمنع تقليده ويتعجب من
حال من تقلده فان الكلام فى ان المال المنقول الى دار الكفر هل يرتفع باستيلاء الكفار عليه العصمة
عنه او لم يرتفع مذهب الشافعي ومن تابعه عدم ارتفاع العصمة لان دخول المال الى دار الكفر قهرا لا
يوجب ارتفاع العصمة عنه لان الله تعالى لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا وذهب ابو حنيفة ومن
تابعه الى ارتفاع العصمة عنه بالدخول لان مال المسلم معصوم بكونه فى دار الاسلام فاذا استولى عليه
الكافر ارتفع العصمة بالنقل وله على هذا المطلوب دلائل قوية متقنة مذكورة فى كتب مذهبه
سيما فى الهداية والحال هذا من باب الاجتهادات نقليده ويزعق ويضطرب وكل هذا ليس الا
للجهل بمسالك الدين انتهى **اقول** فيه نظر من وجوه الاول ان قياس المرتد الى الكافر الاصلي
فى عدم كونه مكلفا بالفروع مع ان حكم الاصل ممنوع ايضا بما سبق فى مباحث اصول الفقه مردود

بانه قياس مع الفارق لاختلافهما في كثير من الاحكام المذكورة في الفقه منها سقوط الذنب الذي
على الكافر الاصلي بعد اسلامه بخلاف المرتد ولم يتفطن ابو حنيفة لهذا الفرق مع ظهوره من
قوله تع قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولهذا قال الفاضل التفتازاني في تفسير سورة
الانفال من حاشيته على الكشاف انه في غاية الضعف ما احتج ابو حنيفة بقوله تع قل للذين كفروا ان
ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف على ان من عصى طول العمر ثم ارتد ثم اسلم لم يبق عليه ذنب لان المراد الكفر
الاصلي انتهى واما ما اورد عليه الجامد البليد القهستاني في شرح مختصر الوقاية بانا لا نسلم ان المراد الكفر
الاصلي لان وضع الفعل للتجدد فالمعنى للذين حدث منهم الكفر كقوله تع ولا تركنوا الى الذين ظلموا
فان المعنى للذين وجد منهم الظلم على ما ذكره الزمخشري وغيره انتهى فساقط جدا اما اولا فلان ابا حنيفة
مستدل بالاية والفاضل التفتازاني هاهنا مما اورده البليد من المنع يكون منعا على المنع وهو
خارج عن الاداب واما ثانيا فلانه ان اراد بالتجدد الوجود والحدوث كما يدل عليه قوله فالمعنى
للذين حدث منهم الكفر الخ فلا يجديه نفعا لان الكفر الاصلي ايض موجود حادث وان اراد الحدوث
شيئا فشيئا فمع ان الكفر الاصلي والارتداد سيان في ذلك ايض مردود بان التجدد بهذا المعنى ليس
بمعتبر في مفهوم الفعل وانما يفهم ذلك في الفعل المضارع من خصوص الحدث او اقتضاء المقام
كما حقق في موضعه فظهر انهم لو اتقوا الله تع لم يحكموا ان مال المسلم للكافر الجاهد والغاصب
الفاسق اذ يقولون ان كراء الدور المغصوبة للغاصب حلال له لكان اولى بهم من التشريع في دين
الله بارائهم المتدنية التي لا تساوي نجيع كلب الثاني ان اصل ما نقله الناصب عن ابي حنيفة من ان
الكفار اذا استولوا على المسلمين ونقلوا اموالهم الى بلاد الكفر يملكون تلك الاموال مبني على قياس
ذلك بما اجمع المسلمون عليه من ان المسلمين اذا غلبوا على الكفار واخذوا اموالهم يملكونها و
يبطله ان استيلاءهم على اموال المسلمين واخذها عدوان محض كما يدل عليه قوله تع لن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا فلا يثبت الملك فيما اخذوه منا وبالجملة استيلاؤهم علينا محظور ابتداء
وانتهاء والمحظور لا ينهض سببا للملك كما مر تحقيقه الثالث ان ما قال من ان هذه امور اجتهادية
الخ لو سلم فالكلام في ان ما ذهب اليه ابو حنيفة فيها لا يصلح ان يسمى اجتهادا لانه وسوسة مجردة
لو قال الخصي لوقع الياس من قلائمه ولوجب التمييز لسفيه بتقاليل سوطا على انا لا نسلم اجتهاده كما
لم يسلم ايضا ابو المعالي الجويني في رسالته في تفضيل مذهب الشافعي حيث قال ان ابا حنيفة لم
يكن له قدم مترسخ في بعض العلوم الاجتهادية سيما في علم الاصول وعلم الحديث فان بضاعته كانت

فيها

فيهما مزجاة وانما قصارى امره الراي والاستحسان وكان داهيا واحدا وكان نبطيا لا عربيا انتهى
وانت من يجيبه مثل هذا الاجتهاد ويكثر من امثاله فهو لا يصلح لان يعد في عداد المتبدئين فضلا
عن المتجزئين في الاجتهاد فضلا عن المجتهدين على الاطلاق كما يدعيه اصحابه له ولو كان هذا آخذها
وصاحبها مجتهدا لكان جميع العوام المضللين مجتهدين هذا وقد وافقنا ابن حزم من اهل السنة
في التشنيع على نظير هذه الفتاوى حيث قال في بحث اللقطة ان المالكيين قالوا ان رجلا قرشيا
لو لحق بدار الحرب مرتدا هو وامراته القرشية مرتدة ثم ولدت هنالك اولادا فان اولادهم ارقاء
مملوكون يباعون وقال الحنفيون ان تلك القرشية تباع وتملك وروى عن ابي القاسم ما اعني
ما لسنا على ما عرف من اصل مالك ان اهل دار الحرب لو صاروا ذمة سكانا بيننا وبايديهم
رجال ونساء من المسلمين احرار وحرائر اسروهم وبقوا على الاسلام في حال اسرهم ثم فهم مملوكون
لاهل الذمة من اليهود والنصارى يتبايعونهم متى شاؤا هذا منصوص عنه في المستخرجة ولقد
اخبرني محمد بن عبد الله البكري التدميري وما علمت فيهم افضل منه ولا اصدق عن شيخ من كبارهم
انه يفتي ان التاجر والرسول اذا دخل دار الحرب فاعطوه اسيرا من احرار المسلمين وحرائرهم عطية
فهم عبيد واماء له يطأ ويبيع كسائر ما يملك شاه وجه هذا المفتي ومن اتبعه على هذا انتهى قال
المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا اسلم الحربي وله مال في يد المشاهدة الحوزة
فاما امواله الغائبة عنه او الارض او العقار وغيرهما مما لا ينقل ولا يحول فانه لا يحرز فقابل يجوز
للمسلمين اخذها واذا اسلم وله حمل لم ينفصل بعد لم يعصمه بل يجوز استرقاقه مع الام اذا انفصل
ولو انفصل لم يجز استرقاقه وقد خالف قوله عم امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله
الا الله فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماؤهم واموالهم بحق الاسلام انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول لا مخالفة لقوله عم فانه يدل على وجوب الكف عن مال من اسلم من الكفار وعند
ابي حنيفة ان مال الكافر بعد الاسلام ما يكون تحت يده المشاهدة وما غاب قبل تصرفه فيه فهو ليس
من ماله واذا لم يكن من ماله فلا يكون معصوما باسلامه وكذا الحمل الذي لم ينفصل انتهى اقول
العندليات المجردة عن الدليل لا تسمن ولا تغني من جوع ثم لا محصل لقوله وما غاب قبل تصرفه
فيه اذ الكلام في المال الذي كان في تصرفه قبل الاسلام وبقي في دار الحرب غائبا عنه وكذا
الانفصال عن الكلام في الحمل المنفصل قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة
اذا سبي الزوجان الحربيان وملكا لم ينفسخ النكاح وقد خالف قوله تع والمحصنات من النساء

الا ما ملكت ايمانكم حرّم المزوّجات واستثنى من ذلك ملك اليمين ولان سبب نزول الآية دل
عليه روى ابو سعيد الخدرى قال بعث رسول الله صلعم سرية قبل اوطاس فغنموا نساء فتأثم ناس
من وطيهن لاجل ازواجهن فنزل قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم نزلت
في بيان المزوجات اذا سبين وملكن انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاية لايدل
على خلاف ما ذهب اليه ابو حنيفة فانه من شان نزوله يعلم ان الازواج لم يسبوا معهم وكلام
ابي حنيفة فيما اذا سبي الازواج معهن ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان النكاح لو لم يكن باقيا بينهما
فلو اسلما معا لم يجز اقرارهن على النكاح والحال انهما لو اسلما معا يبقى النكاح بينهما كما كان ثم
الاية يدل على بقاء النكاح لان استثناء المملوكة باليمين من المحصنات والمراد منها المزوجات
فيجب ان يكون المستثنى منه محصنة بالتزوج ولا يكون محصنة بالتزوج اذا حكمنا بفسخ النكاح
انتهى **اقول** يتوجه عليه ان ظاهر شاملة للصورة التي حكم فيها ابو حنيفة بخلاف الشرع وخصوص الاية ص
السببيّة لا يوجب تخصيص العام كما تقرر في الاصول على ان ما ذكر في شان النزول من قول الراوي لاجل السبب ظ
ازواجهن لا ينفي عدم سبي ازواجهن معهن بل الظاهر منه سبيهم معا واما ما ذكره في وجه ما ذهب
اليه ابو حنيفة فغير متجه لان بقاء النكاح بينهما عند اسلامهما مسئلة اجماعية قد شرعت لاجل حرمة
الاسلام وترغيب الكفار الى الدخول فيه بخلاف الصورة التي وقع فيها الخلاف واما ما استدل به على
بقاء النكاح بينهما من قوله لان استثناء المملوك باليمين من المحصنات الخ فظاهر البطلان لبطلان
المقدمة المأخوذة فيه القائلة بان المراة لا تكون محصنة بالتزوج اذا حكمنا بفسخ النكاح وذلك
لان الاحصان حفظ الفرج عن الاجنبي بسبب التزوج والمراة المزوجة المسبية كان يصدق عليها
انها كانت ممن احصنت فرجها بالتزوج وان خرجها منع الزوجية بالسبي وبالجملة الاتصاف بالاحصان
كان قبل السبي والفسخ بعد فلا منافاة بينهما **قال المصنف** رفع الله درجته وقال ابو حنيفة
يجوز اخذ الجزية من عباد الاوثان من العجم دون العرب وقال مالك يجوز اخذها من جميع الكفار الا
من مشركي قريش وقد خالفا قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب
الرقاب من غير استثناء ثم قال قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا
الجزية فخص اهل الكتاب بالجزية دون غيرهم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان الجزية لا يؤخذ الا من اليهود والنصارى والمجوس لان عمر لم يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد
الرحمن بن عوف ان رسول الله اخذ الجزية من مجوس هجر وان صح ما روى عن مالك وابي حنيفة فانهم

لايحملون

لا يجعلون شرط اخذ الجزية كونه كتابيا او من له شبهة كتاب كالمجوس بل يجعلون امانا لكل من طلب
الذمة والاية لا يكون حجة عليهم لانها نازلة في شان اهل الكتاب وجواز اخذ الجزية عنهم لا ينفي
جوازه عن غيرهم ودليل ابي حنيفة ومالك على اخذ الجزية من غير اهل الكتاب ما روي في الصحاح عن بريدة
قال كان النبي صلعم اذا امّر امير المؤمنين جيش او سرية اوصاه وقال اذا لقيت عدوك فادعهم الى الاسلام فان على ص
اجابوك فاقبل منهم فان ابوا فعليهم الجزية فان ابوا فاستعن بالله وقاتلهم وهذا يدل على جواز
اخذ الجزية من غير اهل الكتاب لان النبي صلعم لم يبعث السرايا الى اهل الكتاب الا نادرا واكثر سراياه نادرا ظ
كانت مبعوثة الى المشركين انتهى **اقول** ان التشكيك الذي دل عليه بقوله ان صح مجرد مكابرة كما
فعله في غيره من المسائل التي نقلها المص في هذا الكتاب كيف وقد صرح اوايل باب الجزية من كتاب في ظ
الهداية الذي ينقل الناصب عنه في خبر هذا انه يوضع الجزية على عبدة الاوثان من العجم وفيه
خلاف الشافعي فانه يقول ان القتال واجب لقوله تعم وقاتلوهم الا انا عرفنا جواز تركه في حق اهل
الكتاب بالكتاب وفي حق المجوس بالخبر فبقي من وراءهم على الاصل ولنا انه يجوز استرقاقهم فيجوز ضرب
الجزية عليهم اذ كل واحد منهما يشتمل على سلب النفس منهم الخ ويشهد لصحة ما نقل المص عن
ابي حنيفة ومالك مع كلام ابن حزم في كتاب الجهاد من المحلى حيث قال ولا يقبل من كافر الا الاسلام معاذ
او السيف الرجال والنساء في ذلك سواء حاشا اهل الكتاب خاصة وهم اليهود والنصارى والمجوس
فقط فانهم ان اعطوا الجزية اقروا على ذلك مع الصغار وقال ابو حنيفة ومالك اما من لم يكن كتابيا
من العرب خاصة فالقتل او السيف واما الاعاجم فالكتابي وغيره سواء ويقر جميعهم على الجزية و
هذا باطل لقول الله تعم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد
فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فخلوا سبيلهم وقال تعم قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم
الاخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية
عن يد وهم صاغرون فلم يخص عربيا من عجمي في كلام المحكي وصح انه عم اخذ الجزية من مجوس هجر
فصح انهم من اهل الكتاب ولولا ذلك ما خالف رسول الله صلعم كتاب ربه فان ذكروا ما روي عن
النبي صلعم من قوله انما اريدهم على كلمة تدين لهم بها العرب ثم يؤدي اليكم العجم الجزية فلا حجة لهم في
هذا لانهم لا يختلفون في ان اهل الكتاب من العرب يؤدون الجزية وان من اسلم من العجم لا يؤدون الجزية
فصح ان هذا الخبر ليس على عمومه وانه صلعم انما عنى باداء الجزية بعض العجم لا كلهم وبين الله تعم من هم وانهم
اهل الكتاب فقط وقالوا قال تعم لا اكراه في الدين قلنا انتم اول من يقول ان العرب الوثنين يكرهون

على الاسلام وان المرتد يكره على الاسلام وقد صح ان النبي ص اكره مشركي العجم على الاسلام فصح ان
هذه الاية ليست على ظاهرها وانما هي فيمن نهانا الله تعالى ان نكرهه وهم اهل الكتاب خاصة انتهى
كلامه وامّا ما ذكره الناصب من ان الاية لا تكون حجة عليهم لانها نازلة في شان اهل الكتاب
وجواز الجزية عنهم لا ينفي جوازه عن غيرهم فمدخول بان ما وقع في الاية من قوله من الذين اوتوا الكتاب
تخصيصا بعد تعميم يدل دلالة قطعية على نفي الجواز عن غيرهم نعم لو كان الواقع في الاية مجرد التخصيص
الذكري بان قال تعالى قاتلوا اهل الكتاب حتى يعطوا الجزية لما دل جواز اخذ الجزية عنهم حينئذ على نفي
جوازه عن غيرهم وليس فليس واما ما نقله الناصب من رواية الصحاح فنظنّ انه من موضوعات عامة او محرفاته
وعلى تقدير صحته لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون الحكم فيه محمولا على اهل الكتاب الذي سلم ان الناصب بعث
السرايا اليهم ثاد راسع ان الحكم بالقدرة ايض من مكابراته التي ارتكبها تو وبجا المراسر فتامل قال المصنف
رفع الله درجته وفيه مسايل آ ذهبت الامامية
الى انه اذا ترك عمدا عند الذبح لم يحل له اكله وقال الشافعي يجوز وقد خالف قوله تعم ولا تاكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه وهنا اض انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يشترط البسملة في
الذبح ولا الشبه ويستحب التسمية الله تعم عند الذبح والاية ليست بحجة عليه لان المراد من هذا على ما فسره ابن
عباس الميتة فان الميتة يصدق عليها ان لم يذكر اسم الله عليها لانه مات حتف انفه والى هذا ذهب ابن
عباس واختاره الشافعي ثم ما اختاره من المذهب ان ترك التسمية عمدا يوجب الحرمة فالحجة عليه
الاية لان المتروك عليه التسمية سهوا يصدق عليه انه لم يذكر اسم الله عليه فكيف يحكم بحليته انتهى اقول
لا نسلم دلالة ابن عباس في شان نزول الاية شيئا من ذلك فضلا عن ذهابه اليه وانما المسلم رواياتهم عنه
انه قال ان الكفار كانوا يقولون تاكلون تقتلونه ولا تاكلون ما قتله الله ولم يدعوا تفسير ابن عباس الاية
بذلك كما يرشد اليه النظر في تفسير فخر الدين الرازي لهذه الاية واما ما زعمه الناصب من قلب الاحتجاج بالاية
علينا فمردود بان الاية وان دلت على تحريم متروك التسمية سهوا ايض ولهذا ذهب اليه داود واحمد
لكن رعاية الجمع بين الدليلين اقتضى تخصيص الاية المذكورة بمتروك التسمية عمدا والدليل الدال
على التخصيص قوله تعم وليس عليكم جناح فيما اخطاتم به وقوله في اخر الاية المذكورة وانه لفسق
فانه لا خراج الناسي من الحكم لان النسيان ليس فسقا كما لا يخفى وقوله ع رفع عن امتي الخطاء والنسيان
وما استكرهوا عليه وقد روى الحنفية في ذلك حديثا صريحا في تخصيص متروك التسمية نسيانا بالكل
وايض يجوز صلوة من تكلم ناسيا وصوم من اكل فيه ناسيا فما الفرق قال المصنف رفع الله درجته

ذهبت

ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اكل ما صاده شيء من الجوارح الا بعد تزكيته وقال ابو حنيفة ومالك و
الشافعي يجوز بجميع ذلك اذا امكن تعليمه وقال احمد يجوز بالجميع الا الكلب الاسود البهيم وقد خالفوا
قوله تعم وما علمتم من الجوارح مكلبين انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه يجوز اكل ما صاده الجوارح اذا كانوا معلمين ولا يجب التذكية بل ارسال الكلب بشرايطه اذا كان
معلما كاف في الحلية والدليل على ذلك ما روى البخاري ومسلم عن عدي بن حاتم قال قال لي رسول الله
ص اذا ارسلت كلبك فاذكر اسم الله فان امسك عليك فادركته حيا فاذبحه وان ادركته ميتا قد قتل
ولم ياكل منه فكله وان اكل فلا تاكل فانما امسك على نفسه وان وجدت مع كلبك كلبا غيره وقد قتل
فلا تاكل فانك لا تدري ايهما قتله الحديث وهذا يدل بصريحه على حلية الاكل من الصيد اذا قتله الكلب
والمراد من التكليب في الاية التعليم والتعليم لا يوجب ان لا يقتل الصيد لان الصيد قد يغلب عن ان
لم يقتل بل المراد ان لا ياكل منه وهذا الرجل لهذا الفهم والعلم في الحديث وفي معاني كتاب الله
ينسب مثل الشافعي بالخطاء انتهى اقول مراد المص قدس سره انه لا يجوز اكل ما صاده الجوارح
بنفسه قبل التعليم والقرينة عليه ما ذكره من قول الفقهاء الثلثة انه يجوز بجميع ذلك اذا امكن
تعليمه فانه صريح في الجواز قبل التعليم ولهذا ايض قال ما صاده شيء من الجوارح ولم يقل ما صيد بشيء
من الجوارح فافهم وحاصل الاستدلال المص بالاية انها دالة على اشتراط التعليم بالفعل وحين
ارادة الصيد فلا يكفي امكان التعليم كما ذهب اليه الثلثة وبهذا سوء فهم الناصب الشقي واعوجاج
فطرته وانعكاس ما اتى به من التشنيع اليه والى ائمته والحمد لله تعم قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه يحل اكل السمك اذا مات حتف انفه وقال مالك لا يحل حتى يقطع راسه
وقد خالف قوله ص احلت لكم ميتتان ودمان فالميتتان السمك والجراد انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يحل الميتة من السمك والجراد للحديث وان صح ما روي عن
مالك فلعله لعدم صحة الحديث عنده فعمل بالاصل انتهى اقول ان المص قدس سره انما نقل
هذه الاقوال ونظايرها من كتب قدماء اصحاب الفقهاء الاربعة ككتاب اختلاف الفقهاء للطحاوي
الشافعي ثم الحنفي ونحوه من المطولات وهذه الكتب مما لا يحضرنا الان في ديار الغربة حتى نذكر
جميع ما تردد الناصب في صحة ما نسبه المص الى قائله والمتتبع يعلم ان امثال هذا المتاع السقط غير
قليل في سوق حماقتهم ودكاكين فقاهتهم حتى يحتاج الطاعن عليهم الى الافتراء والكذب عليهم وان
بالغ بعض الناظرين في انكار ذلك فليذكر له مقام ما ذكره المص عن مالك ما صح عن ابي حنيفة لنا

الاعظم اقوال الذي هل بها اولياء الناصب الهالك عن قباحة ما نسبه المصنف الى مالك فنقول قال
ابن حزم في كتاب المحلى قال ابو حنيفة واصحابه يحل اكل ما مات من السمك وما جزر عنه الماء مما
يطفو على الماء مما مات في الماء حتف انفه خاصة ولا يحل اكل ما طفا منها قالوا فان ضربه حوت
فقتله او ضربه طائر فقتله او ضربته صخرة فقتلته فطفا بعد كل ذلك فهو حلال اكله وقال محمد
بن الحسن الشيباني في سمكة ميتة بعضها في البر وبعضها في الماء ان كان الراس وحده خارج الماء
اكلت وان كان الراس في الماء نظر فان كان الذي في البر من مؤخرها النصف فاقل لم يحل اكلها
وان كان الذي في البر اكثر من النصف حل اكلها وهذه اقوال لا نعلم عن احد من اهل الاسلام قبلهم
وهي مخالفة للقران والسنن ولاقوال العلماء وللقياس وللمعقول لانها تكليف ما لا يطاق مما لا
سبيل الى علمه هل ماتت وهي طافية فيه او ماتت قبل ان يطفو او ماتت من ضربة حوت او من
صخرة فهدمه او من حتف انفها ولا يعرف هذا الا الله تعالى او ملك موكل وما ندري لعل الجن
لا سبيل لها الى معرفة ذلك السالم فكيفما علم ذلك لان فيهم غواصون بلا شك قال تعالى والشياطين
كل بناء وغواص ثم لا بد للسمكة التي يشرع فيها محمد بن الحسن هذه الشريعة السخيفة من سابح ومقدار
يتبع ما منها خارج الماء وما منها داخل الماء ثم ما يدريه الناس لعله كان اكثرها في الماء ثم
اذا ادارتها الامواج فبالله وللمسلمين لهذه الحماقات التي لا تشبه الا ما يطايب به المجان لاضحاك
سخفاء الملوك والله المستعان انتهى واما ما احتمله الناصب من عدم صحة الحديث المذكور عند
مالك ففيه انه اصح وانتهى من ان يعتد بمتكره ولا نسلم ان الاصل في حل السمك قطع راسه فكيف
يدعي هنا مع عدم اعتباره في حل البعير وما قتله الجوارح والسهام نعم لو كان الغالب في تحقق الحياة
قطع الراس لكان دعوى الاصالة في ذلك وجه وليس فليس **قال المصنف** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى استحباب الصلوة على النبي ص وان يقول اللهم تقبل مني هذا والذبيحة وقال
ابو حنيفة يكره ذلك كله وقد خالف عموم يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وقوله
ورفعنا لك ذكرك اي لا اذكر الا تذكر معي وروى ان جبرئيل ع قال للنبي ص ان الله تعالى يقول من صلى
عليك مرة صليت عليه بها عشرا وقال ع على ذبيحته بسم الله اللهم تقبل من محمد وآل محمد ومن امة
محمد انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يكره الصلوة على النبي ص عند
الذبح بل يستحب ذكره عند ابي حنيفة واستدل عليه بما روى البيهقي ان النبي ص قال موطنان لا اذكر
فيهما عند الذبح وعند العطاس والحديث عند الشافعي ضعيف انتهى **اقول** بل الحديث موضوع

اشتهر ظ

ومع كونه موضوعا مدفوع بعموم الآية والاحاديث الأخر فلا يصلح مخصصا لعمومها اصلا وهو
ظاهر **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المضطر الى الميتة لا يجوز
له الشبع منها وقال مالك يجوز وقد خالف قوله تعالى فمن اضطر وهنا غير مضطر اليه انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه حيث يجب الاكل من الميتة للاضطرار
ياكل ما يسد الرمق ولا ياكل الزيادة على الشبع ولا الشبع ان كان في بلد ويتوقع الحلال قبل
عود الضرورة وان لم يتوقع او كان في بادية وخاف ان لا يقوى على قطعها لو لم يشبع فله
الشبع وقيل ان لم يتوقع اقتصر على سد الرمق ووجه ما ذهب اليه مالك ان المراد من الاكل
الشبع لانه يوجب القوة دون سد الرمق انتهى **اقول** ان العرف واللغة لا يساعدان على
كون المراد من الاكل الشبع بل الشبع مذموم عند العقلاء فضلا عن الفضلاء وكون الشبع
موجبا للقوة لا يقتضي كون معنى الاكل الشبع بل ما نحن فيه من الاضطرار يقتضي الاقتصار
على قدر الضرورة وهو سد الرمق كما لا يخفى ثم ما نقله عن امامه الشافعي من انه اذا كان في
بادية وخاف ان لا يقوى على قطعها لو لم يشبع اهمال واخلال لظهور انه يمكن دفع ذلك
الخوف بدون الشبع بان يحمل معه قطعة من الميتة مثلا وياكل منها في الطريق عند ظهور
ضعفه الى سد الرمق مرة بعد اخرى **قال المصنف** رفع الله درجته
وفيه مسايل ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا اكلت
طيبا ولا لبست ناعما لم ينعقد وقال ابو حنيفة المقام عليها طاعة ولازم وقد خالف قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وقوله تعالى وكلوا مما رزقكم الله حلالا
طيبا واتقوا الله الذي انتم به مؤمنون قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات
من الرزق وقوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك انتهى **قال الناصب** خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لو حلف ان لا ياكل طيبا ولا يلبس ناعما اختلف في انه يمين طاعة او
كراهة والاصوب انه يختلف باختلاف الناس وقصودهم فمن قصد كف النفس عن التلذذ
بالمباحات لئلا يسترسل في الميل الى المحظورات ففي حقه يمين طاعة ومن قصد تحريم ما
احل الله او التنزيه عما جعل الله له فيه ساغا ففي حقه يمين كراهة وعلى هذا يحمل مذهب ابي حنيفة
والآيات ليست بحجة عليه لانه يفيد الاباحة وهو لا يقول بعدم اباحة الطيبات في حد ذاته بل
التلذذ المباح الى الوقوع في المحظورات عنده مكروه فلا حجة عليه فيها انتهى **اقول** ليس

فيه

المباح ظ

المراد من التحريم في الآية مجرد اعتقاد حرمة الطيبات بل ما يعمه وكف النفس عن التلذذ بها كما يدل
عليه شان نزول الآية وما صرح به المفسرون من ان في الآية دلالة على ان الترهب والتقشف ليس
من سنن هذه الشريعة بل من سننها اتناول الطيبات والمستلذات المحللة فلا يفيد الترديد
الذي اتى به الناصب المردود وحكم بكونه اصوب وقوله ان الآية لا يفيد الا الاباحة مدفوع بما ذكرنا
من انه يفيد مدح الطيبات ولا اقل رجحان فعلها ولا ينعقد اليمين على ترك المندوب والمباح
الذي يكون فعله اولى فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا قال
اسالك بالله او اقسم عليك بالله لم يكن يمينا وان اراد به اليمين وقال الشافعي اذا اراد به اليمين صار
يمينا وانعقدت على فعل الغير فان اقام الغير عليها لم يحنث وان خالف العقل الدال على اصالة
البراءة وعلى عدم تعلق يمين الغير بفعل غيره فان الفاعل مختار في فعله انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو قال لاخر اسالك بالله او اقسم او اقسمت عليك بالله لتفعلن
كذا وقصد به الشفاعة او يمين المخاطب فليس بيمين وان قصد يمين نفسه كان يمينا وان اطلق كان
شفاعة واستحب ابرار المقسم فان لم يفعل وحنث لزم الكفارة والذي يلزمه الكفارة هو الحالف لا
المحلوف عليه خلافا لاحمد واي مخالفة في هذا للعقل انتهى **اقول** مخالفة ذلك للعقل السليم
ظاهرة لانه اذا قال لغيره اسالك لتفعل او اقسم عليك ونحو ذلك وتمم يمين المفاسدة فالعقل
الحاكم باصالة البراءة وان اطة المسببات باسبابها الظاهر يقتضي بعدم انعقاد ذلك في حقه ولا
في حق القايل اما في حقه فلانه لم يوجد منه لفظ ولا قصد واما في حق القايل فلان اللفظ ليس صريحا
في القسم لانه عقد اليمين لغيره لا لنفسه نعم يستحب للمخاطب ابراره في قسمه لما رواه البراء ابن عازب
ان النبي صلعم امر بسبع بعيادة المريض واتباع الجنايز وتسميت العاطس ورد السلام واجابة الداعي
وابرار القسم ونصر المظلوم واذا لم يفعل فلا كفارة على احدهما وبالجملة قول الشافعي انه ان قصد
به يمين نفسه كان يمينا مقدمة ممنوعة لابد لبيانها من دليل وكذا قوله وان اطلق كان شفاعة
وان لم يتعلق غرضنا ههنا بنفيه واثباته فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى ان لغو اليمين ان يسبق لسانه اليها من غير ان يعقدها بقلبه كانه اذا اراد ان يقول بلى والله فسبق
لسانه الى قوله لا والله ولا يجب بها كفارة وقال ابو حنيفة يجب وقد خالف قوله تعالى لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو سبق لسانه
الى اليمين ولا قصد كقوله عند غضب او لجاج او عجلة او صلة كلام لا والله وبلى والله فلا كفارة

وكذا

وكذا لو كان يحلف على شيء فسبق لسانه الى غيره ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه محمول على حال
القصد انتهى **اقول** هب ان وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه حمله على حال القصد لكن هذا
الحمل من باب حمل ما يدل على احد الضدين على الضد الاخر لان سبق اللسان المفسر به يمين اللغو
صريح في عدم القصد فلا يبقى فلا يحب مدلوله ما يعتبر فيه القصد حتى يحمل كلام ابي حنيفة عليه
فيكون الحمل فاسدا كما ذكرناه وقد وجه ذلك في الهداية وشرح الوقاية بان الفعل الحقيقي لا يعدم
بالسهو والاكراه وكذا الاغماء والجنون فيجب الكفارة ما يحنث كيف ما كان انتهى وفيه ما فيه
قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجزي في الكسوة الخف والقلنسوة
وقال الشافعي يجزي وقد خالف قوله تعالى او كسوتهم ولا يقال لمن اعطى غيره قلنسوة انه كساه
وكذا الخف انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجزي المرقع والمكعب
والدرع والنعل والجورب والخف والقلنسوة والمنطقة والخاتم والتكة فما نقل عن المذهب
بني اصحابه حتى تكون افتراء على المذهب وقد نسب ابن حزم القول باجزاء القلنسوة في كفارة اليمين
الى الشافعي والاوزاعي وسفين الثوري وابي سليمان واختاره هو ايضا واستدل عليه بما روي
عن عمران بن الحصين ان رجلا سايلا عن الكسوة فقال له عمران رايت لو ان وفدا دخلوا على اميرهم
فكان كل واحد منهم قلنسوة قال الناس انه قد كساهم انتهى ولعل مراد المصنف ايضا نسبة الشافعي الى
القول باجزاء القلنسوة فقط لا بكل من الخف والقلنسوة ولهذا اخر ذكرها عن الخف ووحد الضمير
وقال يجزي ولم يقل يجزيان هذا ولا يخفى ضعف استدلال ابن حزم بما رواه عن عمران لان
قول الصحابي بمجرد كونه صحابيا ليس بحجة كما تحقيقه في مباحث الاصول **قال المصنف** رفع
الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا قال لا سكنت هذه الدار حنث باقل مدة بعد اليمين و
قال مالك لا يحنث الا اذا قام يوما وليلة وقد خالف العرف في ذلك والايمان مبنية على العرف
اللغوي او العرف الاصطلاحي او الشرعي والكل معنا انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان المرجع في البر والحنث اتباع اللفظ وقد يتطرق اليه التقييد والتخصيص بالنية
فان كان له معنيان او اكثر ونوى واحدا منها حمل عليه وان اطلق رجح بالحقيقة ثم بالمتعارف ولو
حلف لا يسكن هذه الدار او القرية او البلدة او لا يقيم فيها وهو عند الحلف فيها ومكث ساعة
بلا عذر حنث وان اخرج اهله ومتاعه ووجه ما ذهب اليه مالك ان السكون والاقامة لا يحصل
الا بزمان معتد به واقله اليوم والليلة انتهى **اقول** القول بعدم حصول السكون بزمان معتد به

اقله اليوم والليلة مكابرة ظاهرة وعطف الاقامة على السكون في بيان الوجه تلبيس ظاهر اذ الكلام
في السكون لا في الاقامة الشيء يتبادر منه السكون زمانا يعتد به قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا سكنت هذه الدار وهو فيها فاشتغل بنقله بر في يمينه وان لم
ينقل المال والعيال وقال مالك السكنى بنفسه وبالعيال دون المال وقال ابو حنيفة بنفسه
وبالعيال وبالمال وقد خالفا قول الله تعالى ليس عليكم جناح ان تدخلوا بيوتا غير مسكونة فيها
متاع لكم اخبر بان من ترك المتاع فخرج عنها فهي غير مسكونة وعند ابي حنيفة انها مسكونة و
قال الله تعالى ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع اسكن زوجته وولده في المكان فقال اسكنت
فان لم يكن ساكنا معهم وقال اسكنت ولم يكن هو معهم ثبت انه ساكن في مكان اخر وان كان
عياله وولده في غير ذلك المكان انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو
حلف ان لا يسكن هذه الدار وخرج وترك فيها اهله ومتاعه لم يحنث ولو حلف لا يسكن دارا
فانتقل اليها منفردا بلا اهل ومتاع حنث لان السكون يحصل بالسكون بنفسه لا الانتقال
بالاهل والعيال ووجه ما ذهب اليه مالك انه محمول على السكون التام والعرف لا يسمى المنتقل
بغير العيال ساكنا وزاد ابو حنيفة المال لان كمال السكون يحصل بنقله والاية لا يكون حجة
على ابي حنيفة لان ابا حنيفة لم يرد نقل جميع الاموال ولا يدعي ان كل دار فيها مال لاحد يكون مسكونا
لصاحب المال حتى يكون الاية حجة عليه والحاصل انه يقول كل دار مسكونة للشخص يجب ان يكون
فيها شيء من ماله ولا ينعكس كلية حتى يلزم ان يقول كل دار فيها مال يجب ان يكون مسكونة ويجب
ان هذا الرجل لا يفرق بين امثال هذا وهو يدعي انه عالم بالمعقولات وكذا الاية الثانية لا يصير حجة
على مالك بهذا الوجه انتهى اقول ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يرد نقل جميع الاموال الخ توجيه
بما لا يرضى به صاحبه فان عبارة الوقاية صريحة بما ذكره المصنف حيث قال وفي لا يسكن هذه
الدار لا بد من خروجه باهله ومتاعه حتى يحنث بوتد بقي انتهى فظهر ان ما زعمه الناصب من
باب تدقيقه في المعقولات غير معقول قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى انه لو حلف لا يدخل دارا فصعد سطحها لم يحنث وقال ابو حنيفة يحنث وقد خالف
العرف اذ يقال لمثل هذا صعد السطح ولم يدخل الدار ولان السطح حاجز كالحايط ولو وقف على
الحايط لم يحنث ولانه لو حلف لا يدخل بيتا فدخل غرفة فوقه لم يحنث والسطح كذلك انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو حلف لا يدخل الدار حنث بالحصول في

عرصتها

عرصتها او ابنيتها من الغرف وغيرها حتى الدهليز ولا يحنث بصعود سطحها من الخارج وان كان
محوطا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه من جملة الدار والغرفة لا شك انها من بناء الدار فيحنث
بدخولها انتهى اقول لا يخفى ان المفهوم عرفا من الدخول في الدار الانتقال من خارجها الى داخلها
فيحنث بالحصول في عرصتها وفي ابنيتها من البيوت والغرف وغيرها سواء دخلها من الباب
المعهود ام من غيره ولو من السطح على الاصح لا بالصعود على السطح بالتسلق من خارج او من دار
الجار وما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة من ان السطح من جملة الدار ان اراد به
انه من جملة اجزاء حقيقة المركبة فهو مسلم ولا يجدي نفعا لان الجدار ايضا من جملة اجزائه مع ان الوقوف
عليه لا يسمى دخولا فيها بالاتفاق وان اراد انه من جملة اجزائه التي يتحقق الدخول في الدار عرفا فهو
ممنوع لظهور ان الاجزاء التي يتحقق الدخول بتلبسها فيها انما هي العرصة والبيوت والغرف ونحوها
كما استثناه لا السطح والجدران وقد اتفقوا على انه لو وقف على الجدار لم يحنث فكذا السطح المماثل له
في الحكم عرفا واما ما ذكره الناصب من ان الغرفة لا شك انها من الدار فيحنث بدخولها فكلام لا ارتباط
له بكلام المصنف لم يقل ان الغرفة خارجة عن الدار حتى يعترض عليه بانه لا شك انها من بناء الدار الخ بل
قال انها خارجة عن البيت ليستدل من خروجها عن البيت على خروج السطح عن الدار لاتحادهما
في الحكم كما مر واين هذا من ذاك قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا
حلف لا يشم وردا فشم دهنه لم يحنث وقال ابو حنيفة يحنث وقد خالف العرف لان الدهن لا يسمى
وردا وقال اذا حلف لا ضرب زوجته فعضها او نتف شعرها لم يحنث وهو خلاف العرف وقال لو
حلف لا ياكل اداما لم يحنث باكل اللحم المشوي والمطبوخ وقد خالف العرف وقول النبي صلى الله عليه وآله سيد الادام
اللحم وقال لو حلف ان يمشي الى مسجد النبي صلى الله عليه وآله او مسجد الاقصى او مشاهد الائمة عليهم السلام لم يجب عليه الوفاء
به وقد خالف قوله تعالى يوفون بالنذر وقال اذا نذر ان يصوم يوم الفطر انعقد نذره ويصوم يوما
غير يوم الفطر فان صام عن نذره صح واجزاء عن نذره وقد خالف الاجماع على ان
الصوم يوم العيد معصية ولا نذر في معصية انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي الى ان الايمان يحمل على اللفظ دون المقصود ولو قال لا اكل الحنطة لم يحنث بالخبز والعجين
والدقيق والسويق وكذا القياس في دهن الورد وشمه وكل ما نقل من ابي حنيفة في هذا الفصل فبعضه
محمول على اعتبار العرف فيه وانه اعتبره على وجه فهم هو من العرف وبعضه قد مر جوابه فيما سبق
في باب النذر والصوم انتهى اقول يتوجه عليه ان عرف الكوفة والعراق لا يخالف عرف

المجاز وغيره من المواضع في ذلك وامر العرف ليس بحيث يفهم منه كل احد غير ما يفهمه الاخر فعلم
ان الخلل كان في فهم ابي حنيفة وعقل الناصب الذي تحمل في اصل كلامه واما ما ذكره في باب
النذور والصوم سابقا من الجواب فقد مر انه خال عن الصواب قال المصنف رفع الله درجته
وفيه مسايل ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان
يتولى القضاء العامي وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون والعامي اذا حكم بالتقليد حكم بغير ما انزل الله انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي يشترط ان يكون القاضي مجتهدا ولا يجوز تولي القاضي
الذي ليس بمجتهد الا عند الضرورة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يسال العلماء ويحكم و
لا يلزم مخالفة النص لان العامي اذا سال العالم وحكم بما علم من العالم لا يلزم ان يكون حاكما بغير
ما انزل الله لانه يحكم بما علمه العالم بحكم الله فيكون حاكما بما انزل الله وهذا من غرايب الاستدلالات
انتهى اقول في كلام الناصب اجمال واضلال لانه ان اراد بالسوال عن العالم السوال عن المقلد
المطلع على اقوال المجتهدين فلا نسلم ان يكون اطلاعه على ذلك علما بالحكم حتى يكون السايل
عنه الحاكم بما اخذ منه حاكما بما انزل الله سيما وقد جاز عليه خطاؤه في نقل الاقوال وخصوصا في فهمها
من اطلاقها وتقييدها فخطاؤه غير مغفور عند الله تعالى وان اراد به السوال عن المجتهد فيه ان يكون
الاخذ عنه علما بالحكم والحاكم بما استفيد عنه حكما بما انزل الله تعالى لكن ابا حنيفة لم يقتصر على
تجويز قضاء السايل عن المجتهد في الاحكام بل جوز قضاء السايل عن بعض المقلدين المطلعين
على ظواهر اقوال المجتهدين وقضاء المقلد الذي كان بنفسه مطلعا على ذلك وشناعة لزوم الحكم
بغير ما انزل الله متوجه في هذين القسمين كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى المراة القضاء وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف
قوله اخروهن من حيث اخرهن الله تعالى ومن ولاها القضاء قدمها واخر الرجال ولان سماع صوتها
حرام ولانه يخاف منها افتتان وهو يمنع القضاء انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه لا يجوز قضاء المراة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان الغرض من
القضاء تنفيذ الاحكام وهذا يحصل من النساء والتاخير الذي في الحديث محمول على تنزيل رتبتهن
عن رتبة الرجل في ساير الاحوال والمحذور من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند الضرورة عند
انتهى اقول اذا اعترف الناصب بان التاخير الذي في الحديث محمول على تنزيل رتبتهن عن رتبة

الرجال

الرجال في ساير الاحوال فقد اعترف الناصب بعدم جواز القضاء لهن لان من جملة الاحوال التمكن
منصب القضاء ولا ريب في ان رتبة القاضي اعلى من رتبة غيره من الرعية فيلزم من تفويض
القضاء اليها اعلاء رتبتها عن رتبة غيرها من الرجال ولعله لو استدل على ذلك بقوله تعالى
بالبيتها كانت القاضية لكان اولى فافهم واما ما ذكره من ان المحذور من سماع الصوت مدفوع
بالجواز عند الضرورة عنده ففيه ان ابا حنيفة حكم بجواز ذلك مطلقا ولم يقيده بحال الضرورة
فالتوجيه بالتقييد المذكور توجيه بما لا يرضى به صاحبه كما لا يخفى قال المصنف رفع الله
درجته وقال ابو حنيفة اذا اخطا القاضي فحكم بما يخالف الكتاب والسنة لم ينقض حكمه
وقد خالف قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقال عم من ادخل في ديننا
ما ليس منه فهو رد وقال عم ردوا الجهالات الى السنن وهذا جهالة مع ان ابا حنيفة ناقض قوله
لانه قال لو حكم بجواز بيع ما ترك التسمية على ذبحه عامدا نقض حكمه لانه حكم بجواز بيع الميتة انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاضي اذا حكم ثم بان له الخطاء فيه
فله حالان احدهما ان يتبين له انه خالف قطعيا كنص كتاب او سنة متواترة او اجماع او ظنا محكما
بخبر الواحد او بالقياس الجلي فيلزمه النقض الثاني ان يتبين له بقياس خفي راه ارجح مما حكم فيحكم
فيما يحدث بعد ذلك به ولا ينقض به قضاء بعينه بل ينقض به قضاء غيره وما الاولى ويتبع
قضاء غيره وانما ينقضه اذا دفع اليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الحكم عنده لا يقبل النقض
وهذا بعيد جدا انتهى اقول اعتراف الناصب المتعسف المتعنت بان ما ذهب اليه ابو حنيفة
ههنا بعيد جدا ابعد منه جدا قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
ان للقاضي ان يحكم بعلمه وقال الفقهاء لا يقضي بعلمه الا ان ابا حنيفة قال ان علم بذلك في موضع
ولايته قبل التولية او بعدها حكم وان علم في غير موضع ولايته قبل التولية او بعدها لم يقض
وقد خالف القرآن لقوله تعالى فاحكم بين الناس بالحق وقوله فان حكمت فاحكم بينهم بالقسط
ولان الشهادة يثمر الظن والعلم يقيني فيكون العمل به اولى وايضا يلزمه اما فسق الحاكم او ايقاف
الاحكام لان الرجل اذا طلق زوجته ثلثا بحضرة الحاكم ثم جحد الطلاق كان القول قوله مع يمينه
فان حكم بغير علمه واستحلف الزوج وسلمها اليه فسق لانها عليه حرام وان لم يحكم وقف الحكم و
هكذا اذا اعتق او غصب بحضرته ثم جحد ولانه لو شهد عنده عدلان بخلاف ما يعلمه ان عمل بها
كان حكما بالباطل وان عمل بما يعلمه ثبت المطلوب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب

الشافعي انه يجوز للقاضي ان يقضي بعلمه في غير حدود الله تعالى لانها مبنية على المسامحة والدرء بالشبهات
سواء كان في المال او القصاص او النكاح او الطلاق وسواء كان علمه في زمان ولايته ومكانها او في
غيرهما ولو اقر رجل في مجلسه فقضى بالخروج فهو قضاء بالاقرار لا بالعلم ولو اقر عنده سرا فهو قضاء بالعلم
ولا يجوز للقاضي ان يقضي بخلاف علمه وان شهد الشهود به على جواز القضاء بالعلم من الوجوه وكلها
مختلة المقدمات ولكن لما كان من باب اقامة الدليل على غير محل النزاع ليس لنا التعرض لها وهو ظاهر
على المتامل **اقول** قال بعض المتاخرين من اصحاب الشافعي في هذه المسئلة قولان فمن احسنهما وهو
اختيار المزني واختيار حجة الاسلام في خلاصة المختصر انه يقضي به وبه قال ابو حنيفة في الاموال الخاصة
ووجه هذا القول انه لما جاز للقاضي ان يحكم بشهادة الشهود وهو من قولهم على ظن وتخمين فلان
يجوز بما رآه او سمعه وهو منه على علم ويقين كان اولى القول الثاني وهو مذهب ابن ابي ليلى واختار حجة
الاسلام في الوجيز انه لا يقضي بعلمه لانه يتعرض التهمة الخ حينئذ نقول ان نظر المصنف هنا الى القول
الثاني الذي اختاره حجة الاسلام مذهبه فلا افتراء وان لم يصدق عليه بالوجيز والعزيز ثم غاية ما يلزم من
كون مذهب الشافعي ما ذكره ان لا يكون نسبة المص للفتوى الى جميع الفقهاء صحيحا الا ان لا يكون نسبة
ذلك الى من عدا الشافعي ايضا غير صحيح فيبقى الاعتراض على غير الشافعي منهم واردا كما لا يخفى ثم فيما ذكره
من ان الحدود مبنية على المسامحة محل بحث والدرء بالشبهات فيها لا يدل على ذلك فتامل ثم لا يخفى ان
المص لم يتعرض لما يختص بمذهب ابي حنيفة من الفساد لظهور فساده وذلك لان العلم لا يختلف باختلاف
الزمان والمكان فلا يختلف **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان حكم الحاكم
تبع لشهادة الشاهدين فان كانا صادقين كان حكمه صحيحا ظاهرا وباطنا وان كانا كاذبين كان حكمه صحيحا
ظاهرا وباطلا باطنا سواء كان في عقد او رفع عقد او فسخ عقد او مال وقال ابو حنيفة ان حكم بعقد او رفعه
او فسخه وقع حكمه صحيحا باطنا وظاهرا فمنه في اثبات العقد اذا ادعى زوجية امراة فانكرت فاقام شاهدين
شهدا بالزوجية حكم بها له وحلت له باطنا وان كان لها زوج بانت منه بذلك وحرمت عليه وحلت
للمحكوم ومنه في رفع العقد اذا ادعت ان زوجها طلقها ثلثا واقامت شاهدين فحكم بذلك بانت منه
باطنا وظاهرا وحلت لكل واحد من الشاهدين فحكم بذلك ان يتزوج بها وان كانا يعلمان انهما شهدا
بالزور ومنه في الفسخ لا قالة وقال في النسب لو ادعى ان هذه بنته فشهد له بذلك شاهدان وحكم الحاكم
بذلك حكمنا بثبوت النسب ظاهرا وباطنا وصار محرما لها ويتوارثان وقد خالف في ذلك قوله تعالى
والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم واراد بالمحصنات ذوات الازواج فحرمهن علينا الا بملك اليمين

سببا

سببا واسترقاقا ابو حنيفة اباحه لنا بحكم باطل وقال الله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره حكم بانها اذا طلقها لا يحل له الا بعد زوج وابو حنيفة قال اذا جحد الطلاق فقضى له بها حلت
له وايضا قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره دل على انها حلال له ما لم يطلقها وابو حنيفة يقول
اذا قضى له بزوجة غيره حرمت الزوجة على زوجها بغير طلاق منه او ادعت عليه انه طلقها واقامت بذلك
شاهدي زور حرمت عليه وقالت ما طلقها وقال صلى الله عليه وآله انما انا بشر مثلكم وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم
الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشيء من حق اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له
قطعة من النار فلا يجوز للعاقل ان يتغافل ويتعامى عن مثل هذه المسايل ويقول ان هذا فقيه عظيم واني
طول عمري قلدته وكذا ابي وجماعتي كثيرة من الناس وكيف اخالف ابي واجدادي واخالف الجماعة الكثيرة
فان هذا عذر لا يقبله الله تعالى منه في الآخرة ولا يسمعه الله تعالى انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان حكم القاضي ضربان احدهما ان يكون تنفيذا لما قامت الحجة به فينفذ ظاهرا لا باطنا فلو
حكم بشهادة زور لظهور العدالة لم يحل باطنا مالا كان او نكاحا او غيرهما فان كان نكاحا لزمها الهرب
والامتناع فان وطى فلا حد لان ابا حنيفة يجعلها منكوحة بالحكم وان كان طلاقا احل له وطيها ان تمكن
منه ويبقى التوارث بينهما ولا يجب النفقة للحيلولة ولو تزوجت فوطيها الثاني جاهلا او عالما او نكحها
احد الشاهدين فوطيها فوطى شبهة بمذهب ابي حنيفة الثاني ان يكون انشاء كتفريق بين المتلاعنين
وفسخ النكاح بالعيب وتسليط على اخذ بالشفعة فان ترتب على اصل كاذب لم ينفذ وان ترتب على
اصل صادق ولم يكن في محل اختلاف المجتهدين نفذ ظاهرا وباطنا وان كان في محل فكذلك حتى يجوز
للشافعي الاخذ بشفعة الجار والارث بالرحم بحكم الحنفي ولا يجوز المنع منهما ويجوز الشهادة بما لا يعتقده
الشاهد كالشافعي يشهد بشفعة الجار ولو قال رجلا في قصاص حكم فلان بيننا بكذا ونريد ان تحكم بيننا
بالشهادات ونرضى بحكمك لم يجبها هذا مذهب الشافعي في نفوذ القضاء بحسب الظاهر والباطن و
اما ما نقل عن ابي حنيفة فقد ذكرنا وجهه فيما سبق وانه ذهب الى نفوذ الحكم ظاهرا وباطنا بما رواه من
قضاء امير المؤمنين عليه السلام حيث قال شاهداك زوجاك فلا ياتي عليه ما ذكره من التفضيحات والتشنيعات
وقد ذكرنا ان امثال هذه الامور مسايل اجتهادية وللجاهل ان يقلد من يعلم انه مجتهد ويعتقد فيه انه
الحق ولا اعتراض عليه انتهى **اقول** يتوجه على الناصب البحث اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلانه يرد ما ذكره
المص رفع الله درجته بما ذكره شارح الوقاية في مسئلة رفع العقد حيث قال ان هذا مشكل جدا لانه الحرام
المحض وهي الشهادة الكاذبة كيف يكون سببا للحل انتهى وكذا يتايد بما ذكره العراقي في المغني حيث

قال بعد عد بعض الفتاوى الشنيعة لابي حنيفة في فروع الشريعة انه اردف جمع قواعد الشريعة باسس هدم به شرع محمد ص قطعا حيث قال شهود الزور اذا شهدوا كاذبين على نكاح زوجة الغير وقضى به القاضي بخطأ حلت الزوجة للمشهود له وان كان عالما بالتزوير وحرمت على الاول بينه وبين الله تع ولولا شدة الغباوة وقلة الدراية وتدرب للقلوب على اتباع التقليد والمالوف لما اتبع مثل هذا المنكر في الشرع من سلم حسه فضلا عمن تشتد نظره ولهذا اشتد المطعن والملعن من سلف لانه فيه الى نحوه بروية حرم الشرع وهو الذي قطع به القاضي ابو بكر رح في قوله في مسئلة المثقل وقال من زعم ان القايل لم يتعمد القتل بيان لم يعلم نقيضه فليس من العلماء وان علمه فقد رام هدم الدين انتهى وقال ابن حزم عند ما نقل عن مالك انفاذ لا ناقل الحريم من التدبير المفسد حقا وبموع الغبن قبل ان يحجر القاضي عليه فكان فعل القاضي انفذ من حكم الله تع ولا كرامة لوجه القاضي كاينا من كان فما جعل الله قط حكم القاضي محللا ولا محرما وانما القاضي منفذ بسلطانه على من امتنع فقط ولا حصلة لغيرها ولا معنى له سوى هذا والا فليأتوا باية او سنة بخلاف هذا ويلحق به من ذلك وهذا كله لا ندري من اين اخذوه انتهى واما تفصيلا فلان قوله فان قوله فان وطي فلا حد لان ابا حنيفة يجعلها منكوحة بالحكم اشد شناعة من فتوى ابي حنيفة فانه اذا ظهر على الشافعي في اجتهاده الديني وجب عليه العمل بمقتضاه ببطلان نفوذ حكم القاضي ظاهرا او باطنا فقد ظهر عليه بطلان حكم ابي حنيفة بالنفوذ فكيف يحكم برفع الحد عن الحل المذكور بناء على حكم ابي حنيفة بانها منكوحة لم وهل هذا الا بناء الفاسد على مثله واما ما نقله من حكم ابي حنيفة بانه لو تزوجت فوطيها الثاني عالما او احد من شاهدي الزور يكون وطي شبهة فلا شبهة في بطلانه اذ الفرض علمهم بالتزوير وعدم الاشتباه في العقد وان فلا شبهة دارية للحد واما ما ذكره من انه يجوز للشافعي الاخذ بشفعة الجار والاخذ بالرحم بحكم الحنفي له فبطلانه ظاهر ولا يلزم اتهام الشافعي بتجويز العدول عما وجب عليه من الظن في المسئلة رعاية لما حكم هو بفساده من خلاف ابي حنيفة ويلزم العامل بالشفعة مثلا من الشافعية ان يطلب ما لم يعتقد كونه حلالا له واما ما ذكره في نفي فتوى ابي حنيفة وانه قد استدل له في ذلك بما رووه من قضاء امير المؤمنين ع رضيه ان العقد الذي نقلد من الرواية لا دلالة له على صحة فتوى ابي حنيفة اذ لا يظهر منه علمه ع بتزوير الشاهدين هنالك ولو ظهر ان في سياق تلك الرواية وسياقه دلالة على ذلك فنقول ان تلك الرواية افتراء عليه ع وكيف يمكن ان يكون قضاء امير المؤمنين ع مخالفا لما نص عليه افضل قضاة العالمين وسيد الخلق اجمعين وسيد الاولين والاخرين ص في تصريحه بان قضاءه مقصور على الظاهر ولا ينفذ في الباطن فقضاء واحد من الناس كيف ينفذ في الباطن وبالجملة قد قلب ابو حنيفة الفقه

ويعتبر

ويعتبر الامر عن حقيقته لظهور ان القضاة انما نصبوا لانصاف والانتصاف ودفع الاعتساف وازالة المعضلة بين الناس واستيفاء الحقوق من الممتنعين وابقادها على المستحقين فحاصله يرجع الى اظهار ما كان مخفيا ونقل الخفيات عن حيز الخفاء الى حيز الجلاء ويلزم من ذلك ان يكون قضاؤه على الظاهر وفي رواية يترك قوله ص فانما اقطع له قطعة من النار فانا اقضي له بالظاهر والله يتولى السرائر واما ما ذكره الناصب من انه للجاهل ان يقلد من يعلم انه مجتهد الخ ففيه ان المقلد الفطن بل من ترقى في ادنى درجة عن كوادن اليهود لا ينبغي ان يذهب عليه ان مثل ابي حنيفة ليس بمجتهد نعم لو علم يقينا اجتهاد شخص جاز له تقليده لكن من اين يحصل اليقين باجتهاد من كان في غاية الجهل **قال المصنف** رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا قذف وجلد الحد لم يقبل شهادته ابدا ولو تاب الف توبة ولو لم يجلد قبلت شهادته قد ذهب الى ان القذف بمجرده لا يرد به الشهادة بل بالجلد وبعد الجلد لا يقبل شهادته وان تاب وقد خالف قوله تع والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون علق على القذف الجلد ورد الشهادة ولم يعلق رد الشهادة على الجلد بل عطفها عليه ثم قال الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم والاستثناء يرجع الى الجمل المعطوف بعضها الى بعض لاتحادها في الحكم ولانه تعالى قال واصلحوا شرط مع التوبة اصلاح العمل فلا يكون الاستثناء عائدا الى الفسق الاقرب لزواله بمجرد التوبة واصلاح العمل انما يشترط في قبول الشهادة فوجب عود الاستثناء اليه ولان النبي ص قال في قوله تع الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا توبته اكذاب نفسه فاذا تاب قبلت شهادته وهو نص ولان المانع من قبول الشهادة الفسق اذ الوثوق بصدقه انما يحصل بعدمه فلا معنى لرد الشهادة بعد عدمه حينئذ انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاذف سابق للكبيرة فلا يسمع شهادته وان جلد وتاب بعد القذف والجلد تقبل شهادته لقوله تع الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا احكم بقبول شهادة المجلود بالقذف بعد التوبة اذا صلح حاله وما ذكر من ابي حنيفة انه حكم بعدم قبول الشهادة المجلود بالقذف فذلك للنص حيث قال تع ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وهذا مترتب على مجموع الحكمين لانه سبق ذكر القذف والجلد معا فرتب تابيد عدم قبول الشهادة عليهما جميعا فلا يسمع شهادة المجلود بالقذف واما القذف بدون الجلد فهو كسائر الكباير ولا يوجب عند ابي حنيفة تابيد عدم قبول الشهادة بخلاف حال المجلود بالقذف فان تابيد عدم قبول الشهادة مخصوص بالنص واما الاستثناء عنده يرجع الى الفسق لقربه وهو لا يسلم ان الاصلاح لسماع الشهادة بل الاصلاح هو الاستبراء وظهور تمكنه في توبته والحديث لم يثبت عنده وما ذكر من

الدليل العقلي وهو ان المانع من قبول الشهادة الفسق وقد عدم بالتوبة فيجب القبول فالجواب
عنه استدلال في معرض النص حكم بعدم القبول فصار تعبديا انتهى **اقول** قد استدل المص على لان النص صح
عدم جواز كون الاستثناء عايدا الى الفسق فقط ولم يتعرض الناصب لدفعه فبقي كلام ابي حنيفة مردودا
واما ما اورده على الدليل العقلي من انه استدلال في مقابلة النص ففيه انه ان اراد بالنص مجرد الاية
وان لم يكن نصا في مقصود ابي حنيفة في مقابلة الدليل العقلي معها وان اراد بالنص الاية من حيث انها فلا يقدح صح
خالية عن احتمالها خلاف المقصود فقد عرفت مما ذكره المص انها نص على خلاف مقصود ابي حنيفة صح
قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة لو شهد عند الحاكم عدلان فعميا قبل الحكم بشهادتهما
لم يثبت الحكم سواء كان المشهود به مما يحتاج الى المشاهدة اولا وقد خالف قوله تعالى اشهدوا ذوي عدل
منكم وغيره من النصوص وقال ابو حنيفة يقبل شهادة اهل الذمة على امثالهم وان اختلف مللهم كاليهود
على النصارى وقد خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا امرها بالتبين عند مجيء الفاسق و
الكافر فاسق وقال اذا حكم بشهادة عدلين في الظاهر ثم تبين انهما كانا فاسقين قبل الحكم لم ينقض
حكمه وقد خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ولان الشرع اوجب الحكم بشهادة العدل
فاذا ظهر انه غير عدل لو بقي حاكما لكان حاكما بغير الشرع ولان رد شهادة الفاسق مجمع عليه قطعي فوجب
نقض الحكم له انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقبل شهادة الاعمى على الا قرار
والنكاح والطلاق والبيع وساير العقود والفسوخ الا في صورة الضبط ولو شهد في مال او حد ثم
مات او جن او عمي او خرس لم يمنع الحكم وان كان قبل التعديل ويعدلهم ثم يحكم ووجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة انه صار بعد العمى خارجا عن حكم قبول الشهادة عنه فصار كانه لم يشهد والاية ليست بحجة عليه
لانها دلت على اعتبار العدالة في الشهادة واعتبار البصر يعلم من غيره من الدلايل واما قبول شهادة
اهل الذمة بعضهم على بعض فليس مذهب الشافعي بل الاسلام شرط عندنا في الشهادة ولم يعتبره ابو
حنيفة والاية ليست حجة عليه لانها تدل على وجوب التبين في خبر الفاسق لا رد شهادته فيمكن التبين
في شهادة الكافر ولا يوجب الرد بالاية واما عدم نقض الحكم بظهور فسق الشاهد فلان نقض الحكم عنده
محل وان وقع بشهادة الفاسق بظهور العدالة وقت الحكم والاية ليست حجة عليه لانه اوجب التبين
عند الحكم وذلك وقت التبين انتهى **اقول** لا يخفى ان ما ذكره من مذهب الشافعي قريب في الفساد
من مذهب ابي حنيفة فكان الاولى ان يستحي عن ذكره واظهار كونه شريكا مع ابي حنيفة في الفساد ولما ما
ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير متجه اذ لا دليل يدل على تخصيص الاعمى واخراجه من عموم الاية

التي استدل بها المص فضلا عن تحقق الدليل الدال على نقض شهادته الواقعة قبل العمى واما قوله ان الاية
دلت على اعتبار العدالة في الشهادة فكلام حق لا ينفعه ولا يضر المص انما الذي قصده المص في الاستدلال
بالاية ان لفظ ذوي العدل المذكور فيها اعم من الاعمى والبصير لكن الله تعالى اعمى قلب الناصب فلا
ينظر الى محط استدلال المص ويصرف عنان الكلام الى جهة اخرى واما قوله اعتبار البصر يعلم من غيره
من الدلايل ففيه انه لا بد اقل الامر من ذكر واحد من تلك الدلايل لينظر في صحته وفساده وانه صالح لتخصيص
عموم الاية اولا واما ما ذكره من عدم اعتبار ابي حنيفة للاسلام في الشهادة فساقط عن الاعتبار والاية
حجة عليه لان الشهادة احق بالمراعاة من الرواية فاذا اوجب التبين في الرواية ففي الشهادة بطريق اولى قال ابن
الحاجب في المختصر والعضد الايجي في شرحه ويعتبر في الشهادة شروط لا يعتبر في الرواية كالحرية والذكورة
والعدد وعدم القرابة للمشهود له وعدم العداوة للمشهود عليه لان امر الشهادة اخلق بالاحتياط لقوة البواعث
عليه من الطمع والاهتمام بامر الخصومات ولانه خاص والمحبة والعداوة تؤثران فيه والجرءة عام والنفس المانعة
فيها لخصوصها اكثر ولذلك ترى من كثرة شهود الزور ما لا ترى من كثرة رواة المفترين انتهى واما
ما ذكره من ان نقض الحكم محال عند ابي حنيفة مردود بما مر من ان العقديات المجردة عن البرهان مساوقة
للكذب والبهتان قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين واما قوله والاية ليست حجة عليه لانه اوجب التبين
عند الحكم الخ فبطلانه ظاهر لظهور ان الغرض من التبين دفع الجور والخطاء في الحكم فكلما تبين الفسق
وظهر الخطاء في الحكم وجب نقض الحكم ورفع الجور والظلم سواء تحقق البيان قبل الحكم او بعده و
هذا ظاهر بحمد الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته وقال ابو حنيفة يقبل شهادة الخصم على
خصمه وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقبل شهادة الخاين والخاينة ولا الزاني ولا الزانية ولا ذي غمر
على اخيه وذو الغمر من كان في قلبه حقد او بغض وام يمنا ديا فنادى لا يقبل شهادة خصم ولا ظنين ه
والعدو منهم لان مناط قبول الشهادة حصول ظن الحاكم بصدق المدعي باعتبارها ومع العداوة لا يثبت
الظن انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم قبول شهادة العدو على من
عاداه اذا بلغت العداوة حدا يتمنى زوال نعمة الاخر ويفرح بمصيبته ويحزن بمسرته ولعل ما ذهب اليه
ابو حنيفة ان صحت ان يكون بمجرد المخاصمة ولم يبلغ حد العداوة المعتبرة بالتفسير المذكور انتهى **اقول**
فساد مذهب ابي حنيفة مما لا ياتي اصلاحه بليت ولعل فقد فسر اصحابه على زعم انف الناصب الذي
جوزوا شهادته على العدو بمن يفرح بحزنه ويحزن بفرحه وقيل انه يفرح العداوة بالعرف كما في خزانة
المفتين فيطالع ثمة **قال المصنف** رفع الله درجته وقال ابو حنيفة الفسق الذي يرد به الشهادة

ما لم يكن على وجه التدين وكذا اهل البغي فوجب ان لا يرد شهادتهم وقد خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا انتهى **قال المصنف** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شهادة الفاسق مردودة وشهادة ارباب البدع والاهواء عندنا مقبوله ما لم يكن من الخطابية وهو ما ذهب اليه ابو حنيفه ان الفسق اللازم من الاجتهاد والتدين ليس من الفسق المجمع عليه وفسق اهل الذمة مندرج في كفرهم فان قبل فللضرورة كما يشهد بعضهم على بعض عند ابي حنيفه وان رد فلا يرد لفسقهم بل لكفرهم وقد ذكرنا ان الاية لا تصير حجة انتهى **اقول** يتوجه عليه انه ان اراد بعدم كون الفسق اللازم من التدين مجمعا عليه عدم كونه مجمعا عليه بين اهل الاسلام والكفر بمعنى ان توافقه الكفار غير معتبر فيما اجمع عليه اهل الاسلام فيكون فسقهم اجماعيا وان اراد به انه ليس فسقا باجماع اهل الاسلام فبطلانه ظاهر ثم ان التفصيل الذي ذكره الناصب مما لا يقول به ابو حنيفه كما هو مصرح في كتبهم مع انه لا فايده في القول بانه يرد لكفرهم لا لفسقهم المندرج في كفرهم كما لا يخفى كيف والكافر افسق الفساق وقال ابن حزم ان الحنيفه اجازوا شهادة الكفار في كل شيء بعضهم على بعض بغير امر من الله تعالى بذلك بل خالفوا القران في نهيه عن قبول انباء الفاسق ثم خالفوه في قبول شهادة الكفار في السفر فاعجبوا لهذه الفضايح والمضادة لله تعالى انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته وقال ابو حنيفه ومالك اللعب بالشطرنج غير حرام لكن يرد به الشهادة وقال الشافعي ليس بحرام ولا ترد به الشهادة وقد خالفوا قول النبي ص حيث نهى عن اللعب بالشطرنج فقال ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون شبهها بالاصنام المعبودة وقال اللاعب بالشطرنج من اكذب خلق الله يقول مات وما مات انتهى **قال الناصب** خفضه الله اللعب بالشطرنج عند الشافعي مكروه وليس بحرام بشرايط اربعة الاول عدم اخراج الصلوة من وقتها بواسطة الاشتغال به الثاني ان يخلوا على القمار الثالث ان لا يصير سببا للنزاع والكذب الرابع ان لا يكون اسبابه مصورة عن آل
بصور الحيوانات فان فقد شيء من هذه الشرايط صار حراما وذهب الغزالي من اصحاب الشافعي الى اباحته والدليل عليه انه من جملة اللعب المباح وقد لعب به الصحابة والتابعون واما ما ذكر من نهي رسول الله ص عن اللعب بالشطرنج فهذا باطل وافتراء لانه لم يكن الشطرنج من ملاعب العرب ولم يكن في زمن رسول الله ص ولم يشتهر وله حكم في زمانه فلما اختلط العرب بالعجم في زمن عمر بن الخطاب تعلموا الشطرنج وسالوا من حكمها عمر فقال وما الشطرنج قالوا انه شيء ينفع في تدبير الحرب فقال ما كان من امر الحرب فلا باس به وما ذكر من ورود النص على لاعبي الشطرنج وقراءة الاية عليهم فهو باطل بل صح ان امير المومنين علي عم مر في الكوفة على قوم يلعبون به فقال هذا الكلام ووجه الشافعي بانه لم يامر بتركه ولو كان حراما لكان يامر بتركه

وقال

وقال بعضهم انما قال ذلك لان اسبابه كان على صور الحيوانات وقد مر انه حرام واستدل بعض الاصحاب على اباحته بانه يامر بالترك وقال الغزالي كان ابو هريره وسعيد بن الجبير من الحذاق فيه حتى كانا يلعبانه استدبارا افلا يحرم انتهى **اقول** لا يخفى ان الشرايط التي اعتبرها الشافعي في حل اللعب بالشطرنج نظير ان يعتبر في حل الخمر عدم اخراج الصلوة عن وقتها بسبب الاشتغال به والغفلة الحاصلة عنه وان يخلوا عن الشتم والقذف والهذيان والمنازعة مع الاصحاب وان لا يشتمل على صورة كان تستعمله عليها المجوس والاعاجم في مجالسهم المشتملة على الجام والساقي بل يضع فيه في الكوز او الدن ويشرب ما شاء وكما يعتبر في حل الزنا عدم اخراج الصلوة عن وقتها بسبب طول الاشتغال به وان لا يصير سببا للنزاع زوج الزانية معهما بان يكون الزوج مثلا ديوثا راضيا بذلك او كان غافلا عن البيت التي يقع فيه الزنا لا يحضر في ذلك الوقت وان لا يعطي احدهما الاخر اجرا على الزنا لئلا يكون كالقمار اكل للمال بالباطل وان لا يباشر الزانية على صورة يباشرها زوجها بل يخترع صورة اخرى بان يطاها قائما مثلا الى غير ذلك من الاعتبارات التي يضحك منها الصبيان ومن العجب ان الحنفيه جعلوا مجرد المقامرة بالنرد مانعا عن الشهادة ولم يجعلوا مجرد المقامرة بالشطرنج فسقا مانعا من الشهادة وعللوا ذلك بان للاجتهاد فيه مساغا واراد والوجه الاجتهادي فيه انه يفيد تشحيذ الخاطر وتعين في الاراء والحروب كما مر مع ان النرد ايض يعين في ملكة الحساب ويوجب تشحيذ الخاطر من انكر ذلك فليسال عن المولعين في اللعب به واما ما استدل به الناصب على اباحة الشطرنج من لعب بعض الصحابة والتابعين به فلا يصير حجة سيما اذا كان ذلك الصحابي منهما بالكذب والمساهلة في الدين كابي هريرة على ما مر في بيان حاله ويدل على بطلان انكار الناصب انه لم يسعه اسناد ذلك الانكار الى احد من نقاد الاخبار بل استند في اثبات ذلك الهوس بانه لم يكن الشطرنج من ملاعب العرب وهو مدخول بان عدم كونه من مخترعات العرب لا يقتضي عدم كونه في زمن رسول الله ص وعدم رويته له فان النرد ايض لم يكن من ملاعب العرب وسيعترف بصحة الحديث الذي رووا عن رسول الله ص في النهي عنه وايض مع ظهور سبق زمان اختراع الحكيم الهندي وهو صصه بن داهر للشطرنج على زمان الاسلام بكثير من الاعوام وكثرة تردد التجار وغيرهم ناعمين الهند الى الحجاز واليمن وغيرهما من ديار العرب من طريق البحر ومع توسع العرب من اهل الجاهلية بانواع القمار والانصاب والازلام يبعد جدا ان لا يصل اليهم الشطرنج مع كونه من احسن انواع اللعب لاراية طريق التدبير في الاراء والحروب وابانه كمال اللهو الذي

يكون لاهلها اعز محبوب وما ذكره من وقوع ذلك النهي عن امير المؤمنين ع في الكوفة لا ينفي وقوع النهي
عنه قبله عن رسول الله صلى الله عليه وآله بل يحتمل انه ع نهى بالعبارة التي اتى بها رسول الله صلى الله عليه وآله قبل ذلك في مقام النهي
عنه تذكرة للمخاطبين بان النبي صلى الله عليه وآله قد نهى قبله عنه ليشعر بانه ليس اول من نهى عنه فتامل **قال المصنف**
رفع الله درجته وقال ابو حنيفة لا يفسق شارب النبيذ المطبوخ ولا غيره واحد ولا ارد شهادته اوم
وهو خلاف ما تقدم من تحريم النبيذ انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق تفصيل هذه
المسئلة وان ابا حنيفة يحرم السكر لا المسكر الا الخمر فلا يلزم منه التفسيق ولا رد الشهادة انتهى **اقول**
قد سبق ان الحكم بتحريم السكر دون المسكر يخالف الحديث الثابت المشهور وهو قوله صلى الله عليه وآله كل مسكر حرام
قال ابن حزم ان بعضهم قد طوى الحياء وقال انما عنى صلى الله عليه وآله بقوله كل مسكر حرام الكاس الاخير الذي يسكر
منه وهذا فيه غاية الفساد من وجوه احدها انه دعوى كاذبة بلا دليل وافتراء على رسول الله صلى الله عليه وآله وهذا
يوجب النار لفاعله وثانيها انهم لا يقولون بذلك في شراب العسل والحنطة والشعير والتفاح
والاجاص والكمثرى والتين والرمان والدخن وساير الاشربة انما يقولونه في مطبوخ التمر والزبيب
والعصير فقط فلاح خلافهم للنبي صلى الله عليه وآله جهارا والثالث انه تاويل احمق وترجيح سخيف قد نزه الله تعالى
رسوله صلى الله عليه وآله عن ان يريده بل قد نزه كل ذي مسكة عقل ان يقوله لا نا نسالهم اي ذلك هو المحرم عندكم
الكاس الاخيرة ام الجرعة ام النقطة منها فان قالوا الكاس الاخيرة قلنا قد يكون من اوقية وقد يكون
من اربعة ارطال واكثر فما بين ذلك وقد لا يكون هنالك كاس بل يضع الشارب فاه في الكوز فلا
يقلعه عن فمه حتى يسكر فظهر بطلان قولهم في الكاس فان قالوا الجرعة الاخيرة قلنا والجرع يتفاضل
فتكون منها الصغيرة جدا ويكون منها ملى الحلق فاي ذلك هو الحرام واية هو الحلال فظهر فساد
قولهم في الجرعة ايض فان قالوا اخر نقطة قلنا النقطة يتفاضل فمنها كبير ومنها صغير حتى نردهم الى
مقدار الصوابة ويحصلوا في تضايق من يسخر بهم ويتطايب باخبارهم فان لم يحدوا في ذلك حدا كانوا
قد نسبوا الى الله تعالى انه حرم علينا مقدارا ما فضله عما احل وذلك المقدار لا يعرفه احد وهذا التكليف
ما لا يطاق وتحريم ما لا يمكن ان يدرى ما هو وحاش لله من هذا فان قالوا انتم تحرمون الاكثار المهلك المسول
او المودي من الطعام والشراب بحرمة لنا قلنا نعم هو ما زاد على الشبع والري المحسوسين بالطبيعة اللذين
يميزهما كل احد من نفسه حتى الطفل الرضيع والبهيمة فان كل ذي عقل اذا بلغ شبعه قطع الا القاصد
الى اذاء نفسه واتباع شهوته فكيف وههنا احاديث اخر لا يحتمل البتة هذا التاويل كقوله كل
شراب اسكر حرام اشارة الى عين الشراب قبل ان يشرب لا الى جزء منه وايض فان الكاس الاخيرة

المسكرة

المسكرة عندهم ليست هي التي اسكرت الشارب بالضرورة ندري هذا بل هي وكل ما شرب قبلها
وقد يشرب الانسان فلا يسكر فان خرج الى الريح حدث له السكر وكذلك ان حرك راسه حركة قوية
فلى اجزاء شرابه هو الحرام حينئذ وبالله تعالى التوفيق وقال ابو حنيفة في حد السكران انه ليس بسكران
حتى لا يميز الارض من السماء واباح كل سكر دون هذا فاعجبوا ارحمنا الله واياكم انتهى **قال المصنف**
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى تحريم اللعب بالنرد ورد الشهادة به وقال الشافعي ليس بحرام
ولا يرد به الشهادة وقد خالف قول رسوله صلى الله عليه وآله من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله وقال ع من لعب
بالنردشير فكانما غمس يده في لحم الخنزير ودمه انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان اللعب بالنرد حرام بلا خلاف فيه فما نقله عن المذهب يجري على عادته في الافتراء على المذهب انتهى
اقول يكذب ما ذكره الناصب ما في كتاب حيوة الحيوان الدميري الشافعي حيث نقل في بيان حكم
النرد والشطرنج عند ذكر العقرب عن تاج الدين السبكي ان القول بحل النرد وجه لاصحابنا وكذا السبكي ام
يكذبه ما في كتاب الينابيع حيث قال عند عد العدالة من شروط الشهادة وهي الاجتناب عن
الكبيرة وهي ما يوجب حدا او في وجه اختاره ما اوعد عليه وعيدا شديدا في الكتاب والسنة كعقوق
الوالدين واكل مال اليتيم والسحر وكتمان الشهادة بلا عذر ومنع الزكوة واخذ الرشوة والقيادة
والسعاية وضرب المسلم بلا حق والكذب عن النبي صلى الله عليه وآله وسب اصحابه والخيانة في الوزن وتقديم
الصلوة على وقتها وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عند القدرة والاصرار على الصغاير
وفي وجه على صغيرة كغيبة وكذبة وسفاهة ولعن وهجو ونميمة ولعب نرد لقوله ع من لعب بالنرد
فقد عصى الله ورسوله انتهى ووجه التكذيب ان الوجه الذي اختاره الشافعي من الوجوه الثلثة هو
الوجه الثاني ولم يعد لعب النرد فيه من اسباب رد الشهادة وانما الذي عد فيه ذلك سببا
للرد هو الوجه الثالث كما لا يخفى ثم ان اراد بالمذهب في قوله فما نقله عن المذهب وقوله افتراء
على المذهب المفتى به بين اصحاب الشافعي فلا يدفع الاعتراض عن القايل بالقول او الوجه الغير
المفتى به ولا يبيض وجهه وان اراد به انه لم يقع هذا القول او الوجه في مذهب الشافعي لا في قديمه
ولا في جديده فهو كذب سود الله وجه الناصب كما عرفت وجهه فتوجه **قال المصنف**
رفع الله درجته وقال الشافعي ومالك الغنا ليس بحرام ولا يفسق فاعله ولا يرد به الشهادة وقد
خالفا قوله تعالى واجتنبوا قول الزور وقال محمد بن الحنفية قول الزور الغنا وقال الله تعالى ومن
الناس من يشتري لهو الحديث وقال ابن عباس انه الغناء وقال الله تعالى ومن الناس الى الغنا ينبت

النفاق في القلب كما ينبت الماء البقل ونهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع المغنيات وشرائهن والتجارة فيهن واكل اثمانهن وثمنهن حرام انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الغناء بما لا يحرم من الاشعار وسماعه مكروهان ومن الاجنبية اشد وان كان منها خوف فتنة حرم وكذا من الصبي والحداء وسماعه مباحان كنشيد الاعراب وهو شعرها والدليل على عدم حرمته ما ورد في الصحاح ان عائشة قالت كانت جارية عندي جارية من الانصار وحقتها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الا تغنين فان هذا الحي من الانصار يحبون الغناء وايضا روى في الصحاح عن الربيع بنت معوذ بن عفراء قالت جاء النبي صلى الله عليه وسلم فدخل بيتي حين بني علي فجلس على فراشي فجعلت جويريات لنا يضربن الدف ويندبن من قتل من ابائي يوم بدر اذ قالت احديهن وفينا نبي يعلم ما في غد فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم دعي هذه وقولي ما كنت تقولين ويعلم من هذه الاحاديث جواز الغناء وخصصه بعضهم بالعرس ولما كان الظاهر من الاحاديث عدم الحرمة اباحه الشافعي في العرس وكرهه في غيره والاخبار متعارضة والاصل الاباحة انتهى **اقول** ذكر في كتاب الينابيع وكره اللعب بالشطرنج ثم عطف عليه بعد توسيط ذكر الخلاف فيه ونظير الحمام والغناء وسماعه لقوله تعالى ومن يشتري لهو الحديث ولقوله عليه السلام الغناء ينبت النفاق ومن اجنبية وصبي الخلاف الفتنة يحرم انتهى وليس فيه ما ذكره الناصب من تقييد كراهة الغناء بما لا يحرم كما ترى ثم لو سلمنا صحة الاخبار التي ذكرها الناصب وسلمنا معارضتها للاخبار التي استدل بها المصنف فنقول الترجيح معنا لما تقرر في الاصول من ترجيح الخبر المتضمن النهي على ما تضمن الامر وترجيح ما يكون مدلوله الامر على ما يكون مدلوله الاباحة فما رواه الناصب من احاديث الاباحة بعد تسليم صحتها يكون مرجوحا سيما مع اعتضاد احاديث النهي بظاهر القران واما ما ذكره من ان الاصل الاباحة فغير مسلم ومع هذا لم ينقل عن الشافعي في ذلك شيء وانما الذي ذهب الى ذلك بعض المعتزلة وبعض فقهاء الشافعية والحنفية كما صرحوا به وقد ذهب ابو علي بن ابي هريرة من الشافعية الى ان الاصل الحرمة فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته وقال مالك كل من حد في معصية لا اقبل شهادته بعد توبته وعدالته وقد خالف قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقال مالك لا اقبل شهادة البدوي على الحضري الا في الجراح وقد خالف الاية وقال اذا شهد صبي او عبد او كافر عند الحاكم فردت شهادتهم ثم بلغ الصبي واعتق العبد واسلم الكافر ثم اعادوها لم يقبل وقد خالف الاية وقال مالك شهادة المختبي وهو الذي يخفيه صاحب الدين عن المعترف ثم يجاري المقر في الحديث فيقر ويسمعه المختبي لا تقبل وقد خالف الاية انتهى **قال الناصب** خفضه الله ذكر من الصور عن مالك في عدم سماع الشهادة امور اجتهادية

زوجتها

ويخاف ل

سماع م — ولله عليه دلائل فوجه المحدود القياس على المجلود في القذف ووجه عدم شهادة البدوي على الحضري لعدم اطلاعه على حاله لعدم المخالطة وقبولها في الجراح لامكان وقوعه في البادية ووجه عدم شهادة الناقص بعد الاعادة في حال الكمال لان الرد سبقه فلا يسمع ووجه عدم سماع شهادة المختبي انه نوع من الخداع وكل هذه اجتهادات والادلة قد تكون قوية وقد تكون ضعيفة ولا مخالفة للنص الوارد في استشهاد الشهيدين فانه شروط بشروط يفهم من السنة انتهى **اقول** القياس باطل كما عرفته في قسم الاصول مع ان قياس المحدود على المجلود قياس مع الفارق واما ما ذكره في تعليل سماع شهادة البدوي على الجراح من امكانه في البادية فيجري في غير الجراح لامكان وقوع البيع سيما بيع البعير والغنم والصوف ونحوها في البادية فالفرق تحكم واما قوله ان الرد سبق شهادة الصبي والعبد والكافر في الصور المذكورة ففيه ان الرد انما سبق لعدم الشرط فاذا وجد الشرط لزم السماع واما ما ذكره من ان الادلة قد يكون قوية وقد يكون ضعيفة فمسلم لكن الكلام في ان الادلة التي تشبث بها مالك واضرابه ظاهر البطلان واضح الفساد لا يصلح لمن ترقى اولى درجة عن مرتبة العوام ان يتمسك بها في استنباط الاحكام واما ما ذكره من ان النص الوارد في استشهاد الشهيدين مشروط بشروط يفهم من السنة مدخول بان السنة التي يفهم منها تلك الشروط غير موجودة ودعوى استنباط ذلك منها كاذبة ولو صدق في ذلك فعليه ذكرها اولا حتى ننظر في دلالتها على ما ادعاه **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا شهد على الاصل شاهد واحد وعلى الاصل الثاني اخر لم يقبل وقال احمد يقبل وهو خلاف الاجماع ولان كل اصل لم يثبت بشهادته انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الشاهدين يجب ان يشهدا على امر واحد ليثبت والا لم يثبت ووجه ما ذهب اليه احمد ان الاصلية يثبت بشهادتهما وان اختلف كل الاصلين انتهى **اقول** لا يخفى انه لم يتعرض الناصب لما ذكره المصنف من لزوم مخالفة الاجماع واما ما اجاب به عن الوجه الثاني بان الاصلية يثبت بشهادتهما فلا وجه له اصلا كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا ادعى زوجية امراة فانكرت ولم يكن بينة كان له عليها اليمين وقال ابو حنيفة لا يمين عليها وقد خالف قوله البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يتوجه اليها اليمين لانكارها ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الاصل كونها مصدقا البراءة كل امراة من نكاح الغير اذا لم يكن قرينة فلا يحتاج الى اليمين

سماع م

التي البطلان

للزم

انتهى **اقول** لا يخفى ان الاصل انما يصير حجة اذا لم يعارضه النص فلا يفيد اصله هنا اصلا **قال المصنف** رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا وطى اثنان امراة فى طهر واحد وطيا يلحق به النسب واتت به لمدة يمكن ان يكون لكل واحد منهما الحق بهما معا ونقل الطحاوى عنه انه يلحق باثنين ولا يلحقه بثلاثة وحكى الكرخى والرازى وغيرهما عنه انه لو ادعاه ما تناسب الحقه بهم ثم قال ابو حنيفة لو كان لرجل اثنان تحدث ولد فقالت كل واحدة منهما هو ابنى من سيدى الحق بالاثنين معا وهذا خلاف المعقول والمنقول للعلم الضرورى بان الولد الواحد لم يولد من امهات شتى ولا من اباء شتى و قال الله تعالى يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه اذا تنازع اثنان او اكثر مجهولا من لقيط او غيره او ان اشترك اثنان او اكثر فى وطى امراة وتاتى بولد يمكن من كل واحد بالشبهة فى النكاح او بعد الطلاق فى العدة او بالنكاح تلقا جاهلا او بوطاءها رجلان بنكاحين فاسدين او بوطاء الشريكان الجارية المشتركة او يطاء امته ويبيعها فيطاءها المشترى قبل الاستبراء يعرض على القايف فى جميع هذه الصور فاذا الحق القايف باحدهما لزم ولم يقبل رجوعه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه لم يعتبر العرض على القايف فالالحاق باحدهما دون الاخر يكون ترجيحا بلا مرجح فالانتساب اليهما باق الى ظهور المرجح ولا مخالفة للضرورة لانه لا يقول بانه تولد من كليهما بل يقول باحتمال الانتساب الى كليهما فيحكم بالانتساب الى ظهور المرجح انتهى **اقول** ما نقله المص عن ابى حنيفة من انه قال يلحق بهما معا وما نقل الطحاوى من انه يلحقه باثنين ولا يلحقه بثلاثة دليل على ان ما ذكره الناصب فى توجيه كلامه مما يتحد به مع مذهب غيره ويصير النزاع بينه وبين غيره لفظيا من جملة مخترعات الناصب وتوجيه بما لا يرضى به صاحبه ثم ما قيل من انه اذا لم يعتبر ابو حنيفة العرض على القايف ولا القرعة التى اعتبرها رسول الله صلى الله عليه وآله ورد هو عليه بان القرعة قمار يلزم الترجيح بلا مرجح لكن ما الوجه فى انه لا يعتبر العرض على القايف ولا القرعة وبالجملة كلام ابى حنيفة على ما وجهه به الناصب فى مرتبة ان يقال انه لم يعتبر نص الكتاب والسنة فالالحاق باحدهما دون الاخر ترجيح مرجح وفساده اظهر من ان يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته وقال ابو حنيفة الكتابة الفاسدة لازمة وهو خلاف الاصل الدال على اصالة بقاء الملك النازع عن رضا المزيل وقال ابو حنيفة اذا كاتب عبده ومات وخلف ابنين فابراه احدهما من نصيبه او اعتقه لا يصح الابراء ولا العتق وهو خلاف قوله عليه السلام الناس مسلطون على اموالهم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان الكتابة كالباطلة فى بعض الاحكام وكالصحيحة فى بعضها

والفاسدة كالباطلة فى عدم اللزوم فيجوز للمالك الفسخ فى الفاسدة دون الصحيحة وعند ابى حنيفة ان فساد العقد لا يبطل الملك فى البيع فان صح ما رواه عنه فلعله جعله مثل البيع واما ما نسب الى ابى حنيفة من عدم الابراء ان صح فلعله للزومه فى حيوة المورث فلا يبطل ولا يلزم عدم تسلطه لانه للبرى ان يعتقه فيكون مسلطا على ماله انتهى **اقول** ما ذكره الناصب فى تقرير مذهب الشافعى من ان الكتابة الفاسدة كالباطلة باطل فاسد يدل على قلة فهمه وبلوغ جهله بفقه امامه واصطلاح اصحابه فى هذه المسئلة وتحقيق ذلك انهم قسموا ما لا يصح من الكتابة الى باطلة وفاسدة فالباطلة هى التى اختل بعض اركانها بان كان السيد صبيا او مجنونا او مكرها على الكتابة او كان العقد كذلك او اذا لم يجر ذكر عوض او ذكر ما لا يقصد مالية كالدم والحشرات واختلت الصيغة والفاسدة هى التى امتنعت صحتها بشرط فاسد او لفوات شرط فى العوض بان كان خمرا او خنزيرا او مجهولا او لم يجمه ثم جعلوا الكتابة الباطلة لاغية والفاسدة تساوى الصحيحة فى ثلثة امور احدها انه يحصل العتق باداء النجوم والثانى انه يستقل بالكسب وتستتبع عند العتق ما فضل من كسبه وكذا ولده من جاريته والثالث انه يستقل حتى يقابل السيد ويسقط عن نفقته ويفارقها فى انها لا تلزم من جانب السيد فله فسخها وتبطل بموت السيد وبالجملة فالعتق عندهم يحصل من جهة التعليق لا من جهة الكتابة وهذا كله عندنا الاغ لان الفاسد لا يترتب عليه اثر والاطلاق الشرعى محمول على الصحيح والاحكام مترتبة عليه فالمكاتبة الفاسدة باقسامها تقع لاغية واما ما ذكره بقوله وعند ابى حنيفة الخ فمردود بان عندنا انه لا يروج الاعلى مقلديه والاصل حجة عليه فى كل من البيع الفاسد والكتابة الفاسدة كالبيع وحملها عليه غير صالح للاصلاح حكمه فيهما باللزوم بل هو من قبيل اصلاح الفاسد بالفاسد كما لا يخفى واما ما ذكره من ان وجه حكم ابى حنيفة بعدم صحة ابراء الوارث حصته من المال الذى كاتب المورث هو لزومه فى حيوة المورث ثم لزم عدم صحة ابراء الوارث عما كان لمورثه فى ذمة غيره باى طرق من الطرق الشرعية من القرض والقراض والغصب ونحوها وبطلانه ظاهر جدا واما ما ذكره من انه لا يلزم من الحكم بعدم صحة ابراء الوارث حصته من مال المكاتبة عدم تسلطه لانه له ان يعتقه فيكون مسلطا على ماله فمدخول بان مفاد الحديث عموم التسلط الا ما اخرجه الدليل المنفصل ومن جملة افراد ذلك العام التسلط فى الابراء وقد نفاه ابو حنيفة فكيف يصدق انه مسلط على ما له فالتسلط فى العتق فقط لا يصحح صدق العام بعمومه وهو ظاهر **قال المصنف** رفع الله درجته وقال ابو حنيفة ومالك والشافعى اذا

كان عبد بين اثنين فكاتباه معاً على نصيبه بغير اذن شريكه لم يصح وجاء العتق على اسمه فكاتبوهم وقوله
ع الناس مسلطون على اموالهم **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو كاتب الشريكان
معا او وكلا من يكاتبه صحت ولو كاتب بعض عبد باقيه لغيره فسدت كاتب باذن الشريك او دونه
والمكاتب باطلها فان لم يفعل دفع العبد اليه بعض كسبه والى الآخر بعضه بحسب الملك حتى ادى المنجم
عتق ويقوم نصيب الشريك على المكاتب ان شرط اليسار ويرجع العبد اليه بالمدفوع وهو على العبد بقدر
القسط المكاتب من قيمته والدليل على فساده انها تصرف في المال المشترك بما ليس له وهذا موجب الفساد
انتفاء الابطال والاية ليست بحجة عليه لانها تدل بقسط القدر المكاتب من قيمته على مشروعية عقد المكاتبة
ان كان مشتمل على شرايط الصحة لا على مشروعيتهما مطلقا وكذا الحديث فان التسليط على المال موقوف على شرايط
منها التصرف على وجه اذن فيه الشارع ولم يحصل هنا ثم انه لم ينقل المذهب على ما هو عليه لما تقدم فان المذ علي م
فساد الكتابة في العبد المشترك اذا كاتب احد الشريكين في نصيبه سواء اذن الشريك او لم يأذن بمعنى راجع
الى نفس العبد المشترك وهو عدم قبوله للكتابة على بعضه وذلك المعنى ان المكاتب يحتاج الى التردد حضرا
او سفرا لاكتساب النجوم ولا يستقل بذلك اذا كان بعضه رقيقا فيحصل مقصود الكتابة وقد نقل هو من المذ
فساده على تقدير عدم الاذن فظهر انه حرف الكلم عن مواضعها كاليهود والنصارى انتهى **اقول** لا يخفى ان
الدليل الذي ذكره الناصب لفساد الصورة المذكورة فاسد لا صورة له لانا لا نسلم ان كتابة احد الشريكين لنصيبه
من العبد تصرف في المال المشترك بما ليس له لا بد لذلك من دليل لم ما ذكره من ان الاية ليست بحجة عليه باطل
قوله لانها تدل على مشروعية عقد المكاتبة ان كان مشتملاً على شرايط الصحة لا على مشروعيتها مطلقا قلنا
الاية مطلقة غير مقيدة بشيء من الشرايط وعدمها والاصل عدم التوقف على شرط فمن ادعى اعتبار امر آخر
لشرط وتقييد الاية به يطالب بالبيان وكذا الكلام في الحديث اذ لا نسلم ان التسلط في العبد المكاتب
موقوف على شرط اعتبره الشارع غير حاصل ههنا واما ما ذكره من ان المص لم ينقل المذهب على ما هو عليه
ففيه ان ما ذكره المص هو اصل المذهب الذي عليه الشافعي كما يدل عليه مطالعة الكتب المبسوطة والذي ذكره
الناصب هو ما جرت به عادته من نسبة ما تقرر عليه مذهب المتأخرين من اصحاب الشافعي اليه والدليل
عليه ان الناصب نقل ما نقله ههنا وفي اكثر المواضع السابقة من كتاب الانوار الذي صنفه مؤلفه على ذكر ما تقرر
عليه الفتوى كما مر فالتحريف انما وقع عن الناصب الرجس المارد فهو احق بمشابهة اليهود والنصارى كما
لا يخفى ثم لا يخفى وقوع التكرار المستهجن في قوله وذلك المعنى الخ بعد قوله بمعنى الخ المذكور بقوله وهو
عدم قبوله الخ هذا ولا يذهب عليك انه لم يتعرض لنفي نسبة المص الى الثلاثة الا عن الشافعي دون ابي حنيفة ومالك ما نسبه ص

فلا يكون

فلا يكون ما ذكره حاسماً للتشنيع المص على الكل فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته وقال الشافعي اذا كان
عبد بين اثنين لاحدهما الثلثان وللآخر الثلث فكاتباه بمائتين على السوية لم يصح حتى يتفاوتا على النسبة
وقد خالف العمومات ولعدم التقدير في المال بل لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء فكذا بعضه انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح المكاتبة من الشريكين ان اتفقت النجوم جنسا واجلا
وعددا وجعلا حصة كل من النجوم بحسب اشتراكهما في العبد او اطلقا فانهما يقسم كذلك وان اختلف النجوم
في الجنس او الاجل او العدد او شرطا تفاوتا في النجوم مع التساوي في الملك او بالعكس لم يصح ولا يشترط استواء
الشريكين في الملك والدليل عليه ان المكاتبة على العبد وان كانت من شريكين عقد واحد لما مر انه لا يجوز مكاتبة
البعض بل يقع عقد المكاتبة على كل العبد فيكون العوض الذي هو النجوم عوضا واحدا لا اعواضا مختلفة
اذ لو كان اعواضا مختلفة لاختلفت بها العقد فلزم تعدد العقد وهو غير جائز بل يوجب الفساد كما مر واذا
كان عوضا واحدا يلزم ان يكون مقسوما على المعوض على قدر الحصة والا لزم الفساد المذكور وهو تعدد
العقد كالعبد المبيع بمائتين فانه يقع الثمن بازاء كل العبد وان فرضنا توزيع الثمن على المبيع يقع على التساوي لا
على التفاوت لانه يقع نصف الثمن بازاء نصف المبيع لا ان ثلثه يقع بازاء الثلثين من المبيع ولا مخالفة للعمومات
الثمن م لان العمومات تدل على وقوع بازاء الثمن على قدر الحصص بلا تفاوت وما ذكر من عدم التقدير في المال بل لكل
فكذا م احد ان يكاتب عبده بما شاء فبعضه فهذا من باب قياس البعض على الكل ولا يلزم التساوي بين احكام البعض
ان يكاتب بعض العبد وهذا الرجل يدعي انه من ارباب الاجتهاد واصحاب الدلايل ومع هذا يحكم على وجوب
تساوي احكام الكل والبعض والحال ان من يعرف معنى البعض والكل يعرف عدم وجوب تساويهما في الاحكام
وهذا آخر من خرافاته الذي خالف فيه ضرورة عقل البله والصبيان فضلا عمن له ادنى مسكة واطلاع على الدليل
والبرهان انتهى **اقول** لا يخفى ان المكاتبة من الشريكين انما يكون عقداً واحداً اذا اتفقا في ايقاع العقد على الشركة
في صفقة واحدة واما اذا وقع كل منهما عقدا منفردا على حصته فلا وما ذكره من عدم جواز مكاتبة البعض دعوى
مجردة لا يعجز احد عن الاتيان بمثلها في مقابلها واما ما ذكره في بيان عدم مخالفة العمومات من ان العمومات
تدل على وقوع الثمن بازاء الثمن على قدر الحصص بلا تفاوت فنقول بان لو اسلم هذه الدلالة فانما
يتحقق اذا قيل بوجوب اتيان الشريكين بكتابة العبد المشترك معا في عقد واحد وقد منعناه سابقا
واما ما ذكره من انه على فرض توزيع الثمن على المبيع يقع على التساوي لا على التفاوت قلنا هذا انما يسلم اذا
كان الحصص بين الشركاء في المبيع على التساوي والا فهو ممنوع قوله لانه يقع نصف الثمن بازاء نصف
المبيع قلنا هذا اذا كان بيع الكل بعقد واحد واما اذا باع كل من الشريكين حصته بعقد منفرد وثمن على حدة

فلاوهو ظاهر جدا واما ما ذكره من ان قول المص لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء فكذا بعضه من باب
قياس البعض على الكل غير مسلم بل هو من باب ثبوت حكم الكل في البعض بطريق اولى كما في تحريم
الضرب بالقياس الى تحريم التافيف وهو حجة معتبرة اتفاقا وبهذا ظهر ان المص لا يدعي تساوي يدعي م
احكام الكل والبعض كما توهمه الناصب بل ان ثبوت الحكم في البعض ههنا اولى من ثبوته في الكل
فالخلل في فهم الناصب لا في اجتهاد المص قدس سره ولقد ظهر بحمد الله تعالى ان ما ذكره المص قدس سره
من اول الكتاب الى ههنا كلها مزخرفات بمعنى المحرفات والمزينات وان المزخرف بالمعنى الطاري
في الاستعمال انما يليق بكلام الناصب والميته واسلافه **قال المصنف** رفع الله درجته
فهذه الاحكام الشرعية التي خالف فيها الجمهور القران والسنة بعض من كل ومن اراد الاستقصا
فعليه بكتب الفقه فانه يظهر على اكثر من هذا وانما اقتصرنا على هذا طلبا للاختصار ولان المطلوب
بيان انه يجوز للعامي ان يقلد مثل هولاء بل من يكون معصوما لا يجوز عليه الخطا ولا الزلل وهو
حاصل بذلك فليحذر من يومن بالله واليوم الاخر ويعرف انه مسئول غدا عن عمله واعتقاده من
اتباع ذوي الاهواء والاعتقاد على تقليد الاجداد والاباء ولا يدخل نفسه في زمرة الاشقياء
فان الروساء منهم اعتقدوا ما اعتقدوه من العقايد الباطلة طلبا للمنافع الدنيوية واهملوا امر الاخرة
وطلبوا العاجلة ورفضوا الاجلة نعوذ بالله تعالى من تزلزل الاقدام وفيما اوردناه في هذا الكتاب
كفاية لمن له ادنى تحصيل فكيف من يستغني عن كثير التنبيه بالقليل والموفق للصواب واليه المرجع و
المآب وصلواته على سيدنا ونبينا وهادينا ومهدينا محمد المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم و اللهم
علي بن عمه ووصيه وعترته النجباء صلوة يفقد اولها ولا ينفد اخرها نقصم بها ظهور الجاحدين
ونرغم بها انوف المبطلين جعلنا الله واياكم من الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون انتهى
قال الناصب اقول قد وفقنا الله تعالى بلطفه العميم وفضله الجسيم حتى اتينا على هذا الكتاب الموسوم
بخلاف المفهوم وقد سماه نهج الحق وكشف الصدق فقابلنا بكتابنا هذا المسمى بابطال نهج الباطل واهمال
كشف العاطل وذكرنا فيه جميع ما ذكره في ذلك الكتاب مصنفه بعباراته الظاهرة عليها اثار الركاكة و
ابدينا بحمد الله تعالى على طلاب الحق وتباع طريق الصدق ان ما نسب جمهور علماء السنة والجماعة الى مخالفة
الكتاب والسنة والمجانبة عن اتباع سنن العقل والفطرة فهو فيما ادعاه مبطل مفترى كذاب بل
هو خالف ضرورة العقل وخالف الكتاب والسنة ولم يفهم في الاكثر معاني الكتاب والسنة وان
فهم بعضه حمله على خلاف ما هما عليه لقصور باعه في طريق الاستدلال ولغلوه في الابتداع والتعصب

ولوفور

ولوفور اغراضه واستيلاء علة الاهواء عليه والعاقل المتبصر المتدين اذا طالع كتابنا هذا واطلع
على طرق مباحثها ومداخلها في رد الخصم وتشبثنا في ابطال مدعياته الكاذبة بصحاح الاحاديث
وبصريح العقل التابع للشرع الشريف على طريقة الانصاف لا على سبيل البغي والاعتساف علم عتساف
ان هذا الرجل من التوفيق غير موفق ولا ينبغي فيما ذكره من قواعد المذهب في العلوم الثلثة ان يتبع
ويقلد فان اكثر ما ذكره في العلوم الثلثة اقوال مرجوحة رجع عنها العلماء وابطلوها بضعفها واعتقدوا
في حدثانها والقليل منها ما اخترعه هو واشباهه من ارباب مذهبه ومع التامل الوافي يظهر
على المطالع لهذا الكتاب ان المذهب الذي ينتسب اليه الشيعة والروافض ماخوذ من مرجوحات
اقوال اهل المذاهب وملحوس من فضلات المعتزلة قد جمعها طايفة من المتعصبين المتروكين
فسموها مذهبا وجعلوها لانفسهم طريقة ونحلة واذا ظهر هذا علم ان الائمة من علماء السنة محققون
في انهم جعلوا ذلك المذهب كالمعدوم وترى البتة ان راجعت كتب العلماء من اهل السنة والجماعة
المدونة في الاصول والفروع ان العلماء لم يلتفتوا الى خلافهم ولم يذكروا شيئا من مذهبهم
الا نادرا على سبيل التعجب لظهور فساده وبدو بطلانه وها نحن ان شاء الله تعالى نضع خاتمة
في هذا الكتاب لبيان حقيقة مذهبهم على سبيل الاجمال والله المستعان انتهى **اقول** جعل
الناصب الشرير ما القى من جرحه الذي هو الشر المحض متعلقا للتوفيق انما يصح بناء على ما ذهب بدم
اليه بعض اللغويين من ان التوفيق قد يستعمل في توجيه اسباب الشر نحوه فان توفيق الخير
نصيب اعداء الناصب كما لا يخفى على من اطلع على تفاصيل مجاهداتنا في هذا الشرح معه فافتخاره
بتوفيقه لكتابة هذه الجرح وادعاءه لكونه خيرا وعبادة كما ترى ولنعم ما قال بعض فضلاء
شعرائنا في مثل ذلك **شعر** مدعى تا زند كه توفيق عبادت يافتست **ع** خالى بس توفيق جابى عصيانش
نيكرانست **ثم** ان الظاهر انه اراد بكشف العاطل في قوله اهمال كشف العاطل هذا الكتاب المسطور
الذي سماه مصنفه قدس سره بكشف الحق وحينئذ يتوجه عليه انه لم يهمل ذلك بل وقع منه التعرض
له بالجرح والخدش الظاهري فيصير تسميته بجرحه بهذا اسما بلا مسمى ثم ان نسبة الكلام المص الى بر مهملا محضا م
الركاكة انما وقع كذبا وعنادا ولو رام الاصمعي ان يبين من اول ذلك الكتاب المستطاب الى اخره
ركاكة جملة واحدة من كلامه على قاعدة لما امكنه بحمد الله تعالى اللهم الا ان يراد بالركيك في كلام المص
بعض العبارات الركيكة التي حكاها المص عن بعض اسلاف اهل السنة كقول عمر للنبي ص ان الرجل
ليهجر وامثال ذلك مما اورده بعض القوادح والمثالب التي رواها في شان المشايخ الثلثة والفقها

الاربعة وامثالهم لضرورة اظهار الجرح والتعديل المادخون فيه في الدين لكن الركيك بهذا
عرف طارٍ من المتكلمين بالفارسية كما لا يخفى ومن ما نرى عند انتقام الله تعالى عن الناصب عاجلا
وكان المصنف عنه سبحانه ان الناصب حيث نسب كلام المص في هذا الفصل الى الركاكة
تعصبا وحيفا فقد وقع منه فيه مع قصره فقرات ملحونة ركيكة ملعونة خارجة عن اسلوب كلام
الاحلام منها ما وقع في قوله الظاهرة عليها اثر الركاكة الحقان ركاكة ايراد التاء في صفة الاثر وكونه
لحنا في العربية مما لا يخفى ولعله توهم ان الظاهرة في كلامه يصير صفة لقوله بعباراته السابقة عليه
وفيه ومنها قوله ان ما نسب جمهور علماء السنة والجماعة الى مخالفة الكتاب والسنة الخ فان الصواب
ان يقول ان ما نسب الى ما نسب جمهور علماء السنة الجماعة من مخالفة ومنها قوله ولا ينبغي فيما ذكره
من قواعد المذاهب الخ وهذا ظاهر ولو حاولنا التعرض لبيان ما وقع في سائر جرحه من اللحن والركاكة
لطال بنا الكلام هذا وقد اوضحنا بحمد الله تعالى في طي مراتب ما اتينا به من الرد على الناصب ان جميع
ما ادعاه الناصب ههنا على المصنف من الكذب والافتراء ومخالفة ضرورة العقل كلها قضايا انعكست
او قعه فيها عدم تميزه بين دررى الكلام وسلاقة او الفه باصغاء ما نعق به نعاق اسلافه كما قيل في
النظم الفارسي بوى بلبلت آخر بجا يستد افتد كركوش هوش برغان هرزه كو دارى ومن المضحكات
تسميته ما تشبث به من احاديث اهل السنة بالصحيح ثم زعمه انها مما تصير حجة على الخصم مع ما عرفت
سابقا من فساد حال تلك الاحاديث وحال جامعيها وانكار الامامية لصحتها ثم كيف يتأتى للناصب
دعوى تشبثه بصريح العقل مع عزلهم العقل صريحا عن الحكم ونفيهم الحسن والقبح العقليين على ما
ما سبق في مسائل الاصول واما ما ذكره من ان ما ذكره المص في العلوم الثلثة اقوال مرجوحة رجع عنها
العلماء الخ فكونها مرجوحة انما هو في زعمه الباطل وزعم اسلافه الذين عبر عنهم بالعلماء جزافا وقد بينا
بحمد الله تعالى رجحانها على وجه لو كان هؤلاء العلماء موجودين لرجعوا عن رجوعهم وكرروا به في طلب الحق
سورة جوعهم واما ما ذكره من ان الشيعة تجسسوا من فضلات المعتزلة فمردود بما سيجيء بيانه من ان
اول رؤساء المعتزلة انما اقتبس من سيد الشيعة ابي هاشم بن محمد الحنفية رض وان الذي اخذ من علماء
المعتزلة وحسن من فضلاتهم هو ابو الحسن الاشعري شيخ اهل السنة غاية الامر انه اعتزل عنهم في مسائل
قليلة لحب التفرد بالرياسة فافرد تلك المسائل بالتدوين وجعلها مذهبا له وللمقلدين ومنه في
الدين وايضا ما ذكره من مرجوحية مذهب الامامية ومتروكيته مكذوب بما ذكره الشهرستاني في كتاب
الملل والنحل في تحقيق مذهب الامامية وما ذكره صاحب جامع الاصول في شرح حديث من تجدد

من ان

من ان مجدد مذهب الامامية في المائة الثانية هو علي بن موسى الرضا ع ولا ريب في رجحان
المذهب الذي يكون مجدده مثله ع واتضح من هذا ان مذهبهم انما اقتبس من هؤلاء الائمة المعصومين
وبيعته عليه ظهور انه كان لهم عليهم السلم احاديث وآداب وعبادات ومذاهب في فروع الفقه
ومعتقدات كانوا يعلمونها اولادهم وجواريهم ومواليهم وعبيدهم من شيعة المدينة و
الكوفة وغيرها كما ذكره محمد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث قال عند ذكر الباقرية
والجعفرية من الشيعة ان ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع هو ذو علم غزير في الدين وادب كامل
في الحكمة وزهد بالغ في الدنيا وورع تام عن الشهوات وقد اقام بالمدينة مدة يفيد الشيعة المنتمين
اليه ويفيض على الموالين له اسرار العلم انتهى وكان ائمتهم ومجتهديهم في كل عصر من لدن امير المؤمنين ع
الى يومنا هذا لا ينقصرون عن علماء فرقة من الفرق بل هم في كل زمان اعلم واكثر عددا وان كانوا اقل
عددا اما في زمان ائمتهم الاثنى عشر فواضح انه لم يماثلهم احد في علم ولا عمل لان قولهم لم يكن بظن واجتهاد
وانما كان بالعلم الحقيقي لما نقل كل واحد عن ابيه ثم عن ابيه الى رسول الله ص واما بالكشف والالهام
بحيث يتساوى صغيرهم وكبيرهم ولهذا ما روى احد منهم في صغره ولا في كبره تردد الى معلم او استفاد من
استاد ولا سئل احدهم عن سؤال عن فتوى او تعلم او رجع الى كتاب او احتاج الى فكر ومن وقف على
سيرهم التي نقلها مخالفوهم فضلا عن موافقيهم علم صدق ذلك وقد صنف مخالفوهم في مناقبهم
وفضائلهم كتبا لا يدخل تحت الحصر واما تلامذتهم كهشام بن الحكم وهشام بن سالم ومحمد بن مسلم و
وزرارة بن اعين وجميل بن دراج وابو جعفر مؤمن الطاق واشباههم فانهم يزيدون عن الحصر حتى كان
بيت مولانا جعفر الصادق ع كالخان او السوق يزدحم المستفيدون منه والآخذون عنه من كل الفرق
واكثرهم كانوا مجتهدين اصحاب مذاهب ذكرهم علماء السنة واثنوا عليهم بالعلم والعمل بما لا مزيد عليه
ومن طالع كتب الرجال لاهل السنة سيما كتاب الميزان للذهبي الشامي علم صدق ذلك واما بعدهم فان
لهم من العلماء من لا يقصر عنهم مثل علي بن اسمعيل الميثمي ومحمد بن يعقوب الكليني الرازي وابن بابويه
القمي والصاحب بن عباد وشيخ الطائفة محمد بن النعمان المفيد وشيخ ابي جعفر الطوسي وابن البراج والسيد
المرتضى علم الهدى والشيخ المدقق محمد بن ادريس وابي القاسم بن محمد جعفر بن سعيد الحلي وابن
عمه يحيى بن سعيد الحلي والشيخ سديد الدين الحلي وولده الشيخ العلامة جمال الدين مصنف هذا الكتاب
المستطاب وولده فخر المحققين ومولانا الحبر المحقق النحرير سلطان العلماء نصير الدين محمد الطوسي و
المولى العلامة قطب الدين الرازي البويهي والشيخ الشهيد وامثالهم ممن لا يحصرهم حد ولا عد ومصنفاتهم

وتحقيقاتهم في العلوم العقلية والنقلية قد ملأت الخافقين ونقلها اهل السنة في مصنفاتهم
كما لا يخفى ومن لا يكابر عقله ووجدانه يعلم علما يقينيا قطعيا بأن هؤلاء الحواري والموالي والمجتهدين
في مذهب اهل البيت كانوا حضرتهم واعلم باصولهم وفروعهم كان اهل البيت ابصر بما في البيت
ولانهم سموا بهذا السبب شيعة ورفضة وكانوا يحملون الايذاء في اكثر الاوقات عن المتسمين باهل السنة
ويخفون احوالهم عنهم تقية ومع ذلك كما شرحنا لك نقلوا الاخبار عن ائمتهم ع واكثروا من التصنيف في
مذهبهم ولم يتركوا مذهبهم فارتكاب هذه الطائفة للكذب مما لا وجه لانه في الآخرة موجب للنار وفي
الدنيا سبب للقتل والعار والعاقل لا يختار مثل هذا بلا سبب هوى يدعوه الى الاختيار ولا يحتجم
تصنيف الكتب والاشعار المشتملة على عقايد الائمة عليهم السلم وما لهم من الاحاديث والاخبار التي لا يحيط
بها نطاق الاحصاء ويزيد على ما في الصحاح الست لاهل السنة زيادة لا يعتريها الانكار ولا يتصور من
مثل هذه الطائفة الابرار وشدة دياناتهم ومبالغتهم في رواة الاخبار واشتراطهم العدالة وعدم الاكتفاء
بمجرد الاسلام وعدم ظهور العصيان حتى طرحوا كثيرا من الاخبار بسبب عدم عدالة الراوي ان يضعوا ذلك
المبلغ من الكتب وينسبوا ما فيها الى اهل البيت عليهم السلم كذبا وافتراء ويجعلوا انفسهم لذلك مقهورة و
عن الدنيا والآخرة محرومة مهجورة بخلاف مذهب المخالف فان علمائهم كانوا في اكثر الاوقات ظاهرين متظاهرين
بمن وافق عقيدتهم من الملوك والحكام فلا يبعد منهم اخفائهم للحق ووضعهم للباطل طمعا في الدنيا
ورغبة في تقرب الاموية والعباسية ومن استولى بعدهم على البلاد والعباد وكثر منهم الظلم والفساد
كما شاهدنا في زماننا في اكثر بلاد الروم وما وراء النهر وغيرهما مما استولى عليه سلاطين اهل السنة ان علماءها
يجعلون الشرع تابعا لامر الحاكم الظالم ولا يستحيون عن شناعته ويحكمون بصحة خلافة السلطان الظالم
الزاني اللايط الشارب للخمر الذي لا يتقيد بالشرع ويفتون بتوقف صلوة الجمعة والعقود والانكحة وامثالها
من امور الشرع على اذنه ويستاجر امثالهم القضاء عن السلاطين ويأخذ الرشوة علانية مع انها حرام باتفاق
المسلمين قاطبة وكثير منهم كامامهم الخرابي جوزوا وضع الحديث لنصرة السنة وقد وضعوا في صحة خلافة
العباسية واستبداد خلافتهم الى يوم القيمة اخبارا قد كشف الله عن كذبها ووضعها فانقرضوا بحيث
لم يبق منهم مخبر بلدا ولا رئيس قرية فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقصة وضع
الاحاديث في زمن الاموية والعباسية وتكليف اولياء الاموية للنسائي الى وضع الحديث كغيره من علماء
في فضائل معوية وبعثهم على قتله بعد ظهور امتناعه وسوء اعتقاده في معوية مشهور وفي تاريخ اليافعي
وابن كثير الشامي وغيرهما مذكور واذا ثبت ان مذهب الامامية مذهب اهل البيت ع لم الا تسلم

ويحن م
لاان آ
بحيط الا ظهار م
الاحصاء وم
مهام

وبثت

وثبت حقية ما ذهبوا اليه العصمة من عولوا في مذهبهم عليه سلمنا ان ائمتنا لم تكونوا معصومين كما يدعيه
فقد كانوا مجتهدين في ذلك لم يخالف في ذلك احد وسلمنا ان ائمتكم الاربعة كانوا مجتهدين في ذلك
لم يخالف في ذلك الفقهاء ابرار ولكن لم يقم دليل عقلي ولا نقلي من الله ولا من رسوله على وجوب التمسك
بواحد منهم كما قام ذلك في اهل البيت ع كما سمعته من انا التمسك بهم وبكتاب الله لن يضل ابدا سلمنا
ان الباري لم ينص في كتابه على طهارتهم ولا امر النبي ص بالتمسك بهم فالمزية التي في ائمتكم المجوزة لاتباعكم
لهم وهو الاجتهاد حاصل فيهم مع زيادة اخرى وهي اتفاق جميع الفرق على طهارتهم وتحققهم و
غزارة علمهم بحيث لا يشك فيه احد ولم يتمكن احد من اعدائهم مع كثرتهم وعلو شأنهم في الدنيا كالخلفاء
بني امية وبني العباس وما ذاك الا لعلم جميع الناس بطهارتهم فالكاذب عليهم يعلم انه يكذبه كل من سمعه
وهذا المزية لم يحصل لغيرهم فان من سواهم قد طعن بعضهم على بعض حتى صنف بعض الشافعية كتابا
سماه النكت الشريفة في الرد على ابي حنيفة واثبت كفره بمخالفته للسنة المطهرة بما لا يطيل شرحه و
قال الغزالي في المنخول لا اكتراث لمخالفة ابي حنيفة فاني اقطع بخطائه في تسعة اعشار مذاهبه التي خالف
فيها خصومه فانه اتى فيها بالزلل في قواعد اصوله بترك القول فيها عن مظان الظنون كتقديم القياس
على الخبر ورجوعه الى الاستحسان الذي لا مستند له وزعمه ان الزيادة على النص نسخ في مسائل ذكرها
وتكثر مسائل شاذة في خرم القواعد انتهى والحنفية كفروا الشيخ الاشعري شيخ اصول الشافعية كما مر
من تصريح امامهم الزاهد بذلك في تفسير قوله تعالى ولولا نصبهم مصيبة الاية وكذا المالكية واكثر
الطوائف يكفرون الحنابلة لقولهم بالتجسيم ولا ريب في وجوب اتباع المتفق على علمه وعدالته ولا يجوز
العمل بالمرجوح مع امكان العمل بالراجح فقد لزم الناصب واصحابه القول بصحة مذهبنا الانحصار اهل البيت
ع على غيرهم بل يلزم ذلك كل من وقف نفسه على جادة الانصاف ولم يغلب عليه هوى سلوك
سبيل الاعتساف لان المقتضي للنجاة عندكم تقليد المجتهد وهذا حاصل لنا باعترافكم مع ما في اهل البيت
عليهم السلم من المرجحات التي لا يمكن انكارها وقد بيناها ولا يلزمنا القول بصحة مذهبكم لانا شرطنا
في المتبع العصمة حتى يؤمن من الخطاء فيكون نحن من الفرقة الناجية المتمسكة بمذهب اهل البيت ع
اجماعا بالدليل المسلمة المقدمات عندكم فاي مسلم يخاف الله واليوم الآخر يحكم بخطاء متبع اهل البيت
وبان مذهبه ماخوذ من موجبات الاهوال وكيت وكيت لولا غلبة الهوى والتعصب الذي يجعل القلوب
كالميت وها نحن انشاء الله نأتي على ما وضعه الناصب من الخاتمة ونوضح ان جل ما ذكره فيها موضوعات
مموهات مفتريات لم يرد بها الا الشناعة والعناد على نفسه واسلافه وتضعيف العار والشنار على

الحنابلة آ

الا

اعقابه واخلافه منقول قال الناصب خفضه الله خاتمة لبيان حقيقة مذهب الشيعة وبنيانه و
كشف وهن قواعده وبطلانه ونسال الله ان يوفقنا في هذا البيان لايثار طريق الانصاف والتجنب عن الغرض
والاعتساف فنقول قال الله تبارك وتعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا
يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون اعلم انه لا خلاف بين جميع
المليين ان وعد الله تعالى حق وانه لا يمكن ان يقع خلف في وعد الله تعالى ووقوع الخلف في وعد الله تعالى محال
عقلا وعادة وشرعا ولا نزاع لاحد في هذا ولا خلاف في انه تعالى وعد في هذه الاية لامة محمد صلعم ثلثة
اشياء ولا بد من وقوع كل الثلثة والا يلزم خلاف الوعد وهذه الامور الموعودة موعودة للمؤمنين لدلالة
صريح النص على هذا لان منكم يدل على ان المراد من المؤمنين هم المؤمنون من امة محمد صلعم فلو قلنا ان الحق
مذهب الشيعة لزم الخلف في المواعيد الثلثة وهذا خلف ونحن نبين ان شاء الله تعالى هذه الملازمة
بحيث يقبله المؤمن المنصف ويذعن بحجيته المخالف المعاند ان شاء الله تعالى فنقول الاول من المواعيد
الثلثة الاستخلاف في الارض والمراد من الاستخلاف في الارض اعطاء الزعامة الكبرى بحيث ينقاد لاهل
الاسلام اهل الارض لان الموعود الاستخلاف في الارض وهذا لم يقع على تقدير صحة مذهب الشيعة لان
قواعدهم يقتضي بكفر كل الصحابة الا شرذمة منهم وكذا بكفر من قال بامامتهم فالخلفاء على قواعدهم لم يكونوا
من اهل الايمان فاستخلافهم في الارض لا يكون استخلاف المؤمنين في الارض حيث وقع الاستخلاف للكفرة
دون المؤمنين انتهى **اقول** يتوجه عليه ان ما انتحله من المقدمات انما هي وساوس لو قالها صبي ليس
من فلاحة ولوجب ان يستبعد تصريحه بها اولا او سوط الظهور انه على تقدير ايمان خلفائه وخلفائهم
ايضا لم يقع ذلك الوعد بعد لان تبديل الخوف بالامن على الوجه الذي دل عليه قوله تعالى يعبدونني
ولا يشركون بي شيئا لم يحصل بعد وانما حصل ذلك في بعض المواضع فان الثغور واقطار بلاد
المسلمين المحفوفة بكفار الفرنج والصين سيما ساحل بحر الهند وفارس والقسطنطينية وما والاها
يخافون عن الكفار ولا يؤمنون منهم اصلا والناصبة لقصور نظرهم ووقوفهم على ظواهر الكلام
زعموا انه لما فتح في زمان الثلثة بلاد العرب وبعض بلاد العجم فقد بدل الله تعالى خوف المؤمنين
امنا ولم يتاملوا في كيفية ما اخبر الله تعالى به من ذلك التبديل حرصا منهم على اقامة الدليل على مطلبهم
العليل وقد عرفت انه خيال باطل ليس اليه سبيل وبالجملة ان تمكين الدين على الوجه الذي دل عليه
منطوق الاية وسياقها لم يحصل في عهد رسول الله صلعم ولا في عهد احد من اصحابه الى يومنا هذا

وليقل

وليقل الناصب انه هل كان لدينه تمكين حين حصر امامه في الدار وهل كان للامامه واصحابه
امن حين يشرب ماء البحار حتى قتل ورمي في الاقذار واذا ظهر انه لا وجه للحمل على ما توهمه الناصب
فتعين ان المراد انجاز ذلك الوعد عند ظهور المهدي الموعود الذي سيظهر باذن الله تعالى في
اخر الزمان من اولاد علي عم ويملا الارض نورا وعدلا كما ملئت جورا وظلما اللهم ارزقنا دولته
ووصاله واجعلنا من المشرفين بلقائه ونواله هذا ولو اقتصرنا في ذلك على ما اقتصر عليه الناصب
في حمل الاية فلم لا يجوز ان يكون المراد بها الاشارة الى خلافة علي والجمع للتعظيم وبقصد تبديل
الخوف امنا تبديل ما كان له ولاصحابه من الخوف من المتقدمين امنا وايضا لا يجوز ان يكون المراد
من الاستخلاف في الارض ما ذكره النيشابوري وغيره من امكان التصرف والتوطن فيها كما في
حق بني اسرائيل وايضا قد مر ان الائمة اختلفوا في اشتراط النص في الخلافة وعدمه ويدل على الاشتراط
الاحتياج الى النص قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة وقوله تعالى انا جعلناك خليفة في الارض
وهرون اخلفني في قومي والاستخلاف على هذا الوجه لم يتحقق في حق الثلثة فلا يتم الاستدلال
بالاية فيهم وبما ذكرنا سقط باقي ما ذكره الناصب من المقدمات كما لا يخفى على المتامل **قال الناصب**
خفضه الله الثاني من المواعيد الثلثة تمكين دينهم الذي ارتضى لهم فلو قلنا ان مذهب الشيعة
حق لم يقع هذا الموعود ايضا لان مذهبهم ان الصحابة لما كفروا بعد رسول الله صلعم بدعوا في الدين
الكفر والضلال ولم يبق الا علي والحسن والحسين عم وابوذر ومقداد وسلمان وعمار ونفر يسير
غيرهم على الاسلام ثم بعدهم في كل زمان كان نفر يسير من المسلمين اهل الارض والباقون كلهم
كفار فجار ظلمة والمراد من تمكين الدين في الارض انتشاره وشهرته واذعان جميع اهل الملل له
ونشر قواعده وبث احكامه وكل هذا لم يقع لاهل الايمان لان الشيعة عندهم كفرة فجرة فساق
ضلال وجميع الناس يعلمون ان في كل عصر من الاعصار من زمن النبي صلعم الى زماننا هذا وهو زمان
ناف على تسعمائة سنة كان عدد الشيعة اقل من القليل وكانوا جماعة مختفين هاربين مجهولين
لو نسب اليهم انهم الشيعة خافوا وانتفوا وانكروا واظهروا الاعذار في دفع هذه النسبة عن انفسهم
ولو دبت لهم دبيب بخروج رافضي منهم اياما قلايل سكن مدة يسيرة ولم يبق منهم سطوة
في الارض واستيلاء وتمكين قط فظهر ان على تقدير حقية مذهبهم لم يقع الموعود الثاني انتهى
اقول قد بينا انه على تقدير بطلان مذهب الشيعة والسنة جميعا الا يلزم الخلف في
هذا الوعد ايضا لان المراد انجاز كل ذلك عند ظهور المهدي الموعود عم فسقط جميع ما نسجه

في هذه المرتبة ايضا من المقدمات السخيفة الواهية كما لا يخفى واما ما ذكره من قلة الشيعة
ففيه انهم وان كانوا قليلون عددا لكنهم كثيرون عددا وقد قال الله تعالى وقليل من عبادي الشكور
وما امن معه الا قليل وكم من فئة قليلة وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وان كثيرا
من الناس لفاسقون وامثال ذلك كثير وقال بعض الحكماء جل جناب الحق ان يكون شريعة لكل
وارد وان يطلع عليه واحد الا بعد واحد وقال الشاعر العارف خليلي قطاع الفيافي الى الحمى
كثير واما الواصلون قليل وايضا فقول الناصب هذا كقول فرعون اللعين ان هؤلاء لشرذمة
قليلون وكذلك اتباع اكثر الانبياء ع كانوا قليلين لظهر ذلك لمن تتبع كتب التواريخ و
قصص الانبياء واما قوله كانوا جماعة مختفين هاربين لم يزدد بانه لا شك ان هذه كانت
صفات رسول الله ص وصفة اصحابه مدة نبوته ويؤيده قوله تعالى واذكروا اذ انتم قليل مستضعفين
في الارض فقد بان لك بالدليل من الضال عن سواء السبيل ولا يخفى ان السطوة والقهر قد يكون
بالبرهان وهو عندنا وليس للناصبة علينا سلطان وما ذلك الا بتوفيق الملك المنان وفيما
ذكرنا كفاية في كسر سورة افتخار الجمهور بكثرتهم وكشف عورة كون الكثرة محمودة بحضرتهم و كسره ١٥ كشف ٤١م
كما ام حزنا ووهنا متوجها اليهم لانتصار احتجاجهم المذكور وبالا عليهم كما قال سبحانه في شان
اضرابهم يخربون بيوتهم بايديهم وبايدي المؤمنين قال الناصب خفضه الله الثالث من المواعيد
تبديل الخوف بالامن ولو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع الموعود الثالث لانهم يعترفون
بانهم في كل عصر من الاعصار السابقة الى يومنا هذا قط لم يكونوا آمنين على انفسهم بل كانوا
خائفين من اهل السنة ولهذا اخذوا التقية جنة لحصول حياتهم وحفظ ارواحهم ولم يجترؤا
قط على اظهار المذهب كما ذكرنا والحال ان المراد بتبديل الخوف بالامن ان يامن الناس من المؤمنين
او يتمكنوا من اظهار الدين وقواعد الحق ولا نزاع ان الشيعة لم يتمكنوا قط في الارض لاظهار
مذهبهم في هذه السنين المتطاولة فقد ثبت ان مذهبهم لو كان حقا لزم الخلف في وعد الله تعالى
والحال ان الخلف في وعد الله محال فيكون حقية مذهبهم المستلزمة لوقوع الخلف محالا وهذا هو
المطلوب ولو تامل المتامل بعين الانصاف وشاهد الاوضاع السابقة والحاضرة علم ان ما استدل
الناصب على بطلان مذهبهم من ابهر الدلايل واظهر البراهين انتهى اقول جواب هذا الضا من
انه يجوز ان يكون مصداق هذا القسم ايضا زمان ظهور المهدي الموعود المنتظر ع ولو استعجل الناصب
واستصعب الانتظار فليكن مصداقه الزمان الذي هو فيه اذ قد خرج فيه باعترافه في كتابه هذا من

اولاد

اولاد علي ع ومواليه من سمام الناصب باولى القلانس الحمر وحصل بهم تبديل خوف الشيعة
بالامن وارتفعت التقية بل قد انعكست القضية حتى هرب الناصب وخلق من اهل نحلته الى
اقاصي بلاد ما وراء النهر وطردوا وشردوا بمقارع القسر والقهر والحمد لله تعالى قال الناصب
ثم ان السلف من العلماء قد ذكروا من المطاعن في ذلك المذهب المنسوب الى الروافض اشياء
كثيرة نذكر ههنا ما نقل عن الامام المجمع على جلالته وفضله عامر الشعبي رحمه الله تعالى قال ابن الجوزي
في كتاب الجوزي الموضوعات ولقد وضعت الرافضة كتابا في الفقه وسمته مذهب الامامية و
ق ٩١م ذكروا ما تخرق الاجماع بلا دليل اصلا وذكر باسناده الى عبد الرحمن بن مالك بن مغول عن ابيه
قال قال الشعبي يا مالك لو اردت ان يعطوني يعني الروافض رقابهم عبيدا او ان يملؤا بيتي ذهبا
على ان اكذب لهم على علي يفعلوا ولكن والله لا اكذب عليه ابدا يا مالك اني قد درست الاهواء
كلها فلم ار قوما احمق من الخشبية لو كانوا من الدواب كانوا حميرا ومن الطير كانوا رخما احذركم
الاهواء المضلة وشرها الرافضة احرقهم علي ع بالنار ونفاهم من البلدان فنفى عبد الله بن
سبا الى ساباط ونفى غيره انتهى كلامه اقول لا يخفى ان ما ذكره الناصب من ان الامامية خرقوا
الاجماع فلعل ذلك لم يكن اجماع المسلمين قاطبة بل كان من اجماعات اهل السنة والجماعة التي
لا يحتاج خرقها الى اشارة اصبع اصلا واما ما ذكره عن الشعبي من انه قال لو اردت ان يعطوني يعني
الروافض رقابهم عبيدا او ان يملؤا بيتي ذهبا الخ ففيه ان الذي نحن نعلمه من احوال عامر الشعبي انه كان
جلفا جافا لا يتقيد بدين ولا مذهب وهو الذي تخلف عن الحسين ع وخرج مع عبد الرحمن بن
محمد الاشعث وقال له الحجاج انت المعين علينا فقال نعم ما كنا بررة اتقياء ولا فجرة اقوياء وهو
الذي دخل بيت المال فسرق في خفه مائة درهم لكن صاحب كتاب الملل والنحل وهو من اهل
السنة عد الشعبي من علماء الشيعة وعلى هذا كيف يتصور منه القدح على اهل مذهب من
الشيعة بما نقله عن ابن الجوزي فالظاهر ان ارجاع ضمير الجمع في قوله يعطوني الى الروافض من تصرف
الناصب او وهم الراوي وانه يجوز ان يكون راجعا الى الناصبة فانهم قد يقصدون الكذب على علي ع
مما يكون مضمونه نصرة لاهل السنة لزعمه انه ادخل واقوى في قيامه حجة على الشيعة ولو سلم
فكيف يسمع منه دعوى انه لا ياخذ ملأ بيت ذهبا على ان يكذب مع ما نقل دنو همته الى مرتبة من ٥
لم يبال بعار سرقة مائة درهم على ان ما نقل عن الشعبي آخرا صريح في ان مراده بمن ذكرهم من
الروافض هم الغلاة دون الامامية وساير اصناف الشيعة فانه قال بعد ذكر الحنابلة وشرهم

الرافضة لحرقهم علي عليه السلام ونفاهم ومن البين المذكورة في كتاب الملل والنحل وخاتمة كتاب المواقف الذين حرقهم
علي عليه السلام ونفاهم كانوا جماعة من الغلاة منهم عبد الله بن سبا وغيره ممن ذكر في الكتابين ولعل الشعبي لما اراد
ان يقدح على الحنابلة فخاف ان يتهمه اياه بالرفض فرق قدحهم بقدح الرفضة بعبارة مبهمة في الجملة ليدفع
به الخوف والتهمة ويضحك على لحية من يتوقع منه ذلك من الحنابلة وساير اصناف اهل السنة هذا مع انه يستبعد
عن ابن الجوزي وهو رئيس الحنابلة ان يذكر ذم اصحابه ويقول انهم كالحمار والرخم بلا ضرورة داعية له الى ذلك
فالظاهر انه انما رضي بتلك الشناعة على نفسه وعلى اصحابه حتى يصدقه الناس فيما وصف به الشيعة من انهم
شر من الحنابلة اللهم الا ان يقال انه اذا اشهد على نفسه بالحمارية فلا يستبعد صدور تلك الحماقة منه تامل ثم

قال الناصب خفضه الله ثم نقول ان كل مذهب من المذاهب الاسلامية فان حقيقته يلتئم من اصول
وفروع والاصول اما متعلقة بالعقايد الاسلامية واما متعلقة باصول دلايل الاحكام والاول يسمى
بالاصول الكلامية والثانية بالاصول الفقهية ولما نظرنا الى مذهب الشيعة راينا ان اصولهم الكلامية
كلها ماخوذة من المعتزلة لا يخالفون المعتزلة ولا في مسئلة واحدة والذي تصدى لتدوين هذا المذهب اخذ
الاصول من المعتزلة ومن الاضاحيك في كتاب ابن المطهر انه يقول في كل مسئلة من مسايل الاصول ذهبت
الامامية ومن تابعهم من المعتزلة والحال ان تدوين المذهب يعرف من العلماء وتصانيفهم واي عالم واي
تصنيف للامامية في الاصول اخذ المعتزلة واخذوا منه مسئلة فتبعوه واي اضحوكة اغرب من ان التابع
الذي تقرر تابعيته والمتبوع تستنكف من عار تابعيته ولا يعبا بتابعيته ولا يلتفت اليه البتة يجعل النفس
متبوعا ويجعل المتبوع تابعا له وهذا حال الشيعة مع المعتزلة فان المعتزلة لهم علماء مشهورون و
كتب متقنة وسعوا في تدوين المذاهب واوضحوا الدلايل والبراهين على المدعيات فجاء شرذمة من الجهلة
مثل مرتضى الحلي وابن المطهر وطايفة يسيرة فطالعوا كتبهم ونقلوا المسايل ثم انتحلوها ونسبوها الى انفسهم ولم
يكتفوا بهذا الانتحال وعار التبع حتى جعلوا انفسهم متبوعين والمعتزلة تابعين وهذا غاية الاضحوكة
هذا حالهم في الاصول الكلامية انتهى **اقول** لا يخفى ان ما ذكره من اصول الامامية كلها ماخوذة من المعتزلة
لا يخالفون المعتزلة ولا في مسئلة واحدة كذب صريح قد علم خلافه اجمالا من قول العلامة الدواني في شرح العقايد
العضدية ان الشيعة يوافق المعتزلة في اكثر الاصول ولا يخالفها الا في مسايل قليلة وتفصيلا مما مضى ما سبق
من الاصول الكلامية وبالجملة الامامية خالفوا المعتزلة ايضا في كثير من احوال المبدا كابطال الحال ونفي التفويض
وعلمه تعالى بغيره والخروج عن ظلمات الفلاسفة بدون اثبات الجزء الذي لا يتجزى وقولهم بالاصلح بنظام
الكل من حيث هو كل وبساطة الايمان وغيرها في اكثر احوال المعاد كنفي الاحباط والتكفير واثباته عذاب القبر

وانقطاع

وانقطاع عذاب صاحب الكبيرة وانه مؤمن وان العفو جايز وانه يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان الجنة
والنار مخلوقتان الان الى غير ذلك وفي اعظم مباحث النبوات كاثبات العصمة التامة وتفضيل الانبياء
على الملائكة وغير ذلك وفي اصل الامامة الذي لا يخفى مدخلية المخالفة فيه في الكفر والايمان لقوله عم من
مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية هذا واما اهل السنة فهم موافقون للمعتزلة في مسئلة
الامامة الذي هو العمدة في بناء الكفر والايمان كما عرفت قال صاحب الملل والنحل ان اعظم خلاف بين الامة
خلاف الامامة اذ ما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان وكذا
موافقون لهم في مسئلة خلق الاعمال فان اصلهم كما مر مكتسب من مذهب جهم بن صفوان المعتزلي القائل بالجبر المحض
ثم اضيف اليه الكسب تخلصا عن شناعة الجبر وقد عرفت فيما مضى انه لا طايل تحته بل لا محصل له وكذا اتفقوا
في مسئلة الرؤية فقد قال صاحب كتاب الملل والنحل وهو الاشاعرة ان نزاعنا مع المعتزلة في الرؤية لفظي
واعترف به فخر الدين الرازي ايضا في الاربعين وغيره وكذا في مسئلة الحسن والقبح فان المحققين وانما يريد به — في ظ
الذين هم معظم اهل زماننا ذهبوا الى ذلك صرح بذلك الفاضل ابن [illegible] في كتاب المسايرة قالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن
والقبح العقليين على الوجه الذي [illegible] المعتزلة انتهى وكذا ذهب فخر الدين الرازي في كتاب المعالم وغيره من
اعلام اهل السنة من غير اشعار بجعل النزاع لفظيا وكذا قالوا بتعليل افعال الله موافقا لهم حتى كانوا [illegible]
الشريعة البخاري كتاب التوضيح ان من انكر التعليل فقد انكر النبوة والفاضل التفتازاني الاشعري في شرح الشرح
ان من قال بحجية القياس لا بد له من القول بتعليل افعاله ومن [illegible] ان القائل بحجيته جمهور اهل السنة والجماعة — لا ظ
فيكونوا [illegible] بتعليل ايضا وقد وافق المعتزلة في اثبات الحال جماعة من اكابر اهل السنة كالقاضي ابو
بكر وامام الحرمين ولم يوافق المعتزلة في هذا الحد من الامامية كما عرفت ووافقت المعتزلة واهل السنة
في اثبات الجوهر الفرد وفي نفي العصمة عن الانبياء كل منهما الوجه الى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع فاين من
المسايل المعتد بها ما يصلح لان يحصل مخالفة اهل السنة مع المعتزلة فيها دليلا على كثرة مخالفتهما
وعدم متابعة احدهما للاخر دون ان يجعل مخالفة الشيعة معهم فيهما دليلا على ذلك كيف ومنبع علم الاشاعرة
هم المعتزلة كما لا يخفى لكن اظهارهم مجانبة المعتزلة والتكلم فيهم بالقدح والذم انما هو من قبيل الشعير يؤكل
ويذم فان اعتزال ابي الحسن الاشعري عن اخته المعتزلي واظهاره بمخالفة بعض اقواله انما كان بحب التفرد — ظواهرهم بحسب
والاستقلال وحرصه في رياسة شرذمة من الجهال والاقران فتشبث عن اقوال الاشعري ومذاهب [illegible]
كلا من مذاهبه طاير [illegible] ابيات عبد الرحمن الجامي الى بيت صاحبه ولا يبقى له الا التقليد واقحام بضيق التقليد
واما ما ذكره من ان تدوين المذهب يعرف من العلماء وتصانيفهم فهل تامل بل انما من العلماء بالتماس من صاحب

المذهب او من تصنيفه والا لاشكل الامر في فقه ابي حنيفة الاتفاق على ان مذهبه على انه لم يصنف شيئاً
في شيء من الاصول والفقه وبهذا ظهر سقوط قوله واي عالم واي تصنيف للامامية في الاصول اخذه المعتزله
واخذوا منه مسائلهم على ان ما ذكره مردود بان صاحب كتاب الملل والنحل من علماء اهل السنة قد ذكر
من قدماء علماء الامامية ومصنفيهم جماعة فقال رجال الشيعة ومصنفوا كتبهم من المحدثين من الزيدية
فلان وفلان الى آخره ومن الامامية وسائر اصناف الشيعة فلان وفلان وفلان الى آخره ومن مؤلفي كتبهم هشام
بن الحكم وعلي بن منصور ويونس بن عبد الرحمن وشكال والفضل بن شاذان والحسين بن اشكاف ومحمد
بن عبد الرحمن بن قبة وابو سهل النوبختي ومن المتأخرين ابو جعفر الطوسي وذكر في موضع آخر ان هشام
بن الحكم كان من متكلمي الشيعة وجرت بينه وبين ابي الهذيل مناظرات في الكلام انتهى وبهذا يعلم ايضا
بطلان اتحاد مذهب الامامية والمعتزلة فان ابا الهذيل العلاف كان من مشايخ المعتزلة فافهم واما ما زعمه من
متبوعية المعتزلة وتابعية الامامية لهم فمردود بان تقدم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم ع
كالامر المشهور وقد اوضحناه سابقا في فواتح ما علقناه على مسئلة الادراك مؤيدا بكلام الشهرستاني علقناه
الاشعري في كتاب الملل والنحل فتذكر وتأمل قال الناصب خفضه الله واما الاصول الفقهية فانهم
لما طالعوا كتب اصول اهل السنة والجماعة ولم يفهموا ولم يتبحروا فيها لانهم لم يعثروا على الاسانيد والمتبحرين في
الاصول بل اكتفوا بالمطالعة فلم يحصل لهم التبحر والاطلاع على حقائق الاقوال فاخذوا من كل مذهب مسئلة
كان دليلها عند ظواهر عقولهم اوضح فنزدوا به خلاف تلك المسئلة بغير ما يرد به صاحب تلك المسئلة
من ارباب المذاهب مثلا طالعوا كتب الاصول للفقهاء الاربعة من مذهب الشافعي شيئا يناسب ظاهر عقلهم
او يلائم قاعدة من قواعدهم في الابتداع بمناسبة فهموا منها فجعلوا ذلك الشيء مذهبا وردوا خلافه من مذهب
ابي حنيفة او مالك او احمد او غيرهم من العلماء وربما رد صاحب ذلك المذهب والحقوا في خلافه شيئا يبرأ من
بدعتهم مما يتعلق بالامامة او مما يوجب طعنا في الصحابة فسموا تلك المنتحلات اصول فقه الشيعة
هذا حالهم في الاصول انتهى اقول قد اوضحنا فساد ما ذكره الناصب ههنا بما ذكرناه سابقا من تقدم
مصنفي الامامية وتصانيفهم في الاصول والفروع نقلا عن الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل
وبينا ان قضية الاخذ والانتحال منعكسة وقد تأكد ووضح ذلك بما شيدنا به اركانه من جميع ما ذكره
الخصم من الاصولية وادلتها ومررنا على شبهات المخالفين وهفوات الناصب للعيون فيها وانضم مؤكدا ان المسائل
الاجماع على الوجه الذي اعتقده اهل السنة حجية والقياس والاستحسان مما لم يعتبرها الامامية وخالفوا
فيها الفقهاء الاربعة من اهل السنة والجماعة مع انه يتفرع عليها جل ما افتوا به من المسائل المذكورة في

كتبهم

كتبهم الفقهية وكذا خالفوهم في مسئلة الحسن والقبح التي يتفرع عليها الوف من المسائل فضلا عن
المخالفات الناشئة من اتباع احاديث اهل البيت ع وعدم اتباع جل ما روي بطريق اهل السنة
ثم ان قول الناصب او يلائم قاعدة من قواعدهم الفاسدة في الابتداع مناقض لما تصدى اثباته في
هذا المقام ان الامامية اخذوا ما ذهبوا اليه من مسائل اصول الفقه وقواعدها عن غيرهم من اهل السنة
فانه اذا اعترف بان لهم قواعد منفردة في هذا الفن فقد ثبت ان اصولهم هي تلك القواعد التي تفردوا بها عما
وظهر كذب ما ذكره من اخذهم لقواعد اصول الفقه عن غيرهم قال الناصب خفضه الله واما علم الفروع
الفقهية فهكذا حالهم مع فروع الائمة ومن نظر في هذا الكتاب علم ان ما نقول حق لا ريب فيه فان ابن
المطهر نقل جميع ما نقل فيه من كتب الائمة وفي الاكثر وافق الشافعي وابطل اقوال الباقي من الائمة بما ابطل به ائمة
الشافعية وليته كان ابطله بالدلائل المستقلة بل ابطل بوجوه المرجوحة الضعيفة كما في ذكرنا في مواضعها
وبينا وجوه الضعف فيها وفي بعض المسائل وافق ابا حنيفة او مالكا وعمل مثل هذا العمل وما خالف
الائمة الاربعة فاما تابع اهل الظاهر او مذهب سفيان او احدا من العلماء وكل ما خالف الائمة الاربعة
فهي اقوال ضعيفة مرجوع عنها للعلماء كما لا يخفى على المتبحر الموافق على اقوال العلماء وذكر
شيئا يسيرا من خواص بدعته مما لا يوافقه احد ولقد سمعت من بعض علماء الشيعة ممن اثق بكلامه
ان ابن المطهر ذكر في بعض مصنفاته ان جميع ما خالف الشيعة وعلماء السنة والجماعة
في الاصول والفروع سبعة مسئلة والباقي موافق لقول احد منهم وذهب اليه جماعة
البتة وهذا اعتراف منه بانه جمع اقوال السنة وجعله مذهبا ومن تأمل بعين التدبر
واختيار مذهب الحق الى اصول مذهب الشيعة الكلامية والفقهية وفروعهم علم ان
اكثره من غيرهم وان مبناه على التعصب وان قواعد ما خالفوا فيه اهل السنة والجماعة اوهن
من بيت العنكبوت فلا شك انه يرتدع من قبول مذهبهم والاقتداء بهم ويحترز عن العمل بما ذهبوا
اليه ان كان مخالفا لاجماع اهل السنة والجماعة وان كان منتحلا من غيرهم فان كان من الاصول فان
تبعه وجعله مذهبا لم صار معتزليا ومن الفروع ان قبله وعمل به فهو حيران لا يدري انه مقلد
من العلماء فالجزم العاقل المتدين ان يهجر مذهبا مبناه على تكفير اصحاب رسول الله ص وتبديع
العلماء وتفسيقهم ثم من الاعاجيب في كتاب ابن المطهر انه يفسق الصحابة ويكفرهم ثم يجعل
قولهم دليلا لمذهبه ولو انه جعل قولهم ردا لمذهبنا لقلنا انه يقيم الدليل والحجة علينا باصحاب
دلائلنا ولا باس بهذا فكانه يدعي انه يقطع رقبتنا بسيفنا وهذا معقول والحال انه يدعي

صحة مذهبه و تصحيحه بقبول عايشه وابى هريره وعبدالله بن عمر ممن صرح فى هذا الكتاب فى مواضع
عديده ان قولهم وروايتهم غير مقبول ولو كان له دليل غير ما نقله من الصحابة لكان ينبغى ان
يستدل به مثل نصوص الايمة المعصومين فانه عنده دلايل ولو قال قائل انه لم يستدل
بنصوص الايمة لعدم قبول اهل السنة لها قلنا لو كان له دليل من نصوصهم لكان ينبغى ان يذكره
على سبيل التاييد بعد نقل اقوال الصحابة ورواياتهم ليكون نقل الصحابى حجة علينا وقول الايمة
حجة له والحال انه فى جميع هذا الكتاب لم يذكر كلمة واحدة فى الفروع ودلايلها عن الايمة فعلم انه
ليس له دليل على فروع مذهبه الا الدلايل الضعيفة المرجوع عنها لايمة اهل السنة والجماعة هذا
حقيقة مذهب الشيعة فى الاصول والفروع ولينصف المصنف هل يجوز تقليد جماعة فى
المذهب يكون حال اصولهم وفروعهم هذا يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا
يصلح اعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما ولولا ان دينا
من مذهبهم دبت فى هذا الزمان وظهر شعار البدعة واستولى اربابها فى البلاد وكلفوا المسلمين
قبول شعارهم وجعلوا منابر الاسلام ملاعن الصحابة وغيروا الاذان بما لم يصح فى مذهب من
المذاهب لا فى مذهب اهل السنة ولا فى مذهب الشيعة ونسبوا انفسهم الى مذهب الامامية
مع انهم لا يعلمون لقواعده ولا يتبعون اصوله ولا فروعه ولكن ينسبون انفسهم الى ذلك المذهب
لما بالغت فى الرد على ذلك المذهب هذه المبالغات ولو كتبت فى الرد على مذهبهم فى الاصول والفروع
خمسين جزوا ولكن اوجب على هذا الرد اظهار الحق ما بلغنى من الخبر عن رسول الله صلعم انه قال اذا
ظهرت البدعة فى امتى فليظهر العالم علمه وان لم يفعله فعليه لعنة الله وانا اعوذ بالله العظيم من لعنه
وعقابه وطرده وعذابه ولهذا اشتغلت بتدوين هذا الكتاب ليلا ونهارا ولم يجف قلمى مدة
شهرين وايامها حتى وفقنى الله تعم لاتمامه فى ثالث جمادى الاخر سنة تسع وتسعمائة وكان
الشروع فيه فى مستهل شهر ربيع الثانى من هذه السنة والحمد لله على نعمته التى ما كنت
قط لها اهلا فزادنى لمحض لطفه لطفا وعين فضله فضلا وانا اسال الله العظيم واتوسل اليه
بجميع من ذببت عنه المطاعن فى هذا الكتاب من الصحابة الكبار والعلماء الابرار والصلحاء الاخيار
واتوسل اليه بالايمة المعصومين والعلماء الراسخين وحفاظ الدين ولهذا الكتاب الذى قصدت
بتاليفه ذب عن حرم سنة سيد المرسلين واتوسل بجميع ما توسل به الداعون المتضرعون
ان يدفع عن الاسلام والمسلمين شر هذه الفئة الباغية اولى الضلالة الخوارج من العصبة اللهم

احصهم

احصهم عددا واقتلهم عددا واقتلهم بددا ولا تبق منهم احدا اللهم انصر من نصر الدين
واخذل من خذل الدين اللهم اصلح من كان صلاحه صلاح المسلمين واهلك من كان صلاحه
فساد المسلمين اللهم اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا فى امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم
الكافرين اللهم من الذى دعاك فلم تجبه ومن الذى دعاك فلم تجبه ومن الذى استغاثك
فلم تغثه واغوثاه واغوثاه الرجا الرجا النجا النجا يا الله يا ارحم الراحمين اجب دعاءنا
ونجنا من القوم الظالمين وانصر الاسلام والمسلمين واجعلنا هادين مهديين والحمد
لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا سيد المرسلين اللهم صل على
محمد سيدنا ونبينا وحبيبنا وشفيعنا محمد السيد الكامل الفاضل الحاكم بين العباد
بالشرع العادل الذى محبته عند الله اقرب الوسايل القايم باحقاق الحق وابطال الباطل
وعلى اله واصحابه فاز واجره وعترته والسلام على التابعين لهم باحسان الى يوم
الدين والحمد لله رب العالمين ووقع الفراغ من تاليف هذا الكتاب المبارك
وقت العصر من يوم الجمعة الثالث من شهر جمادى الاخر من تسع وتسعمائة فى مدينة قاشان
اوان توجه ملك الطاغية الى هذه البلاد واظهار مبادى الشر والفساد ورفع الاذان من
المآذن وعزم لتسيير الصالحين عن المواطن وفشوا البدعة والضلال وخمود نيران ارباب اليقين
واصحاب الفضل والكمال ولما وفق الله تعم ويسر ختم هذا الكتاب فى وقت اجابة الدعاء وقوى
الامل وطاب الرجاء بنزول الفرج من الله تعم وقد تعالى تعم وقال ربكم ادعونى استجب لكم
وها نحن ندعوه بالاخلاص ونرجوا الاجابة والخلاص وهو محقق رجاء الراجين ومبلغ سول
السائلين بحرمة مؤلفه العبد فضل الله بن روزبهان فضل الله بن محمد الخنجى محتدا الشيرازى
مولدا ونجارا الاصفهانى مسكنا ودارا غفر الله ذنوبه ومحى بفضله حوبه والحمد لله ذنوبه والحمد
لله الاحد والختم على نبيه محمد وآله وسلم انتهى **اقول** الجواب عما ذكره الناصب ههنا من حال
الامامية بزعمه فى الفروع الفقهية قد حصل بما اجبنا به سابقا عن هفواته فى المسايل الاصولية
فانا بتوفيق الله تعم قد اوضحنا غاية اتقان المسايل والدلايل التى ذكرها المصنف قدس سره فى كل مسئلة
مسئلة وبينا ضعف ما زعمه الناصب واصحابه من مرجوحية بعض الوجوه التى ذكرها الامامية
على انه من البين ان اقوال باقى الايمة مما ابطل به الايمة الشافعية لها مقدمات كاذبة اخترعها
تعصبا وحيفا وليست مما يعجز احد عن الاتيان بمثلها فى شان ايمتهم فيقال لمعارضة المثل

ان جميع ما نقل نسبته الى الشافعي مثلا من المسايل الفقهية واكثر ما ناظر به محمد بن الحسن وابا يوسف
من اصحاب ابي حنيفة انما هي من فتاوي فقهاء اهل السنة والشيعة الذين عاصروا ابا حنيفة
وردوا على فتاويه متفرقة فجاء الشافعي بعدهم وجمع تلك الاقوال والردود وابطل بها ما خالفها
من اقوال ابي حنيفة وليته كان ابطله بالدلايل المتقنة بل ابطله بالوجوه المرجوحة الضعيفة كما بينا وجه
الضعف فيها غاية الامر ان صاحبي ابي حنيفة لجمود طبعهما وتوحيد الشافعي لم يقدرا على مدافعته
فالحما واسلما له ما ذهب اليه وهو في بعض المسايل موافق لمالك وفي بعضها موافق لفقهاء
الشيعة وفي بعضها تابع لاهل الظاهر او غيرهم من فقهاء التابعين وكل ما هو من خواص بدعته
مما لا يوافق فيه احد من فقهاء الشيعة والسنة كمسئلة تزويج بنته المولود من الزنا فهي اقوال
فاسدة كما لا يخفى واما ما نقله المص قدس سره من انه قال في بعض تصانيفه ان جميع ما خالف علماء
الشيعة في الاصول والفروع سبعة عشر مسئلة ففرية بلا مرية ولعله قدس سره قد ذكر المسايل الاصولية
فقط في ذلك العدد وزاد عليه الناصب المسايل الفروعية ترويجا لمرامه وكيف يتصور القول بما
نقله عن المص مع ما يتفرع على المسايل الاصولية التي ذكرنا سابقا انكار الامامية لها من المسايل الفروعية
التي افتى بها الفقهاء الاربعة وكيف يدعي موافقة الامامية معهم فيما لا يحصى من تلك المسايل
التي وقع المخالفة في اصولها قبولا وردا ومن المضحكات ان اظهار الناصب في هذا المقام وثوقه ببعض علماء
الشيعة الذي يريد ان يكذب بلسانه على المص ونفرعه عليه انه اراد الصح بجميع اقوال اهل السنة واين ما نسجه
العنكبوت للذباب عن الصيد العقاب واما ما ذكر من ان الامامية ابطلوا اقوال بعض الفقهاء بما ابطله
به غيره منهم ففيه ان القضية منعكسة بل الذي خالف فيه الشافعي لابي حنيفة وكذا ما خالف فيه صاحباه
محمد بن الحسن وابو يوسف في ثلثي مذهبه انما كان لما وصل اليهم من كلام امامية الكوفة من اصحاب الصادق
والكاظم عليهما السلم وابطالهم لفتاوى ابي حنيفة وتهجينهم وتزييفهم لمذهبه وقد نقل الدهري
الشافعي في كتابه المسمى بحيوة الحيوان عن الصادق عم انه رد على ابي حنيفة في بعض المسايل مرية على العمل
بالرأي والقياس وهناه الى ما خذ الاستنباط والاقتباس ولما خرج من مجلسه الشريف استحب العمى
على الهدى واشتغل بما كان عليه من الردى ثم ما زعمه الناصب المضحك من الاضاحيك فهي باكثره عليه
حاكية عن جهله وذلك لان المص قدس سره لم يجعل قول هؤلاء الصحابة دليلا لمذهبه بل جعل رواياتهم
عن النبي صلعم دليلا وانما كان ذلك بعد ملاحظة موافقة تلك الروايات للروايات المروية من طريقة
اهل البيت عليهم السلم او غيرهم من المرضيين غاية الامر انه اقتصر على ذلك دوما للاختصار واكتفاء

بما هو

بما هو اقرب الى تلقي المخالف له بالقبول كما سبق نظيره في مفتتح الكتاب عن صاحب كتاب كشف
الغمة في وجه اقتصاره على النقل من كتب الجمهور ولان اظهار مخالفة الجمهور للقرآن واحاديث سيد
الانام سيما المروية من طريقة المتسمين بخلفاء الاسلام افحش في نظر الانام وبهذا يندفع قول الناصب
لو كان له دليل من نصوص ائمة اهل البيت لكان ينبغي ان يذكره على سبيل التاييد ليكون نقل الصحابة
حجة له الخ وايضا ليس هذا الكتاب اول ما فرد فيه المص الاحتجاج على المذهب حتى يكون خلو
الكتاب عنه دليلا على عدم حجة صحيحة له على مذهبه لانه اودع في كتبه المبسوطة كتذكرة الفقهاء و
كتاب منتهى المطلب ونحوهما من الحجج المروية عن اهل البيت عليهم السلم كثيرا واذا طلعت ذلك ورايت
ثم رايت نعيما وملكا كبيرا ويؤيد ما ذكرناه ما نقلناه سابقا عن الغزالي في المنخول من ان ابا حنيفة نعمان
بن ثابت الكوفي الترمذي كان يلحن في الكلام ولا يعرف اللغة والنحو ولا يعرف الاحاديث ولم يكن فقيه
النفس بل كان يتكايس لا في محله في مناقضة ماخذ الاصول انتهى وقال في موضع آخر منه ان ابا حنيفة قلب
الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها وغير نظامها انتهى وكفى في الدلالة على قلة فقه الرجل وقصور باعه
فيه ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث قال او قد قال ابو حنيفة علمنا هذا راي وهو احسن
ما قدرنا عليه فمن قدر على غير ذلك فله ما راى انتهى وقد اشتهر ان شيعة الكوفة استظهروا بابي ليلى
قاضي الكوفة واخرجوا ابا حنيفة منها لتشريعه العمل بالقياس والاستحسان وقد انشد المساور الوراق
في فضلاء الامامية المعاصرين لابي حنيفة معرضا عليه هذه الابيات شعر كنا من الدين قبل اليوم في سعة
حتى بلينا باصحاب المقاييس قاموا من السوق اذ قلت مكاسبهم واستعملوا الراي بين الجوع والبوس
يا ايها الناس توبوا من ذنوبكم وناصحوا الله في لعن لابليس روى انه لما وصل هذه الابيات الى ابي حنيفة
ارسل هدية الى مساور والتمس منه الصفح والاغماض عن حاله ومقاله وذكر في فتاوى الراجي الحنفي في
فصل ادب المفتي انه حكى ان ابا حنيفة اجاب مسئلة فقال له نوح بن دراج وكان من اصحابه اخطأت
فقال نعم وانشد شعرا شعر كادت تذل من الحق قدمي لولا تداركه نوح بن دراج انتهى ولا
يخفى انه لم يكن نوح هذا من اصحاب ابي حنيفة بل كان لو قلنا بل كان كوفيا شيعيا من ثقات فقهائهم و
رواتهم وكان يخفي امره وقد تولى قضاء الكوفة من العباسية بضرورة وكان جميل اخوه شيخ الشيعة
ووجه الطايفة والراوي عن ابي عبد الله وابي الحسن الكاظم عليهما السلام كل ذلك مذكور في كتاب خلاصة الاقوال
في معرفة الرجال من تاليفات المص قدس سره ولو كان نوح من اصحاب ابي حنيفة وتلامذته كما حكاه الراجي
لما اساء الادب بخطابه اياه بقوله اخطأت اللهم الا ان يقال ان اصحاب ابي حنيفة لم يكونوا متادبين بآداب الله

حجة علينا وقول الائمة ص

الحجج ل

السلام م ص

مجميع ل

تعالى ورسوله بل باداب عمر بن الخطاب في تلقي النبي صلعم في مرضه وغيره باسوآء الخطاب
وحينئذ لابد من التسليم وترك العتاب هذا وكم مما روى في شان جهل ابي حنيفة من مثل هذا
وخصايص هكذا قياسه لا يقاس بالرجال ولا يحاذى   ايا جبلي نعمان ان حصا كما يحصى
ولا يحصى دقايق نعمان   واما محمد بن ادريس الشافعي فلما راى ان فقهآء الشيعة لا يقدرون نحوها
عن العباسية على اظهار مذهبهم جهرا انتحل بعض ما وصل اليه منهم من الرد على ابي حنيفة وناظر به اصحاب
ابي حنيفة وهو لما اخذ تلك المنتحلات من افواه مقلدي الشيعة ولم ياخذها على وجهها ظهر بطلانها
كبطلان ما انفرد بابداعه من عند نفسه وهي التي ذكرها في هذا الكتاب ورددنا عليها واوضحناه بما
لا مزيد عليه وقال بعض الحنفية في كتابه المسمى بفتاوى الحاوي وحكي لنا ان ابا العباس ابن سريج
كان يتكلف لكل مسئلة من مسايل الشافعي حجة وان بعدت وربما كان ينتهي الى مسئلة ظاهر الفساد
فيرمي بالكتاب ويقول لاصحابه متى اكذب لصاحبكم وكيف احتال لهذه انتهى وقد سبق عن ابن حزم انه
قال في بحث الفرايض من كتاب المحلى ان اقوال الشافعي يدل على انه كان قليل البصر بالفرايض انتهى ولا يخفى
ما عسى ان يطرء على اذنك من اتفاق جمع كثير ممن طلبتهم علوم الدين وتقليد جم غفير ايا هما من عوام
المقلدين فلقد كان هذا اتفاقا من غير استحقاق وترويجا بشوم الاتفاق من الملوك الذين كانوا من اهل
النفاق فانهم انما كانوا يطربون ويرغبون شان من وافقهم في العقيدة ويصحح كونهم خلفاء الحق و
انهم باذن الله سايرون لا من يخالفهم ويحكم بانهم المتغلبون الجايرون فهولاء الملوك
الجابرة عظموا محل هولاء الفقهاء وروجوا مذهبهم ليضعوا من اهل البيت وشيعتهم ومع كثرة امثالنا
وعظمتهم في الدنيا لم يمكنهم اخفاء نور الحق كما اضمحل باطل الخوارج والمجبرة والمعتزلة والكرامية وامثالهم
من الفرق الكثيرة ولقد ظهر بما ذكرنا ان الناصب في اعتقاده فقاهة هولاء المبتدعة المنتحلين هو مستحسن
داود ونحوه عن حزم وانه ليس لهم لو ادنفوا الى السماء الا الكثرة المذمومة وتكثير التاليف في تلك الفتاوى
الميشومة المجازفة وبسطها الخزى والتصرف فيها بالعبارات والتغيرات من نسخة الى نسخة ومن
مسودة الى سودة اخرى طمعا في الزخارف الدنيوية وطلب الجاه العباسية ومن بعدهم من سلاطين
اهل السنة من غير ان يظفر من الفقه بطايل او يرجعوا في ذلك الايجاز والاطناب الى حاصل وذلك لانهم لم ياخذوا
الفقه من مشكوة النبوة والولاية ولم يرضعوا من لبن الهداية ودر الدراية ولم يسعدوا بالفيض القدسي والرشد
والتبرك بالنور الالهي الذي ينشرح به الصدور وتبهت الشبهات الحاجبة ويزول به الحجب المانعة عن التوجه الى المنهج القويم
والسلوك الحبيب الى الصراط المستقيم ولقد عم الابتلاء بهم لكثرتهم على حزن الارض وسهلها واشتد

لموافقه

لموافقه الملوك معهم فتنتهم على بلاد الاسلام واهلها فان بلية الاسلام بهم شديدة ولقد اهل
الايمان من شرهم مديدة فانهم منتسبون الى الاسلام ونصرته ومبالاته متسمون باهل السنة مدعون
لموالاته وهم في الحقيقة اعدآء لكماله يخرجون لعداوته في كل قالب يظن الجاهل انه علم وصلاح
وهو غاية الجهل والافساد فلله كم من معقل للاسلام قد هدموه وكم من حصونه قد قلعوه وكم من فوك
دكوه وكم من علم له طمسوه وكم من لواء مرفوع قد وضعوه وكم ضربوا بمعاول الشبه في اصول غراسه
ليقلعوها وكم عموا عيون موارده ليدفنوها ويقطعوها فلا يزال الاسلام منهم في محنة وبلية ولا
يزال يطرقه من شبههم سرية بعد سرية يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون
ليسوا ثياب اهل الايمان على قلوب اهل الزيغ والكفران فالظواهر ظواهر الانصار والبواطن قد
تحيزت الى الكفار حتى جوزوا خلافا على الله ورسوله لما اختاروا تفويض ولاية المسلمين الى هولاء الاشرار
اكتفوا عن الكافر الوثني الحربي بالجزية بدلا عن الايمان ورضوا عمن خالفهم من المومنين كلا من الامن
والامان فالسنتهم السنة المسالمين وقلوبهم قلوب المحاربين يقولون امنا بالله وباليوم الاخر
وما هم بمومنين داس مالهم الخديعة والمكر وبضاعتهم الكذب والختر يخادعون الله والذين امنوا و
ما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون خرجوا في طلب التجارة وركبوا مراكب حب الهوى والامارة في بحار
ظلمات النفس الامارة متخلفين عن سفينة اهل بيت الطهارة فجرت بهم في موج الخيالات فلعبت بسفنهم
الريح العاصف فالقيهم بين سفن الهالكين اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم و
ما كانوا مهتدين اضاءت لهم نار الايمان فابصروا في ضوءها مواقع الخوف والامان ثم اطفوا ذلك النور
وبقيت نار وحرور فهم بتلك النار معذبون وفي تلك الظلمات يعمهون مثلهم كمثل الذي استوقد
نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون قد عنكت امراض الشبهات
قلوبهم واظهرت فلتات لسانهم فساد ضمايرهم وعيوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم
بما كانوا يكذبون من علقت مخاليب شكوكهم باديم ايمانه مزقته كل التمزيق ومن تعلق شرر فتنتهم بقلبه
القاه في عذاب الحريق ومن دخلت وساوسهم تلبيسهم في سماعه حالت بين قلبه وبين التصديق و
ان سمى نفسه بالفارق والصديق فسادهم في الارض كثيرا واكثر الناس عنه غافلون واذا قيل لهم لا تفسدوا
في الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون يتشبثون بحبايل القياس والاستحسان
ويستهزون بالمتمسكين بصريح الوحي من الصحاح والحسان الله يستهزي بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون قد
اعرضوا عن النص الصريح استهزاء واستحقارا وابوا ان ينقادوا لمحكم الوحي الفصيح فرحا بما عندهم من العلم

الذی لا ینفع وعتوا عتوا واستکبارا لکبرائهم جعلوا الاشعار شله والقرعه قمار الخلفا علی رسول الله صلعم وردا وانکارا
فمثلهم فی حمل سنته والتحامل علیه بما لم یرد کمثل الحمار یحمل اسفارا خلعوا نصوص الوحی عن سلطنة الحقیقه
وعزلوها عن ولایة الیقین وشنوا علیها غارات التاویلات الباطلة فلا یزال یخرج علیها منهم کمین بعد کمین
اعدوا لدفعها اصناف العدة وضروب القوانین کالوالما حلت بساحتهم ما الناوا الظواهر القطعیه لا یبدیها شیئا
من الیقین اذا ذکرلهم من الوحی ما یخالف مذهبهم لطمروا له انکارا وجحودا واذا قیل لهم تعالوا الی ما انزل الله
والی الرسول رایت المنافقین یصدون عنک صدودا افما شربوا بالرحیق المختوم حریفا ثم جاؤک یحلفون
بالله ان اردنا الا احسانا وتوفیقا نشب زقوم الشبه والشکوک فی قلوبهم فلا یجدعون لها مسیغا اولئک
الذین یعلم الله ما فی قلوبهم فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم فی انفسهم قولا بلیغا ربروا الی البیدا مع رکب الایما
ظمارا واطول الطریق وثقل رافضة الثقلین فی معارج التحقیق نکصوا علی اعقابهم ورجعوا ظنوا انهم یبتغون
بطلب العیش ولذة الریاسة بحر مواضع الجنة من غلبة الهوی وفقد الکیاسة وعنا لهم تبا لهم ما ابعدهم
عن حقیقة الایمان وما ابلغهم فی تاویل النصوص بما لم یفح عن الذین الا کان فما اکذب دعواهم التحقیق و
العرفان فهم فی شان واتباع الرسول وسنته فی شان فما اکثرهم وهم الاقلون وما اخبرهم وهم الا دلون وما اعلم
وهم المتکلمون وما اغرمهم بالقادهم بعظمته جاهلون اسرا واسرار النفاق فاظهره الله تعالی علی صفحات
الوجوه منهم واللسان ووسمهم لاجلها بسیما لا یخفون بها علی اهل الایمان فاجری علی لسان قاضیهم ابن
خلکان مارا فی غیر مکان من ان اجتماع محبة علی بن ابی طالب مع التسنن خارج عن حیز الامکان لکنهم ظنوا
انهم اذا اظهروا ایمانهم وکتموا کفرهم راجوا علی النقا دصغرهم والناقد البصیر یتفرس وشانهم ویکشف عما
التحی الیهم الشیطان ودعاتهم ام حسب الذین فی قلوبهم مرض ان لن یخرج الله اضغانهم حرموا والله الوصول
بعدوطهم من تبجح الابرار وتضییعهم للاصول فتمسکوا باعجاز لیس لها صدور وسلکوا سبیلا لا یقدمهم
فیه منار ولا انوار ومن لم یجعل الله له نورا فما له من نور فنحمد الله علی ما جعل لنا الی سلوک مناهج سید الابرار
سبلا لایحة ونصب لنا علی لزوم مدارج الایمة الاطهار ادلة واضحة وجعل من تمسک الیه ووفقهم علیه
شاهد الدواعی الحق التی ذهل عنها اکثر الخلق واستنقذهم من اسر الحیرة وعصمهم من بوار الفتنة وسلکهم
ازمة قلوبهم وقوام فتح نفوسهم وانسهم بریاض تنزیله وفهمهم غوامض تاویله وهداهم الی رکوب سفن
والتمسک بعروة الایمة الهداة وتشکره علی ما اختص من صفوة عباده الفرقة الناجیة الامامیة وخصهم عن ایا
الملف من بین الفرق الاسلامیة وافاض علیهم من نور هدایته ما کشف به حقایق الدین ونطق السنتهم بحجته
التی قمع بها ضلال الملحدین وصفی سرایرهم عن وساوس الشیاطین وطهر ضمایرهم عن نزغات الزایغین

النجاة صح

٣٤٠

وعمر افئدتهم بانوار الیقین حتی اهتدوا بها الی المراد ما انزل علی لسان نبیه وصفیه وانتقل الی باب مدینة
علمه وولیه واطلعوا علی الجمع بین الشرع المنقول والاصل المعقول وعرفوا ان الذین عزلوا العقل عن الحکم
انما حکموا بذلک من قلة البصایر وضعف العقول وقد اوضحنا للتایبها المتشوق الی الاطلاع علی قواعد
الامامیة المقتبسة عن مشکات النبوة والولایة انه لم یستاثر بالتوفیق لذلک الجمع والتحقیق فریق سوی
هذا الفریق فاشکر الله تعالی علی اقتفاء آثارهم واقتباس من جذوة نارهم والخراط فی سلکهم وعمادهم
فعسی ان تحشر یوم القیمة فی زمرتهم وتنال الجنة فی جوارهم هذا آخر ما قصدته من ایضاح مقاصد الکتاب باستیعاب والحاح
مسول الاحبة والاصحاب من الرد علی رؤسا ذوی الاذناب خصوصا الناصب المرتاب الزایغ عن طریق الصواب وذلک
حلایل نعم الله الوهاب علی عبده الاواب الراجی المشهود الغیبی المجاهد اعدا ال السیف الحسینی والرمح الردینی نور الله بن شریف
المرعشی الحسینی کان الله له واجری علی نهج الحق عمله والمسول من فضله العظیم وکرمه العمیم ان یجعل مقاساتی فی نصرة هذا المفخر
ذریعة مطلقة لزاد المحشر ووسیلة مزلفة الی سید البشر واله الایمة الاثنی عشر وان یرزقنی طلب ثارهم مع امامهم هدی سید عوالی
اقتفاء آثارهم وان یحشرنی فی زمرت احبائهم وانصارهم ویسوقنی فی دار القرار فی جوارهم والمامول من افاضل المومنین الذین هم فی
الدین لیس ان یعونی بدعاء الانتظام فی زمرة الاکنین اذا وقفوا علی ما قاسیته فی نظم هذا العقد الثمین من عرق الجبین وکد الیمین
فانه سبحانه لا یضیع اجر المحسنین وان یصلحوا ما یافیه من القصور والتقصیر ومظان المواخذة والتغییر فان قدر بضاعتی لا یجد واضاعه فی
فی الشواغل الدنیویة واضحة مع ما تاتیه من غربة الوطن وغیبة الکتب وضیق البال بمفارقة الاهل والال اذ بعد ما رکبت
غارب الاغتراب فی مبادی الشباب لتحصیل الحکم وتکمیل الفیوض والنعم من وطنی شوشتر المحروسة الی المشهد الرضویة المقدسة
المانوسة رمانی زمانی الی الهند المحروسة فالتث تلک الشوهاء المانوسة الی اذ بادعتی واهتمت فی عداوتی حتی ظننت انها
من الهند اللایکة لمکیدة حتی لکن الله سبحانه ببرکات محبة اهل البیت احی طب المیت واجری بنانی علی منوال ما دریت
اذ دریت فانتصرنا للعصا بة العلامة حائرین ووسمنا علی جابرة الاشاعرة القاصرین والناصبة الفاجرة الخاسرین ما نقمنا
من الذین اجرموا وکان حقا علینا نصر المومنین والله الناصر والمعین وقد اتفق نظم هذه اللالی التی وشحت بها عوالی العما
فی سبعة اشهر من غرر اللیالی لما شرحته من کثرة ملالی وضعف القوی ونحول البدن کالشن البالی وکان آخرها الخرج
الاول المنتظم فی سلک شهور سنة الف واربع عشرة فی بلدة اکره اکره من بلاد
الهند عجلها الکفر وکره واستعمل فیها الشیطان مکره
صان الله المومنین عن مکره وجهله
واخرجهم عن سواد الهند خزنه و
سهله بحق الحق واهله
تم تم تم

هـ ٣٤ ام

تلبی ٣ اد

دالکوزمل

٥٨٠ صفحه
٤٢٩١



٥٨٠ صفحه